ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ, ПОЛИТОЛОГИИ И РЕЛИГИОВЕДЕНИЯ
КОМИТЕТА НАУКИ
МИНИСТЕРСТВА ОБРАЗОВАНИЯ И НАУКИ
РЕСПУБЛИКИ КАЗАХСТАН

ГРЕТА СОЛОВЬЕВА

СОВРЕМЕННАЯ ЗАПАДНАЯ ФИЛОСОФИЯ

компаративистские исследования

Том 2

Алматы
2012

УДК 122/129
ББК 87
С 56

Рекомендовано Ученым Советом Института философии, политологии и религиоведения Комитета науки МОН РК

Под общей редакцией
З.К. Шаукеновой, члена-корреспондента НАН РК,
доктора социологических наук, профессора

Рецензенты:
Т.Х. Габитов, доктор философских наук, профессор
Г.К. Курмангалиева, доктор философских наук
Н.Л. Сейтахметова, член-корреспондент НАН РК,
доктор философских наук, профессор

С 56 Соловьева Г.Г.
Современная западная философия (компаративистские исследования). – Монография в 2-х т. / Под. общ. ред. З.К. Шаукеновой. – 2-е изд. перераб. и дополн. Т. 2. – Алматы: ИФПР КН МОН РК, 2012. – 260 с.

ISBN – 978-601-7082-60-4

В книге обсуждаются вечные философские вопросы, первостепенные для каждого из нас – жизнь и смерть, Бог и человек, добро и зло, любовь и ненависть, а также актуальные темы дня: переселение в империю Интернета, толерантность и взаимопонимание, диалог культур и цивилизаций. В разговоре принимают участие крупнейшие философы, определяющие духовный климат эпохи – Серен Кьеркегор, Фридрих Ницше, Мартин Хайдеггер, Карл Ясперс, Жан-Поль-Сартр, Умберто Эко, Юрген Хабермас и другие.

В их творчестве философский Запад встречается с Востоком, осуществляется внутренняя плодотворная компаративистика, проявляется стремление сохранить плоды западной культуры и, в то же время, вдохнуть в нее живительные духовные импульсы Востока. Именно поэтому современную западную философию точнее будет называть восточно-западной.

Автор надеется на интерес широкого круга гуманитариев и всех тех, кто хочет сохранить и приумножить в себе ростки человечности и милосердия, несмотря на суровый лик современного мира.

На обложке рисунок Софии Валуйской, изображающий ризому. Ризома (фр. rhizoma – корневище) – одно из ключевых понятий философии постструктурализма и постмодернизма.

УДК 122/129
ББК 87

ISBN – 978-601-7082-60-4
ISBN – 678-601-7082-58-1

© Институт философии, политологии и религиоведения КН МОН РК, 2012
© Соловьева Г.Г., 2012

СОДЕРЖАНИЕ

РАЗДЕЛ 1. ПОСТНЕКЛАССИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ..... 5

Увертюра. Динамика философских дискурсов..... 5

Глава 1. Философия языка и проблемы взаимопонимания.... 18

Языковые игры. Аналитическая философия Людвига Витгенштейна..... 18

Понять другого. Современная философская герменевтика Ганса-Георга Гадамера……..... 36

Язык, мифы, первобытное мышление. Структурализм Клода Леви-Строса…..... 56

Глава 2. Человек в империи Интернета…..... 71

Постмодернистские силуэты…..... 73

Знание, власть, сексуальность. Постструктурализм Мишеля Фуко……..... 85

Соизмеримость несоизмеримого. Постмодернистский вызов Жана-Франсуа Лиотара……..... 102

Деконструкция и грамматология. Постмодернистские штудии Жака Деррида……..... 106

Логика смысла. Постмодернистский концепт Жиля Делеза…… 115

Философия как детектив. Семиология Ролана Барта и «Имя розы» Умберто Эко…..... 128

Человек-симулякр. Постмодернистские атаки Жана Бодрийяра……..... 154

РАЗДЕЛ 2. ФИЛОСОФИЯ ПОСЛЕ-ПОСТМОДЕРНА……. 187

Спасение мира. Феноменологическая герменевтика Мориса Мерло-Понти..... 187

Жизненный разум. Возвращение к истокам Хосе Ортеги-и Гассета……..... 207

Вовлечение другого. Теория коммуникативного действия Юргена Хабермаса..... 228

Резюме на английском языке. Мария Соловьева……... 248

Несколько слов в заключение..... 252

И еще несколько слов..... 253

Қазақстан Республикасы Білім және ғылым министрлігі Ғылым комитетінің Философия, саясаттану және дінтану институты туралы мәлімет..... 254

Информация об Институте философии, политологии и религиоведения Комитета науки Министерства образования и науки Республики Казахстан..... 256

Information on the Institute for Philosophy, Political Science and Religion Studies of Science Committee of the Ministry of Education and Science Of the Republic of Kazakhstan..... 258

РАЗДЕЛ 1

ПОСТНЕКЛАССИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ

Увертюра. Динамика философских дискурсов

Начиная раздел, посвященный «постнеклассической философии», воспроизведем уже обсужденную в первом томе динамику философских дискурсов современности: чтобы не запутаться, не споткнуться, не заблудиться в лабиринтах мыслительных рефлексий.

Философия, как принято считать, осознает сущее в его диалектике с должным. В критические мгновения истории именно она призывается к ответу: отыскать и продумать причины настигшего культуру кризиса, попытаться найти ответы на неразрешимые, казалось бы, вопросы. В истории западной философии можно назвать несколько «коперникианских переворотов» или радикальных изменений парадигмы, связанных с необходимостью осознания таких трансформаций культуры. Соответственно, с переходом к новой парадигме меняется и лидирующий тип личности.

Назовем, прежде всего, качественный скачок от классической модели к неклассической – и философии, и науки, и лидирующего типа человека.[1] Уже в конце XIX в. обнаружился кризис оснований западной культуры, прежде всего, ее онтологии, гносеологии и антропологии. Потрясающие воображение успехи в сфере науки и техники («великое восстановление наук». – *Ф. Бэкон*) привело, увы, к трагическим результатам: разум, презревший нравственные принципы, обернулся против человека, превратившись в страшного демона, а человек разучился сочувствовать, любить и понимать «ближнего» и, тем более, «дальнего». После великих открытий в философии и науке, триумфа разума наступила эпоха нацистских лагерей и крематориев, где планомерно и рационально уничтожались миллионы, потерявшие даже свое последнее право – на естественную смерть. И что же могла сказать философия, если все это происходило в одной из самых «просвещенных» стран, подаривших миру непревзойденных гениев культуры?

Философия, и уже много раньше, дала свой ответ. Первыми восстали против классической рациональности, словно предчувствуя грядущие преступления разума, Серен Кьеркегор и Фридрих Ницше. С их ратных подвигов в философии начинается неклассическая эра, т. е. переосмысление исходных принципов западной метафизики, ее деструкция (М. Хайдеггер), а позже – деконструкция (Ж. Деррида). Ницше, который писал «не словами, но молниями», предначертал грядущие пути, опровергнув логоцентризм и

---

[1] См.: *Соловьева Г.Г.* Современная западная философия (от Серена Кьеркегора до Жака Деррида). – Алматы: Институт философии и политологии МОН РК. 2002; *Соловьева Г.Г.* Современная западная философия. Т. 1. – Алматы, 2012.

рациоцентризм западного дискурса, его установку на редукцию бытия к понятию бытия и истолкованию его в терминах сознания. Он «бросил перчатку тысячелетиям», решившись восстановить первоначальный лик западной культуры, определяемый плодотворным союзом дионисизма (Восток, животворящая радостность жизни, единение в великом порыве с матушкой-землей, «истекающей молоком и медом») и аполлонизма (Запад, акцент на логике, рациональности и индивидуализации). Сократ (о, это исчадие ада!) положил конец плодотворному союзу и изгнал музыку (Диониса) из древнегреческой трагедии, раскрутив огромное колесо логического доказательства. Отныне все подпадало под строгий рациональный контроль. Так начинался путь к «помрачению разума» (Адорно). Но Ницше еще полон надежд, что над Европой восходит утренняя заря и близится час возвращения Диониса, т. е. принципа Востока, жизни во всей ее полноте и красочности.

Серен Кьеркегор, живший в тихом, неприметном Копенгагене, тоже возвысил свой голос против классического диктата – и, прежде всего, почивавшего на лаврах «Зевса-олимпийца» немецкой классической философии Георга Вильгельма Фридриха Гегеля. Кьеркегор не желает понимать жизнь в терминах сознания, в особенности, свою собственную жизнь с ее неповторимыми и уникальными событиями – своей любовью, помолвкой, внезапным необъяснимым прощанием с невестой накануне свадьбы. Разве это темы для большой философии? – воскликнул бы возмущенный Гегель, для которого даже целые народы, не говоря уже об индивидах, представали только инструментами осуществления абсолютной идеи? Но то, что сказал Кьеркегор о своей любви, прозвучало в философии мощным эхом. И Адорно, и Хайдеггер, и их последователи, проектирующие неклассический философский этос, услышали его и поняли как страстный призыв к повороту философии – к живому, реальному человеку с его единственной, неповторимой судьбой.

Переосмысление принципов западности – основная тема программного труда Франкфуртской школы, «Диалектики просвещения» (Макс Хоркхаймер и Теодор Адорно). Эта работа, написанная в Америке и изданная в 1947 г. в Амстердаме, стала ныне «лозунгом эпохи» и прочитывается в контексте глобализации в ряду с такими сочинениями, как «Кризис европейских наук» Эдмунда Гуссерля и «Бытие и время» Мартина Хайдеггера. Отказываясь от прежних марксистских стереотипов, франкфуртцы дают новую периодизацию истории, вводя термин «метафизический субъект господства». С их точки зрения, экономические отношения утрачивают свое право на первостепенность в объяснении человеческой истории, поскольку первичным является сам тип отношения к природе, принцип господства, который сохраняется при всех формах собственности. Он, этот принцип, и конституирует особую квазиреальность, рациональность как способ «вписанности в мир», со своими законами и своей диалектикой. А диалектика эта заключается в том, что человек, якобы «разумно» осваивая природу, руководствуется тем же природным принципом – господства.

Франкфуртцы делят всю историю на два больших этапа: первый – мир магии и колдовства, когда человек приспосабливался к природе, и второй, именуемый собирательным термином Просвещение – от олимпийской ми-

фологии до культурной индустрии, когда человек начинает господствовать над природой посредством науки и техники.

Насилие над внешней природой предполагает формирование определенного типа личности, «пуленепробиваемой тождественности» (Адорно), мужского характера, самости, изгоняющей все желания и побуждения, отвлекающие от главной цели. Господство над природой и другими людьми предполагает, прежде всего, господство над самим собой. И первым «героем» западной рациональности, которому удается стать сформировавшимся субъектом власти, можно назвать знаменитого Одиссея. Дорога от Трои до Итаки и есть путь, на котором индивид приносит в жертву самого себя, отрекаясь от всех своих влечений, кроме одного – влечения к господству.

Анализ франкфуртцами основного текста западноевропейской цивилизации, «Одиссеи» Гомера, вызвавший поначалу шок в академической среде, сегодня, после дебатов по герменевтике, воспринимается как удачное намерение изъять канонический текст из его исторической погруженности и не только понять его, но и сделать современным. Одиссей и есть тип личности, соответствующий канонам диалектики просвещения: хладнокровный, расчетливый, обладающий сильной волей, «мужским» характером и калькулирующим разумом-инструментом, способный на любой поступок ради достижения цели, изгоняющий все ростки нежности и любые признаки сомнений и минутных слабостей.

Аллегорией всего Просвещения и формирования «субъекта власти» франкфуртцы считают встречу Одиссея и его спутников с сиренами, воплощающими принцип радости, жизненного торжества и единения с природой. Их прекрасная песнь тревожит душу и напоминает о другом, влекущем к себе мире. Но Одиссей уже все предусмотрел. Своим спутникам он заливает уши воском. Пусть молча и спокойно налегают на весла цивилизации, а себя велит привязать к мачте: хитроумная выдумка – услышать сладкую песнь сирен, но остаться человеком цивилизации, безрадостно и расчетливо отправляющим свои повседневные функции.

Каждый эпизод многотрудной Одиссеи франкфуртцы толкуют неожиданно, в духе диалектики Просвещения, создавая образ западного человека классической эпохи. Вот Одиссей вместе со спутниками попадает в западню-пещеру страшного одноглазого Циклопа. Но хитростью, а не силой побеждает наш герой наивного противника. Его усыпляют и лишают зрения, а когда разъяренный великан выбегает из пещеры, то на вопросы сотоварищей – кто совершил это преступление, он выкрикивает: «Никто, никто». Так заблаговременно представился ему предусмотрительный Одиссей.

Вот наш герой на острове лотофогов, людей, предпочитающих всей еде растительную пищу, прежде всего, лотос. Безмятежно и счастливо живут эти люди на своей земле, не помышляя о каких-либо технических изобретениях, в радостном союзе с природой. И спутники Одиссея, так же, как и он сам, расслабляются, нежатся в лучах ласкового солнца под яркими цветами лотоса… Но Одиссей подавляет в себе желание остаться в этом мире спокойствия и неги. Почти силой, с тяжелым сердцем, побуждает он спутников, налегая на весла, поспешить прочь от заманчивого острова, навстречу тяготам и горестям цивилизации.

Вот Одиссей в гостях у волшебницы Кирки (Цирцея). Неотразимой своей красотой пленяет она мужчин, спит с ними, но после полной страсти ночи прикасается к ним волшебным жезлом и, превращая их в свиней, отправляет в хлев. Так она противостоит своей природной силой мужской самости. Но Одиссей – не из тех, кого можно победить. Он уже настолько искоренил все свои слабости, превратившись в субъекта власти, не знающего ни жалости, ни пощады, что волшебство Кирки перед ним бессильно. Ей приходится покориться. Так описывается гендерная ситуация Просвещения. Женщине в ней уготованы две роли: либо девки, лишенной социального статуса, но наслаждающейся любовными ласками (Кирка), либо законной жены, не знающей подлинной любви (Пенелопа).

Чтобы покончить с диалектикой просвещения, где формируется подобная ситуация, Адорно предлагает изменить сам тип отношения к природе. Первым условием должны стать дистанцирование, удаленность, и, тем самым, действительное приближение к природе. «В солнечный полдень, отдыхая, следить за горной грядой на горизонте или за веткой, которая бросает тень на отдыхающего, называется вдыхать ауру этой горы, этой ветки».[1] Речь идет о ненасильственном отношении к природе, любовном и ласкающем, что только и позволяет высказаться самой вещи, предполагая «свободу к объекту».

По сути, проектируется иная онтология, снимающая парадоксы диалектики просвещения, метафизический принцип господства. Это и есть условие того, что индивиду не надо будет приносить себя в жертву, подавлять свои склонности, эмоции, чувства, а дать возможность «распуститься бутону» внутренних свойств и качеств, не связанных с пресловутым принципом господства над самим собой. Эти идеи Адорно обосновал в знаменитых трудах «Негативная диалектика» и «Эстетическая теория».

Но самым последовательным и вызывающе новаторским стал экзистенциальный проект Мартина Хайдеггера. Именно он разработал принципы фундаментальной онтологии, круто развернув корабль западной метафизики на Восток. Исконный вопрос философии: «Что есть Бытие?» – был предан западными мыслителями забвению, утверждает Хайдеггер. Основополагающая категория метафизики стала казаться невыразительной и малосодержательной. Хайдеггер решается возобновить вопрос о Бытии, вскрывая его парадоксальность. Во-первых, с точки зрения логики: мы спрашиваем, что есть Бытие, заранее предполагая в связке «есть», что ответ уже найден. Во-вторых – экзистенциально: «Мы живем в понимании Бытия, и одновременно смысл Бытия скрыт от нас в темноте»[2], и Бытие остается неразрешенной загадкой.

Хайдеггер ставит вопрос неожиданно просто: чтобы приблизиться к тайне Бытия как такового, следует начать с самого близкого к нам, человеческого бытия, «Dasein». Но это – только кажущаяся простота. Самое близкое неожиданно обнаруживает свою удаленность и непроясненность. Хайдеггер, тем не менее, разворачивает экзистенциальную аналитику Dasein, заменяя базисную конструкцию западной метафизики «субъект и объект» восточной парадигмой «человек и мир».

---

[1] *Adorno T.* Ästhetishe Theorie / G. S. Bd.1. – Fr/am Main: Suhrkamp, 1970. – S. 407.

[2] *Heidegger M.* Sein und Zeit. – Hermann, 1976. – S. 32.

Прежде всего, он обнаруживает, в чем заключалась причина возникновения скандала в философии, о котором упоминает Кант: невозможность логически доказать объективность окружающего мира (Энгельс отмахнулся от этой логической трудности изречением «Реальность пудинга доказывается тем, что его съедают»). Но «проблема реальности в смысле вопроса, наличен ли внешний мир и доказуем ли он, обнаруживает себя как неразрешимая… потому что само сущее, тематизируемое проблемой, отклоняет подобную постановку вопроса»[1], т. е., нет смысла говорить о самостоятельном существовании мира и человека, поскольку изначально, сущностно они органически сплетены.

Западная метафизика, которая исходила из их самостоятельности и независимости, именуется Хайдеггером «сырой онтологией наличного (Vorhandenen)», где используются категория «я» (Ich) и независимые от нее «вещи». Хайдеггер строит экзистенциальную аналитику принципиально иначе. В тесной взаимосвязи человека и мира (мировость), в горизонте заботы (Besorgen) нет чистых вещей, но только «принадлежности», связанные между собой в «местность» различными типами причинных и обстоятельственных отношений. Философ не только совершает поворот к Востоку. Он выясняет, что человек причастен к онтологическим реалиям и его личностные смыслы включаются в онтологическое измерение бытия. Или, другими словами, человек является сотворцом, соратником Бога в созидании Бытия как такового – это уже мотивы Ник. Бердяева.

Изначальной является также связь человека с другим, ему подобным (Маркс сказал бы, что это – выпад против «робинзонады»). Для Хайдеггера первичной конструкцией является совместное бытие, Mitsein. Но теперь отношения строятся не в горизонте заботы (Besorgen), а заботы друг о друге (Fürsorgen), у которой два крайних полюса – либо экзистенция другого признается, либо «забота» оборачивается господством над другим.

Способ совместного бытия Хайдеггер характеризует экзистенциалом «Das Man», что означает аноним, никто, нейтрум. Задолго до эры информационных технологий и Интернета он пророчески создал картину массового, обезличенного существования. Бытие друг-с-другом означает, что «каждый есть другой и никто не есть он сам». Это – мир усредненности, посредственности, заурядности. «Мы читаем, видим и судим о литературе и искусстве, как вообще видят и судят, мы спешим прочь от толпы, как спешат от толпы, мы находим возмутительным то, что находят возмутительным, мы наслаждаемся и ненавидим, как наслаждаются и ненавидят».[2] Нейтрум все усредняет и, лишая человека даже желания выбирать, добивается своей безусловной власти (позже мы обратимся к работе Ортеги-и-Гассета «Восстание масс» на эту же тему).

У Хайдеггера, повторю еще раз, мы уже не можем говорить сначала об онтологии, потом о человеке, чтобы выяснять в итоге их взаимоотношения. Нет, это – некая исходная нераздельная целостность человека и мира, человека и другого человека, что и именуется экзистенциалом Dasein. Личност-

[1] *Heidegger M.* Sein und Zeit. – Hermann, 1976. – S. 273.
[2] Ibid. – S. 169.

ные смыслы есть одновременно онтологические характеристики, т. е. экзистенция включается в онтологию. Геометрическое, чистое, декартовское пространство – абстракция, предполагающая, что человек, вроде какого-то пассивного объекта, помещен в пустой, немой и устойчивый пространственный объем. Хайдеггер называет расстояния, измеряемые в таком пространстве Abstand, всегда себе-равные, равнодушные к человеческим страстям и занятиям. То же самое относится ко времени. В безличностном мире оно «течет» по субъекту как по неодушевленному предмету. Субъект не принимает в нем участия, он пассивен, покорен.

Другое дело – хайдеггеровская трактовка. Пространственные отрезки измеряются личностным пристрастием, любовью и ненавистью экзистенции и именуются End-fernung, что означает «удаление дали», приближение. Напомню, что и в казахской традиционной культуре пространство и время также изначально экзистенциальны, а их геометрическое и календарное счисление – вторично, производно («Расстояние, на котором не слышно плача», «Время доения одной кобылицы» и т. д.).

Экзистенциальное пространство и время образуют, по Хайдеггеру, «местность», где и располагается Dasein (здесь, там и вот – бытие, включающее одновременно пространственные и временные координаты). «Время, которое мы называет календарным, астрономическим, имеет свою экзистенциально-онтологическую необходимость в основной конституции Dasein как заботы».[1] Поэтому говорить о человеке вне его онтологических характеристик, как и об онтологии – вне человеческих – является для Хайдеггера нонсенсом, с которым жила веками западная метафизика. Здесь, в этом решающем вопросе он и поворачивает к Востоку: его фундаментальная онтология, по большому счету, – учение восточно-западное.

Но прорыв к Бытию и смыслу Бытия Dasein способно осуществить только при одном условии: пройдя через экзистенциально значимую структуру das Man, успокоительно и заботливо охватывающую каждого в своих железных объятиях – ты дома, ты у себя, и ничто устрашающее, даже смерть, тебя не касается, потому что происходит где-то и с кем-то, только не с тобой. Экзистенция не удовлетворяется таким бытием-при-доме, преисполняется «вперед идущей решимостью», осознает, что каждый умирает сам за себя и в своем «бытии к смерти» обретает потрясающую возможность заглянуть в «просвет», «окошко» Бытия, чтобы лицезреть нездешнее, неземное сияние. Личностное усилие высвобождает Dasein из мира усредненной повседневности das Man и позволяет свершить великое событие, приближающее к истинному Смыслу. И здесь Хайдеггер вступает в прямой диалог с Востоком. Не случайно его философию называют связующей нитью между Востоком и Западом, Европой и Азией и так активно переводят и издают на всех языках мира.

Он не «мигрирует в архаику», в чем его упрекал Адорно: дескать, «в его онтологии объединяются страхи перед закатом мира со спокойным желанием оперировать на крепкой, насколько возможно, философской почве».[2] Да, Хайдеггер – философ «почвы»: философствовать для него означает быть

[1] *Heidegger M.* Sein und Zeit. – Hermann, 1976. – S. 544.

[2] *Adorno T.* Negative Dialektik. – Fr/am Main, 1966. – S. 69.

изначальным, знать и сохранять свои корни (постмодернисты, его «шаловливые» ученики, постараются эти корни выкорчевать).

Устремляясь к Востоку, Хайдеггер остается, однако, и на территории Запада: техника есть не только средство, но и путь к истине, несокрытости Бытия (здесь слышится явная перекличка с великим восточным мыслителем аль-Фараби, для которого разум и наука – единственная возможность постижения Первосущего, в отличие от суфиев, обнаруживающих Аллаха в сердце своем, отполированном безмерной любовью).

Говоря о технике («Вопрос о технике»), Хайдеггер имеет в виду современный ее тип, «постав» – извлечение природных энергий и представление их как наличных. Именно «постав» обрекает культуру на катастрофу, и человек становится таким же «поставом». Техника, настаивает Хайдеггер, должна преобразиться из производства в произведение, чтобы соответствовать, как выразился бы Гегель, своему понятию, предназначению – вести человека к истине Бытия.

Неклассическая философская парадигма позволила другому большому мыслителю, Максу Шелеру, работающему «в такт» с Мартином Хайдеггером, заново поставить вопрос не только о Бытии, но и о человеке. Прежде всего, Шелер констатирует, что современные события, происходящие в мире, можно сравнить по их значимости и влиянию на человеческую историю с эпохой возникновения христианства: изменяются все онтологические и антропологические структуры, даже способ внутреннего построения тела, инстинктов, души, духа. Шелер имеет в виду тот же процесс преобразования западной культуры, вызванный кризисом ее оснований, что и Адорно, и Хайдеггер: переход, мучительный, сложный и парадоксальный – от классики к неклассическому образу жизни и философии.

Шелер называет этот процессе странным, нефилософским термином: восстание влечений человека новой мировой эпохи. Позади – долгие века аскезы, изгнания чувственности, изуродование телесности, вернее, ее целенаправленное формирование различными «дисциплинарными практиками» – от прямого воздействия на тело через кровавые пытки до его «втискивания» в тюрьму, фабрику, больницу, школу (М. Фуко). Теперь, напротив, жизнь тела начинает «перехлестывать» через край. Самоценность тела обнаруживается в массовом спорте, танцевальной лихорадке, гонке за красотой и молодостью, в новых эротических нравах молодежи. Да, это действительно восстание всего инстинктивного, загнанного в бессознательное, провозглашает философ: ребенок – против взрослого («права ребенка»), женщины – против мужчины (феминизм и гендер), масс – против старых элит (демократия во всей ее красе); Востока – против Запада (национально-освободительные движения), всего бессознательного – против сознания.

Так формируется новая идея мировой эпохи. Происходит выравнивание, появление на свет Божий всего подавленного, искалеченного и, соответственно, формирование другого лидирующего типа человека – от логоцентристски настроенного Одиссея – к любителю диско и тяжелого рока, фанату массовых зрелищ и «музыкальных» оргий. Подобная ситуация побуждает вновь поставить все тот же сакраментальный вечный вопрос: «Что такое человек и в чем его предназначение?».

И как Хайдеггер обнаруживает забвение западной метафизикой основополагающего вопроса о бытии, так и Шелер открывает миру шокирующую истину: мы все еще не знаем, что такое человек, и никогда он не был для себя столь проблематичным, как в эпоху выравнивания и восстания влечений. Оказывается, утверждает Шелер, у нас нет еще единой идеи человека, а только противоречивые концепты: Восток, где животное, растения и человек сущностно связаны друг с другом в великой «демократии сущего»; греческая культура, где появляется идея логоса, божественного разума и обнаруживается причастность к нему лишь человека; теологическое учение о сотворении мира и человека Богом и об истории как драме искупления и неуклонном движении ко второму пришествию Спасителя; наконец, – естественнонаучная гипотеза Дарвина, не вызывающая ныне особых симпатий и подвергнутая обстоятельной научной критике.

Шелер претендует на великое открытие: сформулировать единую идею человека и на ее основе разработать фундаментальную философскую антропологию, объединяющую все знание человека о самом себе, уже имеющееся – науки, философия, искусство, история, а также только нарождающееся. Это – «наука о сущностной структуре человека: о его отношении к царству природы (неорганический мир, растение, животное) и к основанию всех вещей; о его метафизическом сущностном происхождении и его физическом, психическом и духовном появлении в мире; о силах и властях, которые движут им и которыми движет он, об основных направлениях его биологического, психологического, духовно-исторического и социального развития».[1] Задача, как видим, грандиозная, к которой философия могла приступить только в своем неклассическом варианте. Шелер идет вслед за Хайдеггером, а может быть, и впереди него, определяя метафизическое положение человека в Космосе и его единую идею. Думается, что из всех современных философов никто не сказал о сущности человека полнее и убедительнее, чем Макс Шелер, не успевший, однако, завершить свой колоссальный проект по разработке современной философской антропологии.

Какова же идея человека, которая могла бы стать теоретической основой новой фундаментальной науки? Человеку, говорит Шелер, свойственен, как и всем живым существам, принцип жизни: неизбывное, упорное стремление к ее сохранению и удержанию любой ценой. И все же человек – и только он, что в корне отличает его от всего природного и животного мира, способен «повернуть против жизни» и в критические мгновения своего бытия отдать свой самый бесценный дар, если того требуют обстоятельства, доказывая тем самым – не на уровне логики – свою сверхприродность, сверхсоциальность, трансцендентность, причастность к принципу Духа. Страстно желая сохранить свою жизнь, человек руководствуется, однако, принципом Духа, побуждающим его к утверждению более высокой ценности сравнительно с его жизнью – ценности своего человеческого достоинства, любви к другому, преданности отчизне.

Далеко не каждый способен совершить этот акт идеирования, трансценденции. Но речь идет о должном, об идее человека. И если где-то, в каких-то

[1] *Шелер М.* Человек и история. Избр. произв. – М., 1994. – С. 70.

других, неведомых нам мирах обнаружатся существа, совершенно не совпадающие с нами по своим анатомическим, физиологическим, витальным характеристикам, мы смело можем назвать их собратьями, если они руководствуются возвышающим их принципом Духа. По своей идее человек – «... наделенное духом живое существо которое может «руководить» и управлять своими побуждениями и представлениями в соответствии с законами актов, которые также суть онтические законы вещей, т. е. может тормозить и растормаживать их (аскет жизни), допускает любые возможные анатомические, физиологические и витально-психические организации».[1] Так что земной человек есть лишь особый случай по отношению к идее человека.

Шелер эксплицируют свою идею, анализируя типы души живых существ: душу растений (еще нет единого организующего все восприятия центра), душу животных (инстинкты, ассоциативная память, чувства и даже «стадия ручного интеллекта»). Но только человек обладает принципом Духа или одухотворенной душой. Это – «...существо возвышенное и возвышающееся в самом себе над жизнью, в котором психическое освободилось от служения жизни и облагородилось, преобразовалось в дух».

Человека нельзя сравнивать и сопоставлять с животными. Он всегда или выше (если руководствуется своей идеей и не соглашается сохранять свою жизнь ценой утраты самого в себе главного – человеческого достоинства), либо – ниже животного (если он предает самого себя и становится способным на самые страшные преступления, причем, продуманные и рационально обоснованные). «Изучайте животных и вы поймете, как это трудно – быть человеком».

Казалось бы, такая простая и теоретически незатейливая мысль, но, высказывая идею человека, Шелер сформулировал самое важное для понимания сущности человека: одухотворенная душа, способная к нравственному подвигу, человек, для которого жизнь не значится первой в шкале человеческих ценностей, т. е. духовно-нравственное существо. Это, конечно, совсем другой образ, нежели описанный выше франкфуртцами герой «просвещения» Одиссей или героини де Сада, хладнокровно совершающие зверские преступления, поскольку логика нейтральна к этике и самое страшное злодеяние может быть оправдано логически. Логика и разум не есть сущность человека, но только его причастность к духу и отсюда – способность к нравственным поступкам (нравственность – практическое осуществление духовности).

Лишь с подобных позиций может быть оправдан и сам разум – либо как Большой разум, дарованный свыше, имеющий божественное происхождение, либо как малый, изменяющий своему предназначению и превращающийся в инструмент господства и насилия, не гнушающийся никакими средствами ради достижения своих целей – подобно хитроумному Одиссею и многим другим, уже реальным персонажам, вписавшим в книгу Бытия свои кровавые письмена.

Последователями Макса Шелера, рано ушедшего из жизни (хотя, кто уходит «не рано»? Жизнь всегда так хочется удержать…), стали, прежде всего, персоналисты (Эммануэль Мунье, Николай Бердяев) и экзистенциали-

[1] *Делез Ж.* Логика смысла. – М.: Раритет; Екатеринбург: Деловая книга, 1998. – С. 334.

сты (Жан Поль Сартр, Хосе Ортега-и-Гассет). Первые создали целостное учение о «личностном универсуме», на основе которого можно четко ответить на вопрос, что же такое человеческая личность – ни сила характера, ни яркая индивидуальность, ни харизма, ни способность воздействовать на обстоятельства и даже изменять ход человеческой истории, но сопряжение с духовной трансценденцией, утверждение духовно-нравственных принципов. Характеризуя такие качества личности, как «воплощенное существование», «коммуникация», «свобода», «противостояние», «интимное обращение», «вовлечение», Мунье называет то, что всех их объединяет в личностный универсум – высшее достоинство, способность к трансценденции. «Окончательно о человеческом существовании можно говорить лишь с того момента, когда нам удается создать внутренний ценностный мир или круг привязанностей, от которых мы не откажемся даже под страхом смерти». Сегодня это становится уже общим местом, почти «заклинанием», надо только выяснить «самое малое»: а как понимается сама духовность? И снова начинаются разногласия, жесткая полемика и если бы только она одна!

Для нас важно подчеркнуть, что с переходом от классики к неклассической эпохе западная философия находит новую парадигму онтологии и антропологии, сближающую ее с Востоком. Открываются заманчивые перспективы диалога в культуре – Хайдеггера и Абая, Адорно и аль-Фараби, Мунье и Бадави, Сартра и Гюлена. Новой онтологии – человек и мир (новой для Запада, но не для Востока) соответствует иной лидирующий тип человека – не тот, что с жадностью предается инстинктам, прежде загнанным в бессознательное, но тот, в котором установилось другое, более высокое напряжение между влечением, разумом и духом. Его Шелер называет, оппонируя Ницше, всечеловеком: ни разум, ни либидо, ни власть не охватывают человека целиком, поскольку он «есть направление движения самого универсума и несет в себе неограниченное число возможностей».

Но такой благоприятный поворот европейской философии к Востоку с сохранением подлинных завоеваний Запада оказался недолговечным. В том же, XX в., происходит следующий качественный цивилизационный сдвиг: к миру глобализации, информационному обществу, Интернету, т. е. постмодерну, и Запад снова демонстративно отворачивается от Востока, формируя другую «виртуальную» онтологию и другой лидирующий тип личности – «симулякр». Это – объективный процесс, предуготованный веками человеческих усилий и разума. Маркс в свое время его предсказал, когда предупреждал, что капитал будет использовать в будущем не столько возможности прибавочного труда, сколько совокупную, безграничную, мощную силу человеческого интеллекта, сконцентрированного в науке и технике.

Что такое глобализация? В чем ее сущность и каковы ее формы и воздействие на человека и его самочувствие в мире? Это, конечно, объективный процесс, но являющийся результатом субъективного, человеческого «вмешательства» в окружающий мир, целенаправленного его формирования под определенным углом зрения в течение тысячелетий. Написано о глобализации учеными различного профиля уже изрядно: монографии, диссертации, статьи, главным образом, экономического порядка. Что касается философии, то наиболее значимое сказано на сегодняшний день, как нам

думается, постмодернистами. Коллеги – и даже они – с трудом понимают их «вычурные», перенасыщенные сложной терминологией тексты, предпочитая скрывать непонимание за резкой и нелицеприятной критикой. Но это – уже анахронизм в философии. Как бы ни хотелось, а придется признать существующее и дать себе труд пробиться через «маловразумительные» пассажи к самому главному, что мы имеем на сегодняшний день по поводу сущности глобализации.

Почему у постмодернистов такой намеренно усложненный язык? Да не намеренно, а вынужденно. Парадоксальные, небывалые события происходят с людьми в их сегодняшнем культурно-цивилизационном бытии, и потому изъяснять их приходится «небывалыми» терминами. Не так ли поступал Им. Кант в «Критике чистого разума», до сих пор остающейся для многих «специалистов» terra incognito? Поворот к постнеклассике вновь отторгнул западную культуру от восточной, от восстановленного было диалога феноменологии, фундаментальной онтологии, персонализма, герменевтики, экзистенциализма с духовными практиками Востока, с аль-Фараби и Абаем. Новая ситуация в культуре – ситуация информационного общества и коммуникативных технологий, эпоха Интернета, мобильной телефонии и нанотехнологий.

В неклассическом дискурсе восстанавливался контекст человек-мир и речь шла о человеке как существе, устремленном к высшему началу, трансценденции, духовной реальности. Сегодня онтологический расклад совершенно иной. Голоса трансценденции словно умолкают. Более того, присутствие земной реальности становится сомнительным. Человек отторгается и от этой реальности, и от трансценденции, отказываясь от глубины (высоты?) и перебираясь «на поверхность» («Нам нужна музыка поверхности» – Жан Лиотар). Никакой изначальности, укорененности, почвенности. Между человеком и реальностью втискивается множество посредников, «следов», так что реальность остается где-то в зыбкой туманности.

Яснее всех объясняет такую «миграцию» Жак Деррида в работе «О грамматологии» на примере радикального изменения в культуре функций языка. В западном дискурсе язык всегда играл роль служебную, партикулярную, подсобную, будучи лишь формой выражения мысли, что было связано с особенностями фонетического письма, всегда предполагающего «присутствие» субъекта. Но в век, когда формируется множество информационных языковых практик, не связанных с присутствием человека, язык обнаруживает свою онтологическую независимость. Это есть инфляция, тотальная девальвация логики знака, когда означающее дерзко отщепляется от означаемого, завоевывает свободу и начинает циркулировать по поверхности, вступая в неожиданные связи с такими же освобожденными от рабской зависимости означающими – симулякрами.

Девальвация логики знака, демонстрируемая языком, есть тотальная девальвация репрезентативности как основной характеристики и классики, и неклассики: когда что-то одно, вторичное представляет другое, первичное: идея и ее бледные копии; сущность и явление; внутреннее и внешнее, душа и тело. Это – система, где «продуцируется логоцентрическая метафи-

зика, демонстрирующая смысл бытия как присутствия».[1] Деконструкция касается, прежде всего, ключевой оппозиции «предельно означаемое-означающее», т. е. отвергает теологичность дискурса культуры: отныне нет селекции, иерархии, превосходства, нет права на окончательное и преимущественное решение.

Жиль Делез поясняет сказанное в «Логике смысла», особенно подробно разъясняя термин «симулякр»: знак, оторванный от означающего, вернее, знак знака в n-степени. Делез апеллирует не только к стоиком и киникам, по его мнению, прямым предшественникам постмодернистов, но и к самому Платону. Теория Платона, конечно же, построена согласно принципу репрезентации: идея и ее копия. Но Платон уже уловил возможность другого отношения: разрыва копии с оригиналом и установления контактов со следующей копией. Копия копии и есть симулякр, утративший связь с оригиналом и предполагающий бесконечный ряд отношений с такими же отщепенцами.

Платона настораживает такая возможность, и он настаивает на сохранении первого, изначального отношения. «Суть дела в том, чтобы обеспечить победу копии над симулякром, подавить его, загнать на самое дно и не давать ему выйти на поверхность, чтобы всюду «совать свой нос». Века и тысячелетия истории прошли, послушно выполняя волю Платона. Сегодня, в эпоху глобализации, симулякры мстят ему, вытеснив и подавив первую копию, т. е. конститутивную структуру репрезентации, первичного начала, корня. Полная беспочвенность, пляска симулякров, свободно вступающих в новые комбинации и ансамбли, чтобы поспешить прочь к другим соотношениям. «Симулякр и копия различны по природе… копия – это образ, наделенный сходством, тогда как симулякр – образ, лишенный сходства».

Но именно на поверхности, уверяет постмодернист, появляется возможность различия. Вопреки пресловутому гегелевскому синтезу, где тождество триумвировало над противоположностями, «две детерминации сближаются через их дифференцию, дистанцию». «Каждая точка жизни есть другой город. Города едины только через дистанцию и резонируют только через дивергенцию их серий, их домов и их улиц».

Постмодернисты констатируют, стало быть, появление новой онтологии, опять-таки созданной в течение тысячелетий самим человеком: конец репрезентативности, деконструкция двумерной структры метафизики, множество свободно мигрирующих симулякров. Они настаивают на демократичности подобного дискурса: единство подразумевает различие, осуществляется только через дивергенцию, дистанцию. И это – одно из важных открытий, отвечающих потребностям нынешней эпохи, где единство возможно только через признание и наращивание различий.

Взамен традиционной метафоры «дерева», характеризующей культуру (единый корень – метафизика, ствол – физика, ветви – все остальное науки – Декарт) постмодернисты обращаются к метафоре «ризома» – способ бытия растений типа ландышевых, у которых нет единого корня, но зато есть «корневище», множество корешков, связанных поперечными, перекрестными отношениями – намеками (Делез, Гваттари).

[1] *Делез Ж.* Логика смысла. – М.: Раритет; Екатеринбург: Деловая книга, 1998. – С. 335.

Не анализируя детально концепты этих философов (за них «отчитается» в дальнейшем ныне самый известный из их плеяды – философ и социолог Жан Бодрийяр), предварительно скажем только: постмодернизм, констатируя происходящие онтологические и антропологические метаморфозы («Мы превратились в симулякр» – Делез), не осознает, что органическая, сущностная связь человека с реальностью и, тем более, с трансценденцией, не может быть прервана переселением в виртуальные миры, иначе он перестанет быть человеком. Интернет-порталы – только еще одна возможность, не обедняющая а, напротив, обогащающая человека: появление множества идеальных миров (Гуссерль, Деррида), фантастических возможностей, но только при условии сохранения сущностного – неразрывной связи с трансценденцией, что только и одаривает истиной и смыслом бытия. И возможность различий – индивидуальностей, этносов, культур, жизненных практик, появляется не на поверхности, а лишь потому, что божественная любовь осуществляется во многих индивидуальных, неповторимых духовных актах. И мир структуируется не «собиранием» различного в единство, а, скорее, различением единого. Бог и человек, жизнь и смерть – вот что, по истине, в глубине души, волнует каждого, не желающего превращаться в симулякр, тоскующего по своему дому, отчизне, ждущего с трепетом встречи с Всевышним.

Мы рассмотрим, какие идеи постмодернистов можно принять и в чем заключаются их просчеты. Затем обратимся к концепциями французского мыслителя Мориса Мерло-Понти испанского экзистенциалиста Хосе Ортеги-и-Гасета и немецкого философа Бргена Хабермаса. Они начертали пути перехода от постмодернизма к интегральной философии, которая восстанавливает присущие Востоку «контакты с бытием» и ориентируется на взаимопонимание и духовное согласие всех тех, кто живет на планете Земля.

Итак, динамику философских дискурсов современного Запада можно представить как переход от классической парадигмы к неклассической, открывающей возможности диалога с Востоком. Затем следует поворот к постнеклассической эпохе постмодерна, где мотивы Востока перестают звучать. И, наконец, – весть о после-постмодерне, о возвращении предельного интереса к Бытию и смыслу Бытия и, следовательно, к диалогу западного и восточного миропонимания. В первом томе мы проследили за первой трансформацией: от классической модели философии к неклассической. Во втором предстоит последовать за новыми поворотами – от неклассической к постнеклассической (постмодерн) и далее – к после-постмодерну, отвечающему духу времени.

Глава 1. ФИЛОСОФИЯ ЯЗЫКА И ПРОБЛЕМЫ ВЗАИМОПОНИМАНИЯ

Современный мир называют «большой деревней» – так тесно и прочно связаны сегодня все страны и народы. Нет уже локальных, местных успехов. Нет локальных, местных кризисов. Все, что происходит в какой-то точке земного шара, немедленно отзывается эхом во всех других его уголках. Это называется научным термином «глобализация». Но единство мира сегодня имеет особое качество. Это – единство не за счет стирания различий в традициях, обычаях, верованиях, а, наоборот – только за счет развития и проявления особенностей и различий народов, культур, религий, индивидов. Толерантность, т. е. уважение к образу жизни и системе ценностей, не совпадающих с нашими собственными, создает возможности диалога культур и цивилизаций, а диалог ведет к взаимопониманию и духовному согласию.

Эти проблемы активно обсуждаются в современной восточно-западной философии. Прежде всего, в аналитической философии. В своем первоначальном варианте она принадлежала классической эпохе и старалась разрешить философские проблемы, анализируя научный язык и обнаруживая в нем ошибки. Но в дальнейшем аналитическая философия занялась изучением повседневного языка человеческого общения, признав, что язык в многообразии его форм и есть подлинная среда взаимопонимания.

Второе направление – современная философская герменевтика. Это – учение о сущности, задачах и формах понимания и взаимопонимания, его структуре и условиях осуществления. Если классическая философия стремилась к объяснению поставленных проблем, то герменевтика, обращаясь к опыту Востока, настаивает на преимуществах не объяснения, а понимания, включающего не только разум, но и сердце человека.

Третье направление – структурализм. Его главная задача – обнаружить свойственные всем культурам и народам общие структуры ментальности, доказать, что логика не исчерпывается логической моделью западного человека. Есть и другие, не менее значимые для культуры типы мышления, представленные в мифах и ритуалах. Эта идея сближения, диалога так называемого «первобытного» мышления и логики современного человека позволяет говорить о повороте структурализма к Востоку.

Языковые игры. Аналитическая философия Людвига Витгенштейна

Сделаем небольшое пред-уведомление. В этом разделе мы обнаружим появление в культуре и, соответственно, в философии такого персонажа, как язык. Прежде выполняющий служебные функции, он начинает претендовать на лидерство. Лингвистика из рядовой дисциплины становится метадисциплиной, прорастая в философию и требуя перекодирования философских конструктов в терминах науки о языке.

Почему выявилась такая экспансия языка и как она стала возможной? И что ожидает человека, обнаружившего мощь «языковой реальности»? Об этом размышляют аналитическая философия, герменевтика, структурализм, постмодернизм. Процесс лингвистической революции связан с невиданной философской авантюрой Запада, обозначившей философскую границу между неклассикой и постмодерном. Одни называют такой границей 1968 г. – выступления «новых левых», другие датируют постмодернизм как «время после Освенцима». Классика и неклассика рисуются постмодернизмом одной краской: то была эпоха больших социальных проектов и больших жестов утешения. Постмодернизм переходит в совершенно другое измерение, несопоставимое с модерном. Впрочем, говорить об этом пока преждевременно. Начнем с аналитической философии, с творчества ее самого яркого представителя, Людвига Витгенштейна.

Многообразие философских голосов современности было бы неполным без упоминания такой несоизмеримой с феноменологией, экзистенциализмом, персонализмом традиции, как аналитическая философия, сформировавшая стиль философского мышления, прежде всего, англо-американского ареала: Англия, Америка, Канада, а в последнее время – Норвегия, Швеция, Израиль, Нидерланды. Быть философом в этих странах – значит безусловно быть аналитиком, и международные интеллектуальные контакты поддерживаются именно на почве аналитической философии. Это – громадный массив литературы, концепций, идей, имен, о которых мы здесь говорить не будем. Обозначим только суть аналитической философии. Ее вдохновителем был, по общему признанию, Бертран Рассел. Он приложил все усилия к поискам неделимых «логических атомов», надеясь в итоге создать непротиворечивую научную и философскую теорию. Ключевые идеи аналитической философии были высказаны его учеником Людвигом Витгенштейном и им же изнутри опровергнуты. В настоящее время аналитическая философия, модифицируясь, укрепляет свои позиции. Формируются такие дисциплины, как «аналитический прагматизм», «аналитическая феноменология», «аналитическая религиозная философия» и даже «аналитический марксизм».

Мы представим аналитическую философию в лице Витгенштейна, чтобы вместе с ним выявить ее сквозные идеи и, в то же время, показать их ограниченность. Аналитическая философия совершает «лингвистический поворот» на свой лад. Собственно, она есть исключительно философия языка. Поскольку первичным способом коммуникации и выражения является именно язык, и этот уровень «опережает» и определяет уровень «понятий» и «категорий», внимание философа должно переключиться на «языковой слой опыта». Именно на уровне языка следует искать причины понятийных парадоксов и неразрешимых трудностей. С помощью анализа языка можно разделаться с «псевдопроблемами» философии. Считая язык «первичным слоем опыта», аналитическая философия выразила ключевую идею эпохи: отказ от замыкания языка в круге служебных, вторичных форм. Но подобный «лингвистический поворот» был совершен с диаметрально противоположных позиций, нежели то сделали герменевтика и позднее постструктурализм – с позиций науки. Неклассический философский дискурс, как мы уже поняли, формировался в перспективе беспрецедентной критики европейского рационализ-

ма («Мы живем и умираем рационально». – *Маркузе*). Трансформация типа рациональности, интенсивные поиски диалога с Востоком, проекты фундаментальной онтологии, воссоздающей целостное отношение человек-мир... Науке в этом ансамбле пришлось потесниться. Она уже не могла играть прежнюю роль строгой наставницы и ригористичной наперсницы по отношению к другим формам культуры, в том числе, философии.

Тирания научного рассудка была окончательно сломлена трагическим опытом Освенцима. Отныне наука должна была осознать свою несамостоятельность, признать, что она должна руководствоваться духовно-нравственными принципами, иначе Освенцим неизбежен. Это понимание изменило и тип, и стиль философствования, и сам образ философа. Аналитическая философия оставалась, однако, упрямым «анклавом», старательно оберегающим приоритет науки и научных методов, причем, в их классическом, а не постмодернистском понимании. Анализ языка с этих позиций – анализ языка науки, более совершенного и строгого, чем естественный язык, перегруженный «прагматикой», т. е. сиюминутными интересами, страстями, любовью и ненавистью. И соответственно, такой анализ предполагает специальные научные методы. С этих позиций, философия типа феноменологии, герменевтики, экзистенциализма не отвечает критериям и канонам научной рациональности и потому объявляется «спекулятивной», «безответственной». Аналитическую философию словно не затронули страдания и боль, жажда духовного обновления в союзе с Востоком, онтологическая трансформация и принцип нетождественности человеческой реальности. Фатальная «глухота» к человеческим проблемам, упорное стремление «уединиться» в пространстве чистых логических и языковых конструкций – не есть ли это попросту бегство, попытка скрыться от треволнений мира под «надежным» крылом науки? Но, в то же время, аналитики в своей изоляции от историко-культурной реальности сумели добиться многого в плане разработки логики науки. Их подход к языку позволяет более ясно представить смысл «лингвистической революции», совершенной теми, кто осуществлял деконструкцию западной традиции.

Витгенштейн все еще признается хрестоматийной, академической фигурой аналитической философии, позитивистской и сциентистской по своему духу. Традиция эта была заложена своеобразным толкованием «Логико-философского трактата» членами Венского кружка. «Трактат» был посвящен учителю Витгенштейна, Бертрану Расселу, но предисловие Рассела обнаружило его полное непонимание усилий ученика. В результате Витгенштейн отказался публиковать свой труд, отдал его Расселу и на долгое время распрощался с философией. «Клеймо» позитивиста накрепко пристало к Витгенштейну и напрасной, казалось, была его совершенно непозитивистская жизнь, философские предпочтения и философская биография. Неординарная, яркая, самобытная личность, он шел своим путем, совершая выбор за выбором, утверждая свою личностность в каждом неожиданном (для других, но не для него) поступке.

Отказавшись от доли наследства (его отец – основатель сталелитейной промышленности Австрии) в пользу братьев и сестер, а также некоторых деятелей культуры, он предпочел самостоятельно зарабатывать на жизнь

(садовник, учитель, архитектор, профессор философии). Он добровольно ушел на фронт в годы Первой мировой войны (в солдатском ранце хранился недописанный «Трактат»), а в годы Второй мировой работал санитаром, уже будучи профессором. В середине тридцатых он всерьез собирался переехать в Советский Союз: учил русский, договаривался с советским послом. Он распоряжался своей жизнью наперекор общепринятым мнениям и здравому смыслу, совсем не по-«научному», вне законов рациональности и строго-придирчивой логики. Кто из упрямых сторонников Витгенштейна-позитивиста уловил прерывистую, напряженно-страстную мелодию его жизни? Кто услышал его признание: «В мире нет ничего более удивительного, чем подлинные проблемы философии»?.[1]

Но если Витгенштейн не был аналитическим философом, кем же он тогда был? Весьма многозначительный вопрос, обнажающий суть нашего постсоветского философского мышления: обязательно классифицировать, непременно снабжать философской «биркой», заботливо распределять по философским школам, неважно, что «материал» сопротивляется, бунтует, что ему тесно в уготовленных рамках. Конечно, философские школы – характерная особенность бытования философии во все времена. Но навязчивая идея не упустить ни одного крупного мыслителя, обязательно «уловить» его в сети определенных схем, терминов, направлений, вряд ли способствует действительному пониманию философского творчества. Витгенштейн вообще считал всякое философское сообщение бессмысленным. Оно есть совместный творческий акт, совместное действие и потому все, чему он сам мог научить – это философский метод.

Чтобы читать Витгенштейна, надо сначала забыть то, что о нем говорили и писали, пройти своеобразное сократовское очищение – иначе «майевтика» будет невозможной. А Витгенштейн считал свои мысли «изюминками», из которых кекса не испечешь. Он ждет от читателя ответных усилий, совместного изготовления кекса. Известная исследовательница творчества Витгенштейна, инициатор издания его двухтомного собрания сочинений и автор предисловия М.С. Козлова откровенно пишет, что в своей ранней книге «Философия и язык» она придерживалась традиционного взгляда относительно «философской национальности» Витгенштейна. Однако изменение философской ситуации, интенсивный творческий поиск преобразил для нее облик австрийского мыслителя. Хотя идеи Витгенштейна действительно стали лейтмотивом двух направлений аналитической философии – логического позитивизма и лингвистического анализа – его концепция не исчерпывается указанными идеями, а выходит за их рамки, являясь совершенно исключительным философским учением, вне каких-либо закрепляющих ее название терминов.

Витгенштейн разрушает стереотип мыслителя сциентистского толка, специалиста по логике и методологии науки, враждебно относящегося к философии. Создается совершенно другой тип личности – сомневающий-

[1] *Wittgenstein L.* Letters to Russell, Keynes and Moore. – Oxford, 1974. – P. 14. См. также: *Витгенштейн Л.* Избр. работы. – М.: Территория будущего, 2005; *Витгенштейн Л.* Культура и ценность. О достоверности. – М.: Аст, Астрель, 2010.

ся, тонко чувствующий музыку и поэзию, всю жизнь открывающий высшую нравственную истину, выбирающий единственно ему предназначенную трудную дорогу. «Подтягивание взглядов Витгенштейна к логическому позитивизму представляется ошибочным и дезориентирующим»[1], – утверждает сегодня М.С. Козлова, приглашая к непредвзятому, открытому прочтению его непростых текстов. Сама она напряженно работает над монографией, посвященной творчеству великого мыслителя, где Витгенштейн предстанет соратником Ницше, Кьеркегора, постмодернистов.

Обозначив контурно философский портрет Витгенштейна, постараемся прояснить его более детально.

Людвиг Витгенштейн был человеком скромным и совестливым. Редко, очень редко гению присуща скромность. Обычно это – удел нищих духом. Витгенштейн так и не смог назвать себя философом. Уже в поздних размышлениях он пишет: «Если бы мои заметки прочел философ, т. е. человек, мыслящий самостоятельно...». Скромность, видимо, была причиной того, что при жизни было опубликовано только одно его сочинение – «Логико-философский трактат». Все остальные – посмертно. В 1953 г. – «Философские исследования», в 1956 – «Заметки по основаниям математики», в 1958 – «Голубая и коричневая книги», в 1961 – «Записные книжки 1914–1916 гг.». Но и опубликованный при жизни «Трактат», вызвавший интенсивное философское брожение, особенно в умах приверженцев Венского кружка, был долгое время известен лишь узкому кругу профессионалов. Еще в 1928 г. Рудольф Карнап сетовал: «К сожалению, это сочинение остается почти неизвестным». А в Антологии английских философских статей 1951 г. – год смерти Витгенштейна – его имя даже не упоминается.

Зато конец XX и начало XXI в. отмечены всевозрастающим интересом к творчеству австрийского мыслителя, которого называют величайшим философом, «Юмом XX века» (высочайшая похвала в устах английских историков философии). Публикуются не только его труды, но и множится литература о нем: книга его ученицы Энскомб, работы Стениуса, монография Маслова. Создано Международное общество Витгенштейна в Вене, регулярно проводятся всемирные конгрессы. Философ не стяжал при жизни славы мэтра. Его не окружала газетная братия, не преследовала толпа дотошных репортеров. Ему не была уготована судьба пророка. И все же медленно, без шума, но весьма настойчиво и упорно вошел он в современную культуру, так что без его имени она теперь была бы уже неполной.

Витгенштейн, как мы уже сказали, считается родоначальником двух ветвей аналитической философии, наиболее значимой в англо-американском мире: логического позитивизма и лингвистического анализа. И он же, как никто другой, выявил уязвимые места этого типа философствования и нашел в себе силы открыть совершенно иные берега и перспективы. Совестливость Витгенштейна определила жизненный рисунок, перипетии его судьбы, а значит, и философии. Он начинает с математики, слушая в Кембридже лекции Рассела по философии математики. И под влиянием

[1] *Козлова М.С.* философские искания Л. Витгенштейна // Витгенштейн Л. Собр. соч. в 2-х томах. – Т. 1. – М., 1994. XXIV.

большого мыслителя, но уже порождая собственные оригинальные идеи, пишет «Трактат». Первая мировая война не смогла прервать его занятий. Витгенштейн – на фронте, но рукопись с ним. Витгенштейн – в итальянском плену, но не расстается с рукописью. Только его тогдашней философской позицией объясняется тот удивительный факт, что в самой книге, в ее тексте, не осталось следов войны и не слышится грохота снарядов.[1] Опубликовав книгу, он переживает кризис, теряет интерес к философии и начинает учительствовать. Сначала – в Вене, потом – в деревнях Австрии. Но и эта деятельность его не удовлетворяет. Он становится садовником в монастыре, строит дом для своей сестры, занимается скульптурой.

В душе он остается философом. Нужен только повод... И таким поводом оказалась лекция математика Брауэра по основаниям математики в Вене, в марте 1928 года. Один из друзей философа, который провел с ним вечер в кафе после лекции, вспоминает: «Этот вечер знаменует возвращение Витгенштейна к глубоким философским интересам и занятиям». Витгенштейн защищает диссертацию по философии математики в Кембридже и всю остальную жизнь проводит в Англии – читает сначала лекции по философии математики в Тринити колледже, а затем сменяет Дж. Мура в должности заведующего кафедрой философии в Кембридже. Но и в чопорной Англии он не подчиняется строгим правилам и обычаям. В 1936 г. он несколько месяцев живет в горной хижине в Норвегии, позже – в рыбацком поселке на берегу океана. Размеренный образ жизни университетского профессора прорывается полосами иного бытия, близкого к природе и простым людям.

Совестливость Витгенштейна не позволила ему спокойно продолжать чтение лекций во время Второй мировой войны. Известный ученый, профессор, уже немолодой человек, он устраивается санитаром в госпитале Лондона, а позднее работает в медицинской лаборатории в Ньюкасле. Жизнь его оказалась пестрой и многоцветной по внешним событиям и, в то же время, глубокой и насыщенной в плане духовных исканий. Он испытал и испробовал многое – пресное и однообразное его тяготило, отталкивало.

Возвращение к философии было сопряжено с внутренней борьбой, самокритикой, сомнениями. Теперь уже нет прежнего четкого и уверенного тона, позы всезнающего наставника. Перелом наступил под влиянием разговоров и обсуждений «Трактата» с его активными читателями, молодыми друзьями Витгенштейна – математиком Франком Рамсеем и экономистом Пьером Сраффа, о чем сам мыслитель пишет в предисловии к главной работе второго периода, «Философским исследованиям». После этих дискуссий, признается философ, он чувствует себя деревом, у которого обрубили ветви. Главный пункт критики – игнорирование автором «Трактата» прагматического аспекта языка, психологических мотивов, связанных с общением и коммуникацией. Отсюда начинается путь Витгенштейна к самому себе, к открытию богатейшего языкового мира с гаммой оттенков и сетью языковых игр. Существенные изменения произошли уже к 1933 г. Он читает два курса лекций, вошедших затем в «Голубую и коричневую книги», приступает к «Философским исследованиям». На первое место теперь выдвигается прагматический аспект языка, полностью

[1] См. *Витгенштейн Л.* Тайные дневники 1914-1916 гг. // Логос. – 2004, – № 3–4.

исключенный из рассмотрения в «Логико-философском трактате». «Акцент на употреблении языка в множестве конкретных ситуаций ведет к подчеркиванию его функционального разнообразия и пестроты».[1] В 1947 г. Витгенштейн оставляет чтение лекций и полностью посвящает себя раздумьям и рукописям, так и не завершив, однако, последнего сочинения. Смерть, как всегда, пришла невовремя, не позволив досказать, дописать, дожить.

Для Витгенштейна, как мы уже отметили, была заботливо изготовлена табличка, безапелляционно сообщающая его «философский адрес»: один из родоначальников аналитической философии, точнее – неопозитивизма или логического позитивизма, оказавшего большое влияние на идеи Венского кружка, объединившего логических позитивистов Шлика, Рассела, Карнапа. Но внимательное прочтение первого сочинения Витгенштейна «Логико-философского трактата» и непредвзятое знакомство с его «Дневниками», «Лекциями по этике», «Философскими исследованиями» и последним трудом «О достоверности» перечеркивает установленные традицией философские адреса. Неопозитивист? Аналитик? Преследователь метафизики? Все характеристики условны, сомнительны и более того – ошибочны. Наберемся смелости для утверждения противоположного тезиса: Витгенштейн, причисляемый к родоначальникам логического позитивизма, – один из тех отважных первооткрывателей в западной культуре, кто осознал радикальный перелом в ее основаниях и выразил резко антипозитивистские идеи.

Начиная с Платона, абсолютной ценностью в культуре Запада признавалось вечное, несомненное, абсолютное, безусловное, тогда как случайное и изменчивое не удостаивалось философского взгляда. Западная культура стремилась найти прочные основания, фундамент знания, не подверженный эрозии сомнения, устойчивый и непоколебимый. И античные скептики стояли на тех же позициях: они искали безусловного знания, но, обнаружив, что регресс в бесконечность невозможно остановить (каждая доказанная истина требует доказательства, но это приводимое доказательство, в свою очередь, должно быть обосновано и т. д.), они нашли выход в воздержании от суждения. Ту же позицию разделяет и Декарт, в новое время вернувшийся к старой проблеме обоснования. Знание должно быть надежным, выверенным, очищенным от любого намека сомнения и недостоверности. И Декарт находит такое основание... в самом сомнении. Все положения науки и философии, все наши мнения, все привычные представления можно подвергнуть сомнению, кроме одного: самого факта сомнения. Так сомнение, как это ни парадоксально, становится оправданием знания, освобожденного от всякого сомнения и неуверенности. Проблема обоснования, поиски надежных, устойчивых берегов культуры, недоступных волнам сомнения, не прекращаются вплоть до XX столетия. «Последним из могикан» был Гуссерль, безуспешно пытавшийся отыскать надежную опору в глубинах человеческого сознания. Так что же, скептицизм – необорим?

Потребовался совершенно иной культурный опыт, чтобы повернуть вопрос, поставить его совершенно по-другому, не преодолевая скептицизм,

[1] *Козлова М.С.* Философия и язык. – М., 1972. – С. 161; см. также: *Витгенштейн Л.* Заметки по философии психологии. – М., 2001.

преодолеть его. Нет смысла искать прочные основы знания, ибо таковых попросту не существует, – утверждает Витгенштейн. Участь и судьба человека – постоянно плыть на плоту, покачиваясь, рискуя быть опрокинутым и захлестнутым. Нет у человека и не может быть знания абсолютного, сияющего светом непререкаемости и достоверности. Человек обречен на то, чтобы постоянно искать, приближаясь, удаляться, и, удаляясь, обретать. Только Бог есть истинный мудрец, владеющий абсолютным Знанием. Философы же – любители мудрости: «человеку во все времена, даже если он многое знает, умеет, суждено жить, действовать, принимать ответственные решения на границе знания и незнания... на ключевые «вселенские» вопросы, столь волнующие людей и находящиеся в поле внимания философов, в принципе нельзя дать достоверные, исчерпывающие, надежные ответы».[1] Одним из первых, кто осознал столь неутешительный для западного человека вывод, и был Людвиг Витгенштейн. Вывод, несомненно, антипозитивистский, направленный против всякого редукционизма, в том числе, логического, признающий неизбежность пребывания человека на почве зыбкой, неустойчивой, подверженной толчкам сомнения и неуверенности.

Первый труд Витгенштейна «Логико-философский трактат» кажется далеким от подобной постановки проблемы. Принято различать «раннего» и «позднего» Витгенштейна. Если в первом сочинении он, явно под влиянием Рассела, высказывает идеи, послужившие началом логического позитивизма, то уже в 30-е г. взгляды его меняются, и он формулирует понятие «языковых игр», – логическая составляющая признается теперь только одной из таких игр. Еще позже Витгенштейн высказывает ряд положений, мыслей о сущности знания, о природе сомнения, убеждения, уверенности, о том, что такое достоверность, формулирует свои тезисы, недвусмысленно размывающие твердые основания – уже вслед за крамольной идеей о языковых играх.

Конечно, в таком различении «раннего» и «позднего» Витгенштейна есть свой резон, поскольку выделяются этапы становления творческой эволюции мыслителя. Но непродуктивным представляется резкое противопоставление двух этапов. Действительно, в «Логико-философском трактате» легче всего принять Витгенштейна за правоверного позитивиста. Но, как мы убедимся ниже, уже здесь заложены мины замедленного действия под программу логического позитивизма, уже здесь проглядывают контуры будущих утверждений о «языковых играх» и отсутствии устойчивых начал человеческой культуры. Отношение самого Витгенштейна к своему первому сочинению тоже менялось. Он трудился над рукописью более семи лет. Она была ему дорога, как любимый ребенок. И он был полон горделивой уверенности: создано гениальное творение. Когда в 1920 году он отказался от публикации книги из-за неприятно поразившего его предисловия учителя, прославленного философа Рассела, не понявшего сути им сказанного, он утешал себя мыслями, что для «Критики чистого разума» Канта было неважно, когда ее издали – годом раньше или позже. То же можно сказать и о его детище. Но много лет спустя, ясно осознав ограниченность своей юношеской концепции, Витгенштейн начал относиться к «Трактату» довольно

[1] *Витгенштейн Л.* О достоверности // Вопросы философии. – 1991. – № 2.

критически – повзрослевшие мужи часто снисходительно взирают на плоды своих юношеских бдений.

«Трактат», однако, не заслуживает подобной снисходительности. Он остается главным произведением Витгенштейна, в котором небрежной, щедрой рукой рассыпаны действительно драгоценные мысли, услышанные во многих уголках мира людьми несхожими и, казалось бы, далекими – от американца Уильяма Джемса до немца Теодора Адорно и француза Жан-Франсуа Лиотара. Надо полагать, что «Трактат» скрывает еще множество тайн и не обнаруженных исследователями идей. Объясняется это во многом своеобразной манерой письма, стилем философствования. «Эту книгу, пожалуй, поймет лишь тот, кто уже сам продумывал мысли, выраженные в ней, или весьма похожие. Следовательно, эта книга – не учебник. Ее цель будет достигнута, если хотя бы одному из тех, кто прочтет ее с пониманием, она доставит удовольствие», – так весьма энергично и самоуверенно начинается «Трактат».

Витгенштейн чеканит свои аксиомы (афоризмы?) без доказательств, разъяснений, расшаркиваний перед читателем. Не ясно? Двусмысленно? Никаких остановок, уступок. Книга идет дальше, все тем же уверенным шагом, все с тем же боевым настроением. «Я не стремился... избавить других от усилий мысли. Но побудить, если это возможно, к самостоятельному мышлению».[1] И в одном из писем к своему издателю: «Моя работа состоит из двух частей: той, что представлена здесь, плюс все то, что я не написал. И именно эта вторая часть является наиболее важной».[2] «Трактат» есть собрание аксиом, но только по форме. По сути же это – вовсе не аксиомы, а загадки, даже кроссворды, требующие тщательной расшифровки, изобретательного толкования, неоднозначной интерпретации. Витгенштейн страдал от того, что так мало доступен, но ведь недоступность была уже предзаложена в форме странного произведения, скрывающего под аксиоматической оболочкой сухого математического труда загадочные и скользкие, словно змеи, мысли.

Его вдохновляла идея, блеснувшая в свое время в уме Декарта: самое совершенное знание – математическое, ясное, отчетливое, доказательное. Нельзя ли весь корпус человеческого знания «подтянуть» до уровня математики, придать ему тот же статус всеобщности и необходимости? Математическая логика, размышляет Витгенштейн, – особый язык знаков, причем в этом языке скрыта структура мира, его онтология. Знаковая система и система фактов должны иметь общую форму, иначе между ними не будет никакой связи. Почему, к примеру, симфония, море звуков, может быть укрощена и закодирована в нотных знаках партитуры? Почему линии записи на грампластинке воспроизводят музыкальную форму? Только потому, что между знаками и фактами, какими бы чуждыми они ни казались с первого взгляда, имеется глубокое внутреннее сходство. Кажется, что предложение, напечатанное на бумаге, не является образом действительности, как и ноты – образом музыки. Но они имеют общую логическую структуру. «В том, что есть общее правило, благодаря которому музыкант может извлекать из

[1] *Витгенштейн Л.* О достоверности // Вопросы философии. – 1991. – № 2. – С. 66.

[2] *Wittgenstein L.* Prototractatus. – Ithaca, 1971. – P. 16.

партитуры симфонию, благодаря которому можно воспроизводить симфонию из линий на граммофонной пластинке и – по первому требованию – снова воспроизвести партитуру, – в этом заключается внутреннее сходство этих, казалось бы, совершенно различных явлений».[1]

Более того, знаковая система, язык в этом соотношении представляет сторону не пассивно отображающую, но активную, деятельную. «Предложение конструирует мир с помощью логических строительных лесов».[2] В подобном повороте мысли можно усмотреть влияние Канта. Об этом уверенно пишет М.С. Козлова: «По сути же – не по форме – Витгенштейн... во многом, вольно или невольно, двигался по пути, предложенному Кантом».[3] Но не будем столь категоричными. Тем более, автор «Трактата» предупреждает, что не хочет «судить о том, в какой мере его усилия совпадают с усилиями других философов... мне совершенно безразлично, думал ли до меня кто-либо другой о том, о чем думал я».[4] Может быть, Витгенштейн и близок Канту в своем утверждении активности познающего субъекта, однако его постановка проблемы, как мы убедимся, во многом оригинальна и набрасывает контуры иных философских стратегий.

Витгенштейн эпохи «Трактата» считает, что естественный язык перегружен прагматикой. Его логическая структура затемняется настроениями: печалью, радостью, любовью и ненавистью, искажающими чистые, строгие отношения знаков. «Язык переодевает мысли. И при том так, что по внешней форме этой одежды нельзя заключить о форме переодетой мысли, ибо внешняя форма одежды образуется совсем не для того, чтобы обнаружить форму тела».[5] А что если постараться освободиться от прагматики? В естественном языке это невозможно. Но в постулируемом идеальном языке такой независимости можно добиться. И каждый язык будет выполнять свою функцию, приближаясь к логически совершенному языку (позже Витгенштейн введет понятие «языковых игр», т. е. языка в действии, в применении, в ситуации, определяемой настроениями людей, и будет считать «чистый язык» безжизненной окаменелостью).

Совершенный язык, по мнению автора «Трактата», – наиболее продуманное конструирование мира, его онтологии, атомарной структуры, соответствующей элементарным предложениям языка. Через язык – ясный, логически отточенный, философия может разрешить онтологические проблемы. «Вся философия есть «критика языка». Философия должна прояснить и строго разграничить мысли, которые без этого являются как бы темными и расплывчатыми».[6] И еще: «Большинство предложений и вопросов, высказанных по поводу философских проблем, не ложны, а бессмысленны. Поэтому мы вообще не можем отвечать на такого рода вопросы, мы можем только установить их бессмысленность. Большинство вопросов и предло-

[1] *Витгенштейн Л.* Логико-философский трактат. – М., 1958. – С. 45.

[2] Там же. – С. 46.

[3] *Козлова М.* Вопросы философии. 1991, – № 2. – С. 60; См. также: *Бибихин В.В.* Витгенштейн: смена аспекта. – М.: Институт философии, теологии и истории Св. Фомы Аквинского, 2005.

[4] *Витгенштейн Л.* Логико-философский трактат. – С. 29.

[5] Там же. – С. 44.

[6] Там же. – С. 50.

жений философов вытекает из того, что мы не понимаем логики нашего языка».[1]

В «Трактате» формулируется позиция, опровергающая точку зрения Ницше: надо изгнать все метафорическое как недостойное языка мысли, подчистить его и вымуштровать. Все расслабляющее, двусмысленное, испещренное намеками должно быть вычеркнуто. Это и есть программа будущей аналитической философии, распавшейся на два направления: анализ логического языка и анализ естественного, разговорного языка. Философия понимается в таком контексте в виде заботливой гувернантки, которая печется о чистоте высказываний и правильном произношении своих подопечных. Логически переформулированные, ее положения оказываются псевдопроблемами, а сама она – Дон Кихотом, сражавшимся с ветряными мельницами. Она должна вскрыть тщетность своих усилий, обнаружить бессмысленность собственных занятий.

Значит, позитивизм? Теперь уже логический? Но Витгенштейн не был бы столь великим, загадочным и все еще притягательным, если бы высказывался столь однозначно. Да, логически идеальный язык, к которому и следует приблизить наш разговорный, естественный – наиболее совершенный конструктор мира. Но и наиболее бездарный, бесталанный, бессильный, – признает автор «Трактата». Вне его компетенции, досягаемости остается самое главное, сокровенное, то, что Витгенштейн называет мистическим – этика, эстетика, человеческие ценности. Они не высказываются на «чистом» языке. Они остаются невыразимыми. Их можно только «показать», но не выразить словами. «Ясно, что этика не может быть высказана».[2] «То, что может быть показано, не может быть сказано».[3] Это – наиболее загадочные аксиомы «Трактата». И не второстепенные, а ключевые. Перефразированные, они и открывают, и заключают книгу, вычеканиваясь в рефрен. «То, что вообще может быть сказано, может быть сказано ясно, а о чем невозможно говорить, о том следует молчать», – говорится в первых строках книги.

Этот рефрен вносит ясность в авторское понимание философии. «Она должна ставить границу мыслимому и тем самым немыслимому».[4] Она определяет, стало быть, границы не мышлению, а его выражению в языке: «чтобы поставить границу мышлению, мы должны были бы мыслить обе стороны этой границы (следовательно, мы должны были бы быть способными мыслить то, что не может быть мыслимо)».[5] «Правильным методом философии был бы следующий: не говорить ничего, кроме того, что может быть сказано, – следовательно, кроме предложений естествознания, т. е. того, что не имеет ничего общего с философией».[6] Философия должна стать своим собственным палачом.

Автор «Трактата», одержимый идеей логически совершенного языка, не может скрыть его явной ущербности: за пределами конструирующей де-

[1] *Витгенштейн Л.* Логико-философский трактат. – С. 44.
[2] Там же. – С. 95.
[3] Там же. – С. 51.
[4] Там же. – С. 50.
[5] Там же. – С. 29.
[6] Там же. – С. 97.

ятельности такого языка остаются философия, этика, эстетика, подлинный мир человека. О нем ничего не может быть сказано. Он молчалив и невыразим. Витгенштейн как бы расширяет область мистического. Это уже не только опыт непосредственного общения с Богом, но и собственно человеческие проявления культуры, добра и красоты. Здесь и подстерегают опасности концепцию логического позитивизма. Она формулируется в своих основных идеях и одновременно опровергается, обнажая свою ограниченность и узость. «Скептицизм не неопровержим, но, очевидно, бессмыслен, если он хочет сомневаться там, где нельзя спрашивать».

Эти ключевые идеи Витгенштейна вызвали множество противоречивых реакций. В ответ на его безоговорочное: «Как есть мир – для высшего совершенно безразлично. Бог не проявляется в мире» – Вильям Джемс строит концепцию личностной религии, основанной на непосредственном общении с Богом, в процессе которого человек возвышается, очищается, духовно перерождается, что и доказывает влияние и присутствие Бога здесь и теперь. В ответ на витгенштейновское: «О чем невозможно говорить, о том следует молчать» Теодор Адорно создает диалектику как эстетическую теорию, вдохновленную идеей выразить невыразимое, сказать несказанное. При этом понятие «показать», употребляемое, но не проясненное автором «Трактата», побуждает к оригинальным наброскам языка нового типа, избавленного от диктата предикативного суждения, языка, который бы не высказывал, но показывал, изображал.

Имя Витгенштейна можно назвать поэтому среди имен тех современных мыслителей, которые осознали кризис европейской культуры, связанный с абсолютизацией науки, подчинением правилам ее игры всех остальных сфер человеческого духа: и философия должна была стать строгой наукой (Фихте, Гегель), так же, как и этика, учение о благом, и эстетика, учение о прекрасном. Но неумолимая рационализация привела к трагическим срывам. XX век отмечен поисками новых типов рациональности, способных избегнуть саморазрушения и самоистребления разума. В эти поиски включаются уже Кьеркегор и Ницше, а за ними – Гуссерль, Хайдеггер, Адорно, Сартр, Мерло-Понти. И конечно же, Витгенштейн, считавшийся прежде апостолом позитивизма, поборником всепобеждающей игры науки.

В «Лекции об этике», читанной в Кембриджском университете, он решительно отвергает притязания науки, стремящейся поглотить этику, сферу абсолютных суждений ценности. Интерес к этической проблематике был вызван близостью Витгенштейна к кругам венской литературно-эстетической критики (Краус) и влиянием на него таких поэтов, как Рильке и Тракль. Когда пишут о Витгенштейне как о правоверном позитивисте, то намеренно игнорируют эти влияния, упоминая лишь позитивистскую родословную – Уайтхед, Рассел. Новый облик Витгенштейна, отвергающего догмы традиционного мышления (и классики, и модерна), указывает на другие источники духовного влияния – Краус со своими последователями, а из числа философов – Кьеркегор и Шопенгауэр. Близкими Витгенштейну оказались и поиски Толстого, отказавшегося от моральных наставлений и воплотившего этику в характерах и поступках своих героев.

Что такое этика? – вопрошает Витгенштейн. Подобные явления человеческого духа ускользают от определений. Единственный выход – поступить

аналогично тому, как поступают художники, или, еще лучше, фотографы, стремясь к созданию типического портрета. На одном кадре снимается несколько лиц, скажем, китайцев, так что при проявлении возникает некое типическое изображение китайца. Так и в случае с этикой. Надо «наложить» друг на друга несколько равноценных, но маломощных определений, с тем, чтобы получить «типический» портрет: «этика – общее исследование того, что есть добро»; «этика – исследование смысла жизни»; «этика – поиски праведного образа жизни».

Но может ли представленная таким способом этика стать наукой? По этому вопросу Витгенштейн высказывает строго однозначное мнение. Все суждения науки – суждения о фактах, которые можно между собой сравнивать, в то время как суждения этики носят абсолютный характер и не подлежат сравнению или отрицанию. Этика остается за пределами научного языка. «Этика, поскольку она проистекает из стремления сказать нечто об изначальном смысле жизни, об абсолютно добром и абсолютно ценном, не может быть наукой».[1] Слова способны выражать лишь факты, т. е. естественное, относительное. Этика же относится к сфере сверхъестественной, абсолютной и потому ускользает от языка. «Это похоже на случай, когда в чайную чашку, рассчитанную на ограниченный объем воды, я бы захотел залить целый галлон».[2] Поэтому, если бы человек был способен написать настоящую книгу по этике, то эта книга, подобно взрыву, уничтожила бы все другие книги в мире.

Та же критика глобалистских притязаний науки звучит в заметках «О золотой ветви» Дж. Фрэзера, известного английского религиоведа и этнолога (Витгенштейн делал эти заметки на листках для себя, с 1930 по 1948 гг.). Хотя книга Фрэзера содержит богатейший этнологический материал, чем и привлекает Витгенштейна, автор «Трактата» относится к концепции Фрэзера остро критически. Его не удовлетворяет стремление автора свести и науку, и магию к одной языковой игре, объявить магию заблуждением, глупостью. «Заблуждение возникает тогда, когда магию начинают истолковывать научно».[3] «Фрэзер – дикарь в большей степени, чем любой из его дикарей. …Какая узость в духовной жизни у Фрэзера! А отсюда – такая неспособность понять жизнь иную, чем у англичан его времени!».[4] Древние обычаи, ритуалы не нуждаются в объяснении, рациональном толковании, настаивает Витгенштейн. Они наличествуют и потому их нельзя назвать ложью или заблуждением. Это – другая форма жизни и, соответственно, – другой язык, несопоставимый с научным, и он никогда не уходит из человеческой жизни. Цивилизованные европейцы тоже изобретают ритуалы. Так, брат Шуберта после его смерти разрезал его партитуры на маленькие кусочки и раздарил друзьям. Это был знак пиетета. Но таким же знаком было бы сохранение партитуры в неприкосновенности.

«Книгу по антропологии можно было начать так: рассматривая жизнь и поведение людей, мы видим, что они, помимо действий, которые можно на-

[1] *Витгенштейн Л.* Лекция об этике // Историко-философский ежегодник, 1989. – С. 245.

[2] Там же. – С. 241.

[3] *Витгенштейн Л.* Заметки о «Золотой ветви». Дж. Фрэзера. – С. 253.

[4] Там же. – С. 256.

звать животными, типа приема пищи и т. д. и т. п., осуществляют и действия совершенно особого характера – их можно назвать ритуальными».[1] Магия – изначальна, и с появлением и утверждением науки она только потеснилась, но не исчезла окончательно. Любопытно сравнить позицию Витгенштейна с концепциями Леви-Брюля и Леви-Строса. Видимо, в их споре он ближе к мнению первого, признающего своеобразие «примитивного» мышления, его несводимость к рациональным формам современного европейского сознания – и одновременно его неустранимость из душевной жизни цивилизованного человека.

Второй период философской деятельности Витгенштейна и отрицает, и продолжает первый. В первый период его занимает мысль о том, что естественный язык, где господствует многозначность, синонимия и омонимия, где логическая структура не совпадает с грамматикой, во многом не совершенен и не позволяет проявиться смыслу в его ясности и прозрачности. Такой язык может даже «затемнять смысловое содержание сообщения» и не способен на то, чтобы быть адекватной формой развивающегося научного знания. Во второй период меняется отношение к естественному языку. Витгенштейн не опровергает свое прежнее утверждение о приоритете в науке языков искусственных, символических. Но теперь открывает для себя, что подобные языки – лишь одна грань, одна «языковая игра». Естественный же язык не должен подстраиваться под логически проявленную структуру. Он – много богаче, содержательнее и объединяет бесчисленное множество «языковых игр», не равных друг к другу, связанных с разнообразием форм деятельности, общения, коммуникации – форм жизни. Кристальная чистота логики не получилась, – констатирует Витгенштейн. «Наши требования угрожают стать чем-то пустым. Мы попадаем на скользкую поверхность льда, где нет никакого трения и условия в известном смысле идеальны. Но именно поэтому мы не можем двигаться. Мы хотим ходить; тогда нам необходимо трение. Назад к целине!».[2]

Теперь Витгенштейн не считает синонимичность, многозначность, туманность и двусмысленность изъянами естественного языка. Это – изъяны только для одной его «языковой игры» – научной. Что же он имеет в виду, проводя аналогию между игрой и языком? Всякая игра имеет свои правила, установленные нормы оперирования со знаками. В большинстве игр сосуществуют знаки различных категорий, смешение которых недопустимо, ибо приводит к бессмыслице (шахматная доска, поля на ней, шахматные фигуры – примеры знаков различных категорий). Но все это – только описание, но не определение игры. Такое определение, по Витгенштейну, попросту неосуществимо: границы невозможно провести, их не существует.

Понятие игры – понятие с расплывчатыми краями. «Но является ли вообще расплывчатое понятие понятием? Является ли нечеткая фотография вообще изображением человека? Да, но тогда всегда ли можно с выгодой заменить нечеткое изображение четким? Не являются ли нечеткие понятия ча-

[1] *Витгенштейн Л.* Заметки о «Золотой ветви». Дж. Фрэзера. – С. 255.

[2] *Витгенштейн Л.* Философские исследования // Новое в зарубежной лингвистике. – М., 1985. Вып. 16. – С. 123.

сто именно тем, что нам нужно?». Перед нами предстает уже другой человек, освободившийся от страсти к научной точности и логической чистоте, покоренный бесконечным богатством и загадочностью естественного языка, превосходящего все и всяческие логики с их стерильной чистотой. Даже правила, по которым ведется игра, могут быть изобретены по ходу игры или просто пересмотрены. Так, люди, собравшиеся на лужайке, могут поиграть в футбол, но потом, спонтанно, придумать новую игру – пинать мяч для забавы, кидать его друг другу. Игра играется по правилам, но и это ее не стесняет.

Чем же объясняется существование языковых игр? Прежде всего, многообразием форм деятельности и общения. «Выбранный термин «языковая игра» призван подчеркнуть, что говорение на языке представляет собой компоненты некоторой деятельности или некоторой формы жизни».[1] Или: «Представить себе язык – значит представить некоторую форму жизни».[2] Человек не только вычисляет, создает научные теории, играет в компьютерные игры. Он любит, ненавидит, восхищается, строит, разрушает, верит, испытывая бесконечное разнообразие чувств, совершая бесконечное разнообразие действий. И каждая такая сфера деятельности и чувствований связана с характерным употреблением языка, соответствующей «языковой игрой».

Сколько существует типов предложений? Можно представить язык, состоящий сплошь из приказов и рапортов, или – из вопросов, или утверждений. Но «языковых игр» гораздо больше, чем три. «Имеется бесчисленное множество таких типов, бесконечно разнообразных типов употребления всего того, что мы называем «знаками», «словами», «предложениями».[3] И число это – не фиксированное. Одни «языки» могут умирать, другие – нарождаться. «Уясним себе разнообразие языковых игр на этих и других примерах: приказывать и исполнять приказы; описывать внешний вид предмета или его размеры; изготовлять предметы в соответствии с описанием, рисунком; докладывать о ходе событий; строить предположение; выдвигать и описывать гипотезу...».[4] Да и описания могут быть совершенно различными – описание положения тела через его координаты; описание выражения лица; описание настроения. А сколько различных функций у восклицаний: Воды! Прочь! Ой! Караул! Прекрасно! Нет!

В этой новой концепции существенным является не только реабилитация естественного языка, признание его величайших достоинств, не только выявление его связи с формами жизни, обнаружение множества языковых игр, но и мысль о том, что подобные «игры» в принципе не подводятся под один знаменатель. Здесь Витгенштейн выступает провозвестником эпохи постмодерна, о чем откровенно напишет позже Лиотар. Разъединение, распад, фрагментарность языка (нельзя непосредственно перейти от утверждения «Дверь закрыта» к требованию «Закройте дверь!») знаменует некий перелом в западной культуре, в знаковой системе как таковой – наступление эры различия, принципиальной несводимости многого к единой осно-

[1] *Витгенштейн Л.* Философские исследования // Новое в зарубежной лингвистике. – М., 1985. Вып. 16. – С. 88.

[2] Там же. – С. 85.

[3] Там же. – С. 88.

[4] Там же.

ве. Нельзя сказать, что у «языковых игр» отсутствует всякое сходство и подобие. Но оно не является ни формально-логическим общим признаком, ни диалектическим конкретно-всеобщим понятием, выражающим сущность данной группы, класса явлений. Витгенштейн ищет и находит иные типы отношения единое-многое, общее-особенное. Не то чтобы он их изобретает, но выявляет, обнаруживает в формирующейся знаковой реальности. Он называет такие сходства «фамильными». Положим, мы сравниваем членов одной большой семьи – по их внешности, чертам характера, темпераменту. Мы замечаем, что нет ни одного общего признака, присущего всем членам клана. Зато эти признаки свойственны каким-то его группам, причем они взаимно пересекаются и перекрещиваются. Сын, к примеру, напоминает чертами лицо деда, по характеру близок отцу, а по темпераменту – матери.

Если мы рассмотрим игры как таковые – на доске, в мяч, спортивные, то также не обнаружим общего признака. Не все игры «развлекательны», не во всех существенна победа или соперничество – можно просто бросать мяч о стену и ловить его. Не во всех играх ловкость играет одинаковую роль – сравним шахматы и теннис. Не везде определяющей является удача. Сходства становятся бродячими. Они «то появляются, то исчезают... Мы видим сплошную сеть сходств, переплетающихся и пересекающихся. Сходств больших и малых... именно так переплетаются и пересекаются различные линии сходства, существующие между членами одной семьи: рост, черты лица, цвет глаз, походка, темперамент и т. д. И я буду говорить: «игры» образуют семью».[1]

Витгенштейн приводит и такую аналогию: язык – это «множество закоулков, улочек и старых площадей, старых и новых домов с пристройками разных времен: и все это окружено массой новых проспектов, прямых, правильных улиц и стандартных домов».[2] Прямые улицы – конечно же, логически отточенные мысли, приближенные к логически идеальному языку, где рассеивается туман, окутывающий значение слова, сбрасываются его многочисленные одежды и оно предстает нагим, откровенным и однозначным. Но чем были бы эти проспекты без извилистых старых улочек, окруженных романтикой и полных таинственности и неразрешимых загадок?

Ну, а как меняется роль философии? Прежде, находясь в услужении у логики, она должна была устранять языковые ловушки, переформулировать проблемы, зачастую вообще их снимая, устраняя недоразумения, связанные с неоднозначным употреблением слов. Теперь же она находится в подчинении у лингвистики, осознавшей наличие множества языковых игр. Бессмыслица возникает тогда, когда нарушаются правила и какая-то игра пересекает границы и присваивает нормы другой. Философия, по Витгенштейну, призвана следить за порядком, не позволять подобного нарушения границ. «Результат философии – это обнаружение тех или иных проявлений простой бессмыслицы и ссадин, которые мы получаем в процессе понимания, наталкиваясь на границы языка. Именно ссадины убеждают нас в важности сделанных открытий».[3]

---

[1] *Витгенштейн Л.* Философские исследования // Новое в зарубежной лингвистике. – М., 1985. Вып. 16. – С. 109.

[2] Там же. – С. 85.

[3] Там же. – С. 125.

В первый период своего творчества Витгенштейн, следовательно, действовал согласно установке Рассела и в соответствии с требованиями развивающейся науки: очистить, освободить естественный язык от аномалий, двусмысленностей, метафоричности, психологической нагруженности, приблизить его к языку идеальному, искусственному. Во второй же период признается первенство естественного языка и в его мнимых недостатках обнаруживаются удивительные достоинства. Логически чистый язык, конечно, необходим, но только для одной партии, партии науки. Симфония человеческой жизни, однако же, неизмеримо сложнее и богаче одного ясного, четкого тона. Разнообразие оттенков, переливов, сочетаний, комбинаций, от которых вовсе не следует освобождаться, ибо именно в их неуловимости и бесконечном многообразии проявляется живая сущность языка, вплетенного в деятельность и общение.

…Будучи шестидесятилетним и уже неизлечимо больным, зная, что жизнь его вот-вот прервется, Витгенштейн, оставив лекции в Кембридже, продолжал свои философские поиски, плодом которых явился незавершенный труд «О достоверности». Последняя запись датирована 27 апреля 1951 года – за день до смерти. О чем же размышляет этот проницательный, удивительный философ, человек, смертельно больной? О природе знания, сомнения, уверенности, убежденности. О том, что такое достоверность и недостоверность. О том, может ли человеческая культура отыскать устойчивые, незыблемые основания, не подверженные ржавчине сомнения, т. е. может ли человек опереться на самого себя, найти в себе силы, чтобы удержать на своих плечах всю тяжесть Вселенной, не апеллируя к Высшему разуму?

Западная культура уже в своих истоках была нацелена на поиски такого надежного берега – Вечное, Несомненное, Абсолютное. Правда, в тех же истоках появляется сомнение в возможности обретения желаемого покоя и устойчивости. Своими знаменитыми доводами-тропами античные скептики показали, что любое положение науки и философии требует доказательства, но приводимое доказательство, в свою очередь, отсылает к другому доказательству, и так до бесконечности. С тех пор самые уверенные в себе мыслители Запада пытались прервать мучительный бег в никуда, приостановить регресс, например, понятием, которое уже не требует другого доказательства, поскольку является «причиной самого себя» (causa sui Спинозы или cogito Декарта). Вопрос об основаниях оставался, однако, открытым. Ситуация казалась особенно парадоксальной, потому что даже логика, призванная обосновывать другие науки и все человеческое знание, не могла обосновать самое себя, опираясь на произвольно принятые аксиомы.

Витгенштейн переформулирует проблему, прибегая к методам аналитической философии. Он считает, что веками философию мучил вопрос, содержащий бессмыслицу и побуждающий к поискам того, что в принципе найти невозможно. Не надо понапрасну тратить силы и энергию. Устойчивой почвы как таковой не существует. Покой и надежность может ниспослать человеку только Бог. Оставаясь же в сфере науки и философии, приходится лишь вопрошать о том, как жить в условиях непреодолимой (без Бога) неопределенности, шаткости, сомнительности всех оснований культуры.

Анализируя понятия «знание», «сомнение», «вера», «уверенность», «достоверность», Витгенштейн привлекает метод «фамильного сходства». Нет

знания самого по себе, не затронутого молью сомнения, нет веры, не призывающей к знанию. Между названными понятиями существуют перекрещивающиеся сходства, мигрирующие и непостоянные. Возьмем, к примеру, знание. Мы все околдованы этим словом. «Я знаю, что … звучит весомо и внушительно. Знание – то, что имеет веские основания. Но не является ли совершенно ошибочным употребление слова «знать» в качестве самого почитаемого философского слова?».[1] Нельзя ли представить язык, в котором вовсе нет этого кичливого слова? Во-первых, «я знаю, что...» имеет смысл только в определенной языковой игре. Говорим: я знаю, что вода кипит, если ее поставить на огонь. Это «знаю» существует в определенном контексте научного и повседневного опыта. Но если сказать: «я знаю, что он испытывает боль», – то это уже другая «языковая игра». Во-вторых, знание перекрестно связано с сомнением, уверенностью, убежденностью, достоверностью и недостоверностью, образуя с ними одну «семью». Можно ли сказать: «Где нет сомнения, там нет и знания? Ведь и для сомнения нужны основания. Что же касается «родства» знания и уверенности, то, на первый взгляд, они принадлежат разным категориям. Уверенность – это как бы тон, в котором повествуют, как обстоят дела, но из тона нельзя сделать вывод, что сообщение оправдано».[2] Уверенность, стало быть – некое субъективное состояние, а знание – объективное. Однако и знание, если вдуматься, включает такой субъективный момент уверенности.

Теперь о сомнении. Витгенштейн хочет избежать и рифов догматизма, и опасности скептицизма. Знание связано с сомнением: «Я снова погружаюсь в воды сомнения», – это выпад против догматизма. Но сомневается человек именно тогда, когда обладает все же чем-то несомненным. Сомнение во всем – уже не сомнение. «Вопросы, которые мы ставили, и наши сомнения основаны на том, что для определенных предложений сомнение исключено, что они словно петли, на которых держится движение остальных. Иначе говоря, то, что некоторые вещи на деле не подлежат сомнению, принадлежит логике наших научных исследований».[3] Поведение сомневающегося человека отличается от поведения несомневающегося. Но первое существует лишь при условии, что существует второе. Чтобы действовать, надо положить конец сомнениям в некоем эмпирическом факте. «Значит, сомнение само покоится только на том, что оказывается вне сомнения».[4] Сомнение, как и знание, имеет смысл только в определенной языковой игре, при определенных обстоятельствах. Например, в суде не будет подвергаться сомнению тот факт, что у подсудимого были или есть родители. Может случиться, что сомнение окажется непричастным к правилам игры и потому неуместным.

И еще об одном члене большого семейства – вере. Знание и вера различаются: «Веря во что-то, человек вовсе не обязательно способен ответить на вопрос, почему он в это верит, если же он что-то знает, то всегда должен суметь ответить на вопрос, откуда он это знает».[5] Но, в то же время, все знание

[1] *Витгенштейн Л.* О достоверности // Вопросы философии. – С. 98.
[2] Там же. – С. 69.
[3] Там же. – С. 92.
[4] Там же. – С. 107.
[5] Там же. – С. 109.

основано на вере. Мы не в состоянии проконтролировать сообщаемое нам знание. Нам приходится доверять историкам, этнографам, правоведам. «Я верю в то, что люди определенным образом мне передают. Так, я верю в географические, химические, исторические факты и т. д. Таким образом я изучаю науки. Ведь изучать в основе своей означает верить».[1]

Вся большая семья «знание – сомнение – вера – уверенность – убежденность – ошибки» («то, что мы называем «ошибкой», играет совершенно определенную роль в наших языковых играх») составляют понятие достоверности, пропитанной недостоверностью. Можно подумать, что достоверность – полная убежденность, отсутствие всяких сомнений. Но наше знание в основе своей – вера, сопровождаемая сомнением, где утес достоверности подмывается волнами недостоверности. «И берег той реки частично состоит из скальных пород, не подверженных изменению или изменяющихся лишь незначительно, а частично из песка, который то здесь, то там вымывается или оседает».[2] Так позитивист Витгенштейн, родоначальник аналитической философии, приходит не только к понятию «языковые игры», отрицающему единую основу языка, но и к последовательному переосмыслению позиции всей западной культуры. Отныне снимается «больной» вопрос о твердых основаниях, акцент переносится на проблему обживания колеблющейся почвы, подверженной толчкам сомнения, заливаемой волнами неуверенности и недостоверности. Регресс в бесконечность обрывается, потому что бежать бессмысленно – нигде не найти абсолютно надежного убежища. Есть только одна возможность – Бог...

Мы прошли вместе с мыслителем этапы его творческой эволюции и убедились, что, хотя есть смысл говорить о «раннем» и «позднем» Витгенштейне, все же это – единая эволюция, где с самого начала были не только высказаны ключевые идеи аналитической философии, но и выявлены возможности ее переосмысления. Витгенштейн-позитивист – образ, навязанный тенденциозной философской критикой, закономерно превратился в Витгенштейна-антипозитивиста – образ необычный, неожиданный, во многом привлекательный. Нового Витгенштейна можно назвать одним из авторов постмодернистского проекта, выражающего суть культурной ситуации на Западе начала XXI века.

Понять другого. Современная философская герменевтика Ганса-Георга Гадамера

Человек, поскольку он человек, всегда стремился к самопониманию и взаимопониманию. Войны, раздоры, насилие, конфликты, представляющие внешнюю сторону человеческой истории, не могли затушевать ее внутреннего, скрытого смысла – к диалогу и сотрудничеству, согласию и партнерству. Новая структура мировой эпохи, основанная на принципе многополярности, полицентризма, многовариантности сформировалась в XXI веке. Демократия, гражданское общество, свобода и ответственность, расширение

[1] *Витгенштейн Л.* О достоверности // Вопросы философии. – С. 80.
[2] Там же. – С. 75.

зоны личностного бытия – все обещало радужные перспективы, утверждение диалога как формы общения между народами, странами, континентами, культурами, религиями. И вдруг грянул гром. Весь мир, все цивилизованное человечество потрясли чудовищные акции международного терроризма, направленные против человечности, любви и добра. Люди во всех уголках земного шара с содроганием и ужасом наблюдали на телевизионных экранах, как рушатся нью-йоркские небоскребы, погребая жизни тысяч ни в чем неповинных людей. После трагических событий 11 сентября 2001 года изменилась парадигма мировой истории. Отныне все страны и народы объединились в борьбе против самого страшного и опасного врага – международного терроризма. И снова диалог и взаимопонимание стали условием успешности их взаимных и согласованных действий. Тем более актуальной представляется в этом контексте теория понимания – философская герменевтика. Проблема понимания встает всякий раз, «когда обнаруживается отсутствие общего языка и вошедшие в привычку ключевые понятия начинают действовать как раздражители, лишь укрепляющие и усиливающие противоположности и напряжения, на преодоление которых направлялись общие усилия».[1]

Но что такое понимание? Каковы его условия и предпосылки? Возможно ли найти научные, строго продуманные методы понимания, или же оно является скорее не наукой, а искусством? Как соотносятся понимание и истолкование? Возможно ли непосредственное понимание? Что такое смысл и выражение, знак, символ и аллегория? На эти и множество других вопросов стремится ответить философская герменевтика. Ее становление происходило в контексте обсуждения проблемы метода, точнее, различения методов наук о природе и наук о культуре. В ходе знаменитой дискуссии неокантианцев выяснилось, что в рамках классического дискурса проблема метода, как она ставилась обеими полемизирующими сторонами, неразрешима: требуется пересмотр основ западной культуры, ее структурирующих начал.

В дискуссии неокантианцев речь шла, собственно, о том, чтобы отстоять права на научность прежде всего истории, но при этом не утратить ее своеобразного ориентира на индивидуальные, неповторимые события. Проблема заключалась в том, может ли индивидуальное, однажды совершившееся, фактическое получить статус всеобщности, понятийности, научности, т. е. может ли история стать наукой, а вместе с ней – и все гуманитарное знание? Представитель Баденской школы неокантианства Генрих Риккерт четко различает методы наук о природе и наук о культуре. Путь естествознания уже определился, утверждает он. Цель науки – подведение объектов под общие понятия, законы. Естественнонаучный метод можно назвать поэтому генерализирующим.

В отличие от такого поиска общего понятия, историческая наука направляет свое внимание на один, отличный от всех объект, будь то личность, народ, социальное или религиозное движение, эпоха. Но это единичное событие, тем не менее, должно быть возведено в ранг научности. «Речь идет исключительно о научном изображении (Darstellung) индивидуальности и об употреблении общих элементов для этой цели... Возможно ли вообще индивидуализи-

[1] *Гадамер Г.-Г.* Язык и понимание // Актуальность прекрасного. – М., 1991. – С. 43; см. также: *Гадамер Г.Г.* Пути Хайдеггера: исследования позднего творчества. – Минск.: Пропилен, 2007.

рующее образование понятий? В этом заключается проблема исторического метода»[1], который именуется индивидуализирующим. Индивидуальность, разъясняет Риккерт, часто путают с наглядностью. Но история, поскольку она наука, уничтожает непосредственную наглядность, переводит ее в понятие – здесь она выступает заодно с естествознанием. Однако если в естествознании понятие является всеобщим, законом для множества отдельных проявлений, то в истории оно должно сохранять индивидуальность события.

Чтобы более выпукло представить своеобразие своей позиции, Риккерт противопоставляет метод истории не только методу естествознания, но и искусства. Старая альтернатива, согласно которой, история или изображает индивидуальность и тогда превращается в искусство, либо является наукой и тогда пользуется генерализирующим методом, надумана, – утверждает Риккерт. Он критикует мнение Виндельбанда, считавшего, что естествознание ищет законы, а история – образы. Нет ничего более несхожего, чем история и искусство, разъясняет Риккерт. Искусство стремится к наглядности и ищет не индивидуальность, а типичность образов. История, напротив, отказывается от наглядности и стремится воспроизвести именно единичное, неповторимое.

Риккерт затрагивает узловую проблему культуры, оказавшейся на грани катастрофы. Если естествознание послушно вписывалось в регламентированную схему декартовского мышления, то гуманитарное знание оказалось менее податливым. В нем обнаружились такие силы, которые выбивались из-под строгого контроля рацио. Отсюда подкрадывалось сомнение в законности и правомочности рациональной организации науки и самой жизни. Однако, формулируя острую проблему, Риккерт всецело остается в рамках классической философской парадигмы, и потому ответ его вызывает, по меньшей мере, разочарование. Он убежден, что возможность понятия, сохраняющего индивидуальность, обеспечивается тем, что историк не просто передает факты, но отбирает их, руководствуясь принципом ценности. «Благодаря этой всеобщности культурных ценностей и уничтожается произвол образования исторических понятий. На ней, следовательно, покоится их «объективность».[2] Само понятие «ценности» остается, однако, непроясненным, сомнительным а, вместе с тем, и заявка на «объективность» истории.

Представитель Марбургской школы Кассирер обнаруживает слабое место противника и опровергает, прежде всего, риккертовскую теорию понятия. Риккерт имеет в виду аристотелевское толкование понятия: предметы сравниваются, чтобы найти общее – и чем больший класс охватывает такое понятие, тем скромнее его специфическое содержание. Сам же Кассирер ищет другие возможности, разрабатывает иную логику, ориентируясь на математику в смысле идеала Лейбница – как всеобщую науку не о величинах, но о формах, не о количестве, но о качестве. Такая математика превращается в комбинаторику, «универсальное изображение возможных видов связи вообще в их взаимной зависимости».[3] Понятие образуется теперь не путем сравнения и выделения общих признаков, но как общезначимый

[1] *Риккерт Г.* Науки о природе и науки о культуре. – СПб., 1911; см. также: *Риккерт Г.* Философия жизни. – Киев, 1998.

[2] Там же.

[3] *Кассирер Э.* Познание и действительность. – СПб., 1912. – С. 126.

принцип ряда. Такое понятие не нивелирует индивидуальность, но дает универсальное правило связывания особенных случаев. Оно не выделяется в самостоятельное образование, но создается отношениями единичных. «Общее понятие здесь оказывается более богатым по содержанию».[1] Единичное же превращается «в символ сплошного систематического строя, внутри которого оно стоит и к которому причастно».[2] Каждый отдельный член ряда обладает символическим характером, поскольку в нем подразумевается и общий закон, охватывающий совокупность всех членов. Будучи символом общего, единичное, по Кассиреру, сохраняет свою уникальность. «Закон и факт теперь уже не являются двумя, навсегда отделенными друг от друга полюсами знания, но находятся в живой функциональной связи».[3]

Свою теорию «индивидуального понятия» Кассирер применил к таким новым, с точки зрения традиционного кантианства, областям, как язык, миф, религия, история культуры. Но перенесение математического понятия функции на область гуманитарного знания оказалось малопродуктивным. Проблема метода гуманитарных наук была поставлена, обозначена, но не разрешена. В дискуссию вступили и представители другой философской традиции – герменевтической: следует говорить не о возможностях образования понятия, сохраняющего индивидуальность события, а о понимании этого события. Казалось бы, выявилась иная стратегия: не понятие, но понимание. Однако само понимание связывалось исключительно с методом, не было выявлено его онтологическое содержание. Пока не были затронуты глубинные основания западной рациональности, герменевтика оставалась, в принципе, на тех же философских рубежах, что и ее оппоненты.

Шлейермахер не затрагивает вопрос об онтологичности понимания и сводит его, по существу, к психологическому феномену. Он различает в тексте, подлежащем пониманию, предметное содержание (им должна заниматься диалектика) и герменевтический пласт, причем, главным становится психологическое толкование. Каждая индивидуальность, настаивает Шлейермахер, есть манифестация жизни как таковой. Поэтому каждый носит в себе минимум каждого и может постичь другого непосредственно, как бы воплощаясь в него. Метод понимания имеет в виду эту близость, общность и, в то же время, чуждость, несводимость. Отношение «родственно-чужеродное» – универсальным образом определяет человеческое общение и понимание.[4]

Дильтей перенес разговор о герменевтике в плоскость истории и наук о духе. И он не поставил вопроса об онтологичности феномена понимания и постарался утвердить герменевтику как всеобщий метод наук о духе. Перефразируя Канта, Дильтей ставит вопрос о критике исторического разума, о том, возможна ли история как наука. Шлейермахер, говорит Дильтей, не раскрыл природу понимания, не показал, почему и как понимание другого человека может стать объективным, т. е. научным. Моделью для понимания другого человека – и, соответственно, всей истории и культуры – является, согласно Дильтею, понимание самого себя, опыт так называемой понимаю-

[1] *Кассирер Э.* Познание и действительность. – СПб., 1912. – С. 33.

[2] Там же. – С. 362.

[3] Там же. – С. 304.

[4] См: *Schleiermacher's* samtliche Werke Abt. 1. Bd.1. – Berlin, 1938.

щей психологии. Если традиционная «объяснительная психология» руководствуется принципом анализа, разлагая целостность душевной жизни на отдельные элементы, то понимающая, напротив, исходит из связи целого. «Истинная связь душевной жизни должна оставаться прочным, пережитым и непосредственно достоверным основанием психологии».[1]

Понимающая психология и есть ключ к истории, сохраняющей неповторимость событий, но имеющей статус научности, – считает Дильтей. Поскольку культурные системы – хозяйство, право, религия, искусство, наука так же, как и организация людей в семьи, общины, союзы, церкви, государства – возникают не механически, не внешним образом, но создаются людьми, в них выражается живая связь человеческой души. И, познавая эту связь в нас самих, мы получаем ключ и к вышеназванным культурным феноменам. «В языке, в мифах, в литературе и искусстве, во всех исторических действованиях вообще мы видим перед собою как бы объективированную психологическую жизнь».[2] Переживание является, согласно Дильтею, «первоклеточкой исторического мира», поэтому на вопрос, что такое история, может дать ответ только понимающая психология и ее метод – герменевтика.

Все, что нам оставили люди прошлого – мгновенные отпечатки их внутренних движений. Этот язык знаков мы и должны дешифровать, истолковать, чтобы воссоздать те душевные движения, ту внутреннюю жизнь, которая их породила. «Пониманием мы называем процесс, в котором мы из чувственно данных знаков познаем психическое, чьим выражением они являются. Это понимание простирается от схватывания детского лепета до понимания Гамлета или критики разума. Из камней, мрамора, музыкально оформленных звуков, жестов, слов и письма, из действий и хозяйственных структур говорит с нами тот же человеческий дух, и он нуждается в истолковании».[3]

Дильтея, стало быть, не удовлетворяет неокантианская постановка проблемы метода, поиски «индивидуального» понятия. Речь должна идти скорее о понимании и соответственно – о герменевтике как всеобщем методе наук о духе, заявляет Дильтей, уверенный в новаторстве своего подхода. Однако и его решение не отходит от проблемы метода, не пытается реформировать онтологию культуры. Пока герменевтика оставалась в горизонте исключительно методологии, она не могла вступить в диалог с восточной традицией. Только когда Хайдеггер ввел ее в смысловое поле бытия, онтологии, понимание получило и то значение, которое оно издревле имело на Востоке.[4] Можно говорить о герменевтическом строе восточного сознания: мир здесь осваивался через понимание – в отличие от познающего Запада.

---

[1] *Дильтей В.* Описательная психология. – М., 1924. – С. 42.

[2] Там же. – С. 74.

[3] *Diltheys W*. Die Entstehung der Hermeneutik. Leipzig und Berlin. 1924. – S. 319.

[4] Обращение к проблеме понимания свидетельствует о крайне интенсивном процессе переосмысления природы философского знания, – считает А.А. Михайлов. Выявляются новые пласты опыта, которые прежняя философская мысль пыталась дискредитировать. Весь дух, пафос европейской философии выражался в проблематике рефлексивного сознания. Проблематика понимания начинается с выяснения того, что дает уровень дорефлексивного. Понимание поэтому не логико-гносеологическая, но бытийственная по своему характеру проблема. (См.: *Михайлов А.А*. Современная философская герменевтика. – Минск, 1986).

Для познания характерна субъект-объектная парадигма, для понимания – отношение человек – мир.[1]

В традиции Хайдеггера работает и его последователь, один из создателей постнеклассического варианта герменевтики – Ганс-Георг Гадамер, чью концепцию понимания и методологии истории мы проанализируем более основательно. Студенческие годы Гадамера в Марбургском университете пришлись на знаменательную эпоху – деконструкции культурного мира Европы, потрясенного Первой мировой войной. Рушились либеральные идеалы и, прежде всего, вера в прогресс, в исторические развитие, уходила из-под ног твердая почва европейского просвещения, делавшего ставку на разум и его неисчерпаемую творческую мощь. Обнаруживались чудовищные парадоксы рациональности, конституированной господством, чьи идеи с конца XIX века весьма настойчиво внедряло неокантианство с его догматической верой в превосходство научных методов. Все эти конструкции разом развалились в водовороте XX столетия, начавшего свой бег с мирового конфликта.

Ясно обозначились фигуры Фридриха Ницше и Серена Кьеркегора. Их Гадамер называет «могучими предтечами» новой философской волны: первый подверг критике сократизм, философию сознания в целом, второй выдвинул девиз существования, опровернув рефлексивную философию, предавшую забвению экзистенцию. Речь шла, собственно, о смене культурной парадигмы и, соответственно, – парадигмы философской, о переходе от классической философии, встроенной в конструкцию дискурса власти, к неклассическому философствованию, стремящемуся утвердить свободу. В этом культурном горизонте Гадамеру предстояло найти свое место, занять свою позицию. Решающей оказалась его встреча с Мартином Хайдеггером, деятельность которого знаменовала, как он скажет позже, «наступление новой эпохи в подлинном смысле слова».

Гадамер становится учеником Хайдеггера, до поры до времени послушным. Критика западной рациональности, новые экзистенциальные мотивы – все это пленяет молодого Гадамера, различившего в мощном выступлении Хайдеггера протест против сциентизма и методологизма, против тирании науки с ее идеалами систематичности, теории и метода. Высвободить истину из-под власти метода, доказать, что в науках о духе само понимание истины, метода, объективности принципиально отличается от постановки этих проблем в естественных науках – вот к чему стремится Гадамер. Здесь он подключается к дискуссиям неокантианцев и традиции герменевтики Шлейермахера и Дильтея, утверждая, однако, что Дильтей, хотя и настаивал на особом статусе наук о духе, ориентировался на образец естествознания, тогда как речь должна идти о качественно ином подходе.

Европейский феномен Ницше, пробудившего философию жизни, трепетный голос Кьеркегора, растопившего ледок философской рефлексии, экзистенциальная философия Хайдеггера, положившего конец западной метафизике, герменевтика Дильтея, объявившего методом наук о духе герменевтику – таковы философские влияния, во взаимодействии и диалоге с которыми сформировался философский талант Гадамера. «Изначально

[1] См.: *Хайдеггер М.* Разговор на проселочной дороге. – М., 1991.

герменевтический феномен вообще не является проблемой метода»[1], но пронизывает все связи человека с миром, – начинает он свой поход. Понимание, превращенное в научный метод, перестает быть пониманием: надо раскрыть опыт постижения истины, превышающей область, контролируемую научной методикой. В гадамеровском варианте герменевтики мы можем поэтому уловить восточные мотивы единства человека и мира (они появляются благодаря признанию онтологичности феномена понимания) и, в то же время, распознать влияние западной мыслительной практики, поскольку понимание не отождествляется с непосредственным постижением, но требует определенных мыслительных конструкций.

Прежде чем сказать свое слово в знаменитой дискуссии неокантианцев и прояснить, как история, будучи повествованием об однажды свершившихся событиях, может стать наукой, Гадамер описывает структуру понимания, его условия и предпосылки, обсуждает новую модель понимания. «Понимание начинается с того, что нечто обращается к нам и нас задевает. Вот наиглавнейшее герменевтическое условие».[2] В принципе, вся человеческая чувственность, все познание предполагают, – говорит Гадамер, – понимание. Так, оно свойственно уже видению – мы не увидим загадочной картинки, пока ее не поймем. И абсолютную музыку мы должны понимать. Но необходимость герменевтики связана всегда с наличием трудностей в понимании. Именно тогда, когда обнаруживается невозможность договориться, когда «люди говорят на разных языках, герменевтическая задача и встает со всей серьезностью, задача поисков общего языка».[3] «Напряженное усилие воли к пониманию начинается с ощущения столкновения с чем-то чуждым, провоцирующим, дезориентирующим».[4] Греки находили для этой ситуации особый термин – atopon, т. е. то, что не укладывается в схемы наших ожиданий, озадачивает. Не случайно Платон считает, что философствование начинается с удивления.

Что же мы хотим понять, преодолевая эти помехи и трудности? Мнение нашего оппонента, его душевное состояние? Для Гадамера важно другое – понимание всегда предполагает выяснение существа дела, понимание самого предметного смысла. «Цель любого понимания – достичь согласия по существу; для этого мы общаемся друг с другом и договариваемся между собой».[5] «Настоящий разговор» возникает из общего стремления к познанию смысла – это прафеномен диалектики. Но смысл не сводится к замыслу. Смысл текста всегда превышает авторское понимание, замысел. Поэтому задача состоит не столько в реконструкции замысла, сколько в продуцировании смысла. Понимание и репродуктивно, и продуктивно. Интерпретатор понимает автора не лучше, но – иначе.

---

[1] *Гадамер Г.-Г.* Истина и метод. – М., 1988. – С. 38. *Соловьева Г.Г.* Герменевтика: шаг к Востоку // Проблемы современной философии Ч. III. – Алматы, 1996; *Ее же*: Восточные мотивы в современной западной методологии науки // Методология науки в контексте взаимодействия восточной и западной культуры. – Алматы, 1990.

[2] *Гадамер Г.-Г.* Актуальность прекрасного. – С. 81.

[3] Там же. – С. 14.

[4] Там же. – С. 45.

[5] Там же. – С. 73.

Соотношение замысла и смысла выводит Гадамера к основной герменевтической проблеме: если настаивать на существовании завершенного, законченного текста, который и подлежит пониманию, то это отрицает вариабельность, бесконечность интерпретаций.[1] Если же настаивать на незаконченности произведения, обретающего жизнь только в со-интерпретациях, это приведет к герменевтическому релятивизму, снимающему возможность понимания. Упраздняется масштаб соразмерности, потому что каждая встреча с произведением обладает рангом нового творения, и один тип понимания не более законен, чем другой.[2] Гадамер не приемлет ни то, ни другое. Текст, считает он, должен сохранить свою бытийственность при изменении характера его понимания, что и позволяет не оставлять смысл однозначным, но бесконечно его продуцировать.

Прояснению этого тезиса способствует анализ понятий знак и символ, изображение и аллегория. Символ и аллегория сопоставимы в том плане, разъясняет Гадамер, что оба являются замещением отношений. Что-то сверхчувственное переводится на язык конкретный, чувственный. И это видимое и осязаемое репрезентирует невидимое и недоступное. Поэтому происхождение символа и аллегории – религиозное: они вводятся при познании божественного. «Невозможно познать Бога иначе, нежели исходя из чувственного».[3] Но если аллегория осуществляет связь чувственного с внечувственным, являясь исчерпаемой, символ предполагает метафизическую связь видимого и невидимого, являясь совпадением чувственного и сверхчувственного, и эта «точка пересечения двух сфер лежит в основе всех форм религиозных культов».[4] Символ поэтому, в отличие от аллегории, бесконечно толкуем.

Кроме того, символ имеет смысл некоего удостоверения, документа, по которому узнаются члены сообщества. В древности символом был черепок, который при расставании разбивали на две части, так что через много лет человек, предъявлявший одну половину, мог считаться членом того же братства, если его половина совпадала с другой и образовывала вновь некую целостность – символ. Гадамер вспоминает в этом контексте чарующий миф, рассказанный Платоном в «Пире» о первоначальной целостности человека, существа самодостаточного, «круглого», разрубленного разгневанными богами на две половины: с тех пор родственные души без устали ищут «свою половину». В отличие от аллегории, чувственное бытие символа имеет и свое «значение». Поэтому символ не только являет структуру репрезентации чего-то через нечто иное, но и структуру саморепрезентации. Суть символа, в

[1] Такой позиции придерживался Дильтей. Для него Auslegung (истолкование) – метод, позволяющий проникнуть во внутренний мир индивида или культуры, мир состоявшийся, в себе завершенный. Последняя цель герменевтического понимания – понять автора лучше, чем он сам себя понимает (Dilthey's W.Gesammelte Schriften. Bd 5. B-L. 1924. – S. 331).

[2] Имеется в виду позиция Адорно, для которого нет и не может быть законченного, состоявшегося исторического события, сделанного, завершенного, произведения, сбывшегося внутреннего мира. Понимать для него – значит со-конструировать данное, поддерживать его жизнь толкованием, никогда не претендуя на окончательность и завершенность. "Понимают единственно тогда, когда понятие трансцендирует то, что оно хочет понять" (Adorno T.W. Asthetische Theorie. G.S.Bd 7. – S. 489).

[3] *Гадамер Г.-Г.* Истина и метод. – С. 118.

[4] Там же.

его отличии от аллегории, обнаруживается при его сопоставлении со знаком и отображением. Знак указывает на то, чего нет в наличии, символ – на то, что есть в наличии, но сверхчувственно, т. е. знак – чистое представительство, замещение (наиболее своеобразными среди всех знаков являются сувениры, «знаки на память». Но сувенир теряет свою ценность, как только то прошлое, которое он воскрешает, перестает быть значимым для нас).

Еще более проясненным становится суть символа в его сопоставлении с изображением. Гадамер отличает изображение от отображения. Последнее не имеет самостоятельного бытия – это, к примеру, мой образ в зеркале, неустойчивый, ускользающий. Изображение, напротив, имеет таковое бытие и, более того, само влияет на первообраз, способствуя приращению его бытия (это можно понять в духе неоплатонизма, где эманация Единого не истощает его, но, скорее, приумножает его бытие). «Каждое такое представление – бытийный процесс, влияющий на ранг бытия представленного».[1] Так, изображения вождя начинают воздействовать на тип его поведения, линию его жизни. «Слово и изображение – не простая последующая иллюстрация: они позволяют тому, что представлено, быть полностью тем, что оно есть».[2] Особенно это характерно для религиозных изображений. Известно высказывание Геродота, что греческих богов создали Гомер и Гесиод. Интерпретации наращивают бытийственность текста. «Даже индивидуальный портрет, если он является произведением искусства, участвует в таинственном излучении бытия, исходящем от бытийного ранга того, кто изображается».[3] Понимание, следовательно, продуцируя смысл, не остается простой реконструкцией замысла, но всегда выходит за его пределы, повышая степень бытийственности того, что подлежит пониманию. Поэтому оно сопоставимо с изображением, занимающим срединное место между двумя крайностями: знаком – чистым указанием и символом, – чистым представительством.

Но какова структура понимания? Уже в античной риторике одним из основных приемов считался круг, в отличие от аристотелевской логики, где круг в доказательстве признавался серьезной логической ошибкой. Целое надлежит понимать исходя из частей, а части – исходя из целого. Герменевтика нового времени заимствовала этот прием, превратив его в основную герменевтическую фигуру.[4] Круговое движение возникает из-за того, что ничто истолковываемое не может быть понято за один раз. Я понимаю не мгновенно, не сразу, но постепенно, в процессе, выдвигая пред-мнение, пред-решение, или несколько соперничающих пред-мнений. Тот, кто хочет понять, должен уже иметь предварительный набросок смысла всего текста. Последующее чтение, когда текст сопротивляется, утверждает свои права, вносит коррективы, может опровергнуть это пред-понимание, побудить к новому наброску.

---

[1] *Гадамер Г.-Г.* Истина и метод. – С. 188.

[2] Там же. – С. 190.

[3] Там же. – С. 198.

[4] В.С. Малахов считает, что тезис Гадамера о принципиальной открытости интерпретации, ее незавершенности следует из признания онтологического характера герменевтического круга. См.: *Малахов В.С.* Понимание традиции в философской герменевтике Гадамера // Познавательные традиции. Философско-методологический анализ. – М., 1989.

Первоначальный проект смысла может оказаться ложным, но именно такое движение через наброски смысла и есть движение во времени, понимание. «Постоянное набрасывание заново, составляющее смысловое движение понимания и истолкования, и есть тот процесс, который описывает Хайдеггер».[1] Смысл, стало быть, проступает из бессмыслицы, не-смысла. Он не появляется сразу, безпред-решения, пред-понимания, во всем сиянии непогрешимости. Толкование начинается с предварительных понятий, которые со временем заменяются более адекватными, что означает непрестанное проецирование, про-брасывание смысла. Понимание постоянно расширяющегося круга Гадамер любит иллюстрировать процессом перевода: мы понимаем всегда не отдельные слова в чужом тексте, но все предложение, а конструирование предложения опять-таки связано с ожиданием смысла, вытекающего из предшествующего контекста. «Так движение понимания постоянно переходит от целого к части и от части к целому. Взаимосогласие части и целого – всякий раз критерий правильности понимания».[2]

Откуда же берутся пред-мнения, пред-решения, проекты, наброски смысла целого? Здесь Гадамер вводит тему традиции и авторитета и в их контексте по-новому трактует здравый смысл и предрассудки. Коренной предрассудок Просвещения – негативное отношение к предрассудкам, и, тем самым, отрицание роли исторического предания, традиции. Научное познание обличает предрассудки как необоснованные суждения, сравнимые с суевериями, препятствующие более высокому рангу познания. Эту дискредитацию предрассудков предприняли еще родоначальники новоевропейского рационализма – Декарт и Бэкон. Первый установил одним из правил своего метода изгнание всего неясного, смутного, подверженного сомнениям. Второй пошел войной на предрассудки, объявив их призраками «идолами», врагами познания. Так, он считал идолом рода способность быстро забывать плохое и помнить только о хорошем. На этом основывается, де, вера в оракулов – «человек удерживает в памяти сбывшиеся предсказания и упускает из виду несбывшиеся».[3] Но действительно ли эту склонность следует рассматривать только критически? Со времен эсхиловского Прометея надежда, утверждает Гадамер, является существенной стороной человеческого опыта.

Просвещение основано на предпосылке последовательного «расколдовывания», освобождения разума от «суеверий» и «предрассудков», в результате чего происходит разрыв со смысловой непрерывностью традиции. Гадамер различает предрассудки, действительно затемняющие разум, и продуктивные предрассудки как пред-мнения, пред-решения, питающиеся традицией и авторитетом. Задача герменевтической рефлексии и заключается в том, чтобы преодолеть и оправдать предрассудки как предвосхищения. То же относится к синонимичному понятию «здравый смысл», оклеветанному рационализмом. Гадамер говорит о герменевтической функции здравого смысла, ссылаясь на Вико и Шефтсбери, с точки зрения

[1] *Гадамер Г.-Г.* Истина и метод. – С. 319.

[2] Там же. – С. 72.

[3] Там же. – С. 412.

которых, этот феномен – начало всего познания, то, что объединяет людей еще до всякого рационального знания, область, где властвуют вероятность и интуиция, жизнь сердца. В своей обыденной жизни, в своих решениях мы вовсе не руководствуемся мнением специалистов, и плохо, когда в политике решения принимаются экспертами. Здравый смысл Гадамер толкует как понимание общего блага, гуманность, любезность, духовную и социальную добродетель, основу всякого взаимопонимания.

Гадамер, стало быть, выступает с требованием реабилитации предрассудков, здравого смысла, а, значит, авторитета и традиции. Авторитет, если он вытесняет самостоятельность собственного разума, действительно может стать источником неоправданных предрассудков – в этом прав Кант, требовавший: «Имей мужество пользоваться собственным умом». Но просвещение упустило другую сторону авторитета, замечает Гадамер, – он может быть источником истины. В конце концов, как иначе транслируется истина в истории, как не через историческое предание, веру в истинность мнения другого, т. е. авторитет? Просвещение, более того, исказило само понятие авторитета, выпятив лишь противопоставление разума и слепого повиновения, основываясь на критике тоталитарных режимов. Но сущность авторитета, согласно Гадамеру – вовсе не в слепом повиновении. Авторитет – признание того, что другой имеет более достойное мнение и знание, «осознание того, что эта личность превосходит нас умом и остротою суждения, а значит, ее суждения важнее наших, то есть обладают большим достоинством, чем наши собственные. С этим связано и то, что никто не приобретает авторитета просто так, что его нужно завоевывать и добиваться».[1]

Понимание, следовательно, необходимо осуществляется в форме «тавтологии», герменевтического круга, где образ целого, пред-решение предполагают включенность в историческое предание, традицию. С этих позиций Гадамер дает предварительный набросок того, как он представляет себе понимание истории, сохраняющей индивидуальность событий, но не утрачивающей при этом статуса научности, всеобщности. Прежде всего, он анализирует различные точки зрения на понимание сущности истории. Вильгельм Гумбольт: история есть упадок греческой жизни. Гностическая теология эпохи Гете: будущее является восстановлением утраченного совершенства первобытных времен. Историческая школа: каждая эпоха имеет право на существование и совершенство; следует отказаться от идеи универсальной истории и сосредоточиться на отдельных исторических исследованиях. Гегель: современность в образе ее собственной системы есть завершение мировой истории. Гадамер не соглашается ни с одной из перечисленных позиций. История, настаивает он, представляет собой специфический путь к истине, развертывание человеческой сущности во времени. Богатство индивидуальных проявлений, победы и поражения, бесконечность индивидуальных биографий, разнообразие человеческого – разве не все это составляет ценность и смысл истории? Непостоянство всего живого – ее подлинное основание. Полнота индивидуальностей не гарантирует, однако, единства истории. Это единство заключается в формировании культуры. Как в каждом индивиде

[1] *Гадамер Г.-Г.* Истина и метод. – С. 332.

манифестирует вся жизнь в целом, открывая возможность их общности, так и в каждой эпохе проявляется вся история в целом – отсюда равенство эпох перед Богом, их взаимосвязь, преемственность.

Для позиции Гадамера, его понимания традиции существенно разоблачение иллюзий, свойственных XX веку – европоцентризма и прогресса. Мы живем в истории, где присутствуют все: «специфическое свойство человеческого бытия – единение прошлого и настоящего, одновременность эпох, стилей, рас, классов».[1] История – не последовательная смена эпох, где предыдущее – только материал, подготовительный этап. В человеческом бытии сосуществуют настоящее, прошлое и будущее, и в этом со-существовании, диалоге, мы слушаем другого, чтобы понять самих себя. Фундаментальная конституция историчности человеческого бытия заключается в его понимающем общении с самим же собой, с полнотой своего опыта мира, куда входит вся традиция – и тексты, и институты, и жизненные формы. Поэтому традиция для Гадамера – не просто совокупность прошлых привычек и преданий, но живая жизнь настоящего.

Герменевтический опыт отказывается от чистого, не связанного с конкретными обстоятельствами знания. Для герменевтики важно не только понимание и истолкование исторических фактов, но и «применение», т. е. ясное осознание, что любое общее положение в области науки о духе в принципе не может быть завершенным в теории и находит свое завершение только в конкретной ситуации применения: всегда остается напряжение между историческим свидетельством, текстом и ситуацией. Чтобы правильно понять текст, надо каждый раз понимать его по-другому, в соответствии с ситуацией. Понимание является не столько методом, сколько предполагает пребывание внутри свершающегося исторического предания. Понимание оказывается свершением, т. е. индивид может понять только в том случае, если сам включается в процесс со всей своей жизненной ситуацией, уникальной и неповторимой.

В этом плане Гадамер и настаивает на особом характере герменевтического опыта, подразумевающего применение и ситуацию, когда иначе просматривается опыт «я и ты». Можно рассматривать «ты» только как средство, самому оставаться неизменным, игнорируя принципиальную взаимность отношений. Можно признать другость другого, признавая его не только как средство, но как личность. Но можно пойти еще дальше: то, что он говорит, значимо и для меня самого. «У него действительно есть, что сказать мне. Это требует принципиальной открытости».[2] Применимость, ситуация, опыт – этими понятиями Гадамер хочет сказать, что в науках о духе, прежде всего, в истории, положение принципиально иное, чем в естествознании. В историческом познании не просто субъект является и объектом, но живой, конкретный человек с его жизненной ситуацией – будь-то интерпретатор текста или историк – должен войти в историческое предание, чтобы его понять, т. е. его понимание необходимо является свершением. Требование науки: понимает лишь тот, кто сам не участвует в игре.

[1] *Гадамер Г.-Г.* Актуальность прекрасного. – С. 315.

[2] *Гадамер Г.-Г.* Истина и метод. – С. 425.

Принцип герменевтики: не существует читателя, читающего текст в себе и сам читатель принадлежит тексту. И это относится не столько к обычному читателю, сколько к историку. Отличие лишь в том, что для него речь идет обо всем историческом предании в целом, которое он должен опосредовать настоящим своей собственной жизни.

Философ говорит в этом смысле о герменевтической актуальности Аристотеля, различавшего между теоретическим знанием («эпистеме») и нравственным («фронесис»), где всеобщее знание, не приложимое к конкретной ситуации – бессмысленно. Стагирит задавался вопросом: может ли человек обладать знанием того, как сделать себя лучше, как сотворить себя согласно образцам, подобно тому, как он обладает «техне», т. е. искусством ремесла, позволяющим еще до его опыта овладеть определенным умением. Да, у такого нравственного знания и «техне» есть общее: они оба «применяются». Но это применение – различного качества. Для нравственного знания нет различия между искусством и опытом. Они – едины, и знание справедливости не может быть принципиально полным вне конкретной ситуации применения, тогда как вещь имеет свой «эйдос» еще до применения. «Применение» – не внешняя для герменевтики процедура. Если интерпретатор хочет понять текст или другого человека, он должен понимать его, исходя из самого себя и своей собственной ситуации. Примером может служить юридическая герменевтика, демонстрирующая, что нет и не может быть завершенного, раз и навсегда установленного понятия какого-либо закона. Свое «завершение» он каждый раз находит именно в конкретной ситуации «применения».

Из этой герменевтической модели вытекает несколько важнейших следствий, – разъясняет Гадамер. Во-первых, смысловая линия истории многократно обрывается. Каждый, кто подключается со своей ситуацией, понимает исторический феномен иначе. Отсюда – неизбежность множества интерпретаций, их бесконечность. Различные толкования текста не могут быть сведены к одному «правильному», ибо такового не существует, «двусмысленность» не устранима из интерпретации. Во-вторых, принципиально иначе ставится проблема объективности наук о духе. Дильтей, убежден Гадамер, так и не ответил на сакраментальный вопрос: как может стать научным индивидуальное событие? Позиция гадамеровской герменевтики принципиально отличается от дильтеевского метода наук о духе. Интерпретатор, настаивает Гадамер, сам пребывает в предании, участвует в его свершении, а не просто констатирует события со стороны как объективный наблюдатель. Историк должен понять текст мировой истории и в этом великом тексте – самого себя, тогда как методологический идеал науки вынуждает, напротив, к забвению самого себя. На упреки по поводу того, что герменевтическая рефлексия размывает научную объективность, Гадамер отвечает: сама эта объективность трактуется иначе, поскольку интерпретатор включается в традицию.

Герменевтическую модель истории философ конкретизирует, анализируя опыт искусства. Мысль его движется по кругу. Теперь именно произведение искусства – модель, образец понимания. «Искусство никогда не принадлежит прошлому, но умеет преодолевать временную дистанцию

благодаря тому, что обладает своим собственным смысловым настоящим».[1] В этом контексте Гадамер обсуждает, прежде всего, понятие «игра». В эстетике оно всегда играло первостепенную роль. Но для мыслителя важно покончить с субъективизмом этого понятия, традицией, идущей от Канта и Шиллера. Здесь он опирается на исследования Хейзинги, установившего, что игра является важнейшим моментом человеческой культуры и сопоставившего детские игры, игры животных и ритуалы. Философ обнаруживает, что игра имеет свою собственную сущность, собственную действительность, превосходящую реальность играющих в нее субъектов. Она захватывает игроков, втягивает их, держит, диктует им свою логику поведения. «Игра вовлекает их в свою сферу и сообщает им свой дух. Играющий познает игру как превосходящую его действительность. ...Собственно, субъект игры – и это очевидно, когда играющий только один – это не игрок, а – сама игра».[2]

Согласно Гадамеру, игра является онтологическим типом бытия произведения искусства и, далее, образцом для исторического опыта. Произведение поддерживает свою жизнь только будучи «передачей», «представлением». Чтобы стать таким представлением, спектаклем, игра преобразуется в структуру. В этом случае в нее включается и зритель – отныне он, а не играющий представляет того, «для кого и в ком осуществляется игра». Кроме того, преобразование в структуру означает, что игра становится целостностью, в ней выдвигается и выходит на свет то, что в других условиях остается в тени, т. е. она превращается в некий самостоятельный и превосходящий тип бытия. Игра в своем первоначальном смысле – просто движение взад и вперед. Игра света, огней, волн, движение, не связанное с определенной целью, форма самодвижения. «Особенность человеческой игры заключается в том, что, вбирая в себя разум, эту исключительно человеческую способность ставить цели и сознательно к ним стремиться, она в то же время в состоянии обуздать это стремление к самополаганию».[3] Игра имеет свой собственный смысл, она противостоит серьезности, но, в то же время, требует серьезного к себе отношения. Кто не относится к ней серьезно, портит ее. Как только игра преобразуется в структуру, она «обретает внутри себя свой критерий и не соразмеряется ни с чем из того, что вне ее... в ней звучит истина, более совершенная».[4]

Особенности игры выявляются при сравнении игры с праздником. Праздник, – говорит Гадамер, – прежде всего, то, что объединяет. В будничном труде мы предаемся каждый своим целям, но, отмечая праздник, мы объединяемся. В празднике, как особом типе деятельности, мы не просто совместно присутствуем, но приобщаемся к единству, препятствующему распаду на отдельные частные разговоры и личные впечатления. Празднику, как и произведению искусства, свойственна, стало быть, особая темпоральная структура. Гадамер выделяет два фундаментальных отношения ко времени: прагматическое, повседневное, когда время представляется пустым, требующим заполнения (две крайности такого отношения – пустота скуки и пустота занятости). «Время ощущается при этом как нечто,

[1] *Гадамер Г.-Г.* Истина и метод. – С. 216.
[2] Там же. – С. 152.
[3] *Гадамер Г.-Г.* Актуальность прекрасного. – С. 268.
[4] *Гадамер Г.-Г.* Истина и метод. – С. 158.

что следует «провести», «израсходовать» и что действительно расходуется. Время переживается в этом случае не как время».[1] Но есть и другое фундаментальное отношение ко времени, когда оно является «временем наполненным, собственно временем». У всех и каждого отнимается возможность планировать, располагать временем – само время наполнено торжеством. Наступив, праздник оказывается с нами сразу и на все время, не распадаясь на последовательность временных отрезков. Так и произведение искусства. Оно обладает временем праздника. И потому оно никогда не застывает в прошлом. «Как бы ни были далеки его истоки, в процессе своего представления оно полностью обретает современность».[2]

Эти мысли имеют прямое отношение к проблеме понимания исторического опыта. Поскольку интерпретатор всегда включается в историческое предание со своей ситуацией, его понимание может быть сопоставлено с игрой, включающей зрителей, т. е. со спектаклем. Здесь снова, уже в другом контексте, всплывает основная герменевтическая проблема: существует ли то, что понимается в своей идентичности, тождественности? Обсуждая концепцию истории, Гадамер отвечал на этот вопрос, вводя понятия ситуации и события. История, понятая как событие, не есть нечто, когда-то с кем-то происшедшее, но нечто, что все еще происходит, и происходит с нами. Теперь проблема решается с помощью понятий «игра», «спектакль», «праздник» с их необычной временной структурой.

Нельзя отказаться от понятия идентичности произведения самому себе – иначе проблема понимания снимается, и мы впадаем в герменевтический релятивизм. Но подобная идентичность – особого рода, «герменевтическая идентичность». Гадамер поясняет свою мысль, обращаясь к примеру из «Братьев Карамазовых». Достоевский подробно описывает лестницу, с которой бросается вниз Смердяков. Ясно, что лестница идентична самой себе. И, в то же время, для каждого читателя – это своя собственная лестница. Понимание, стало быть, и прежде всего, история – это игра, предполагающая создание коммуникативной общности (даже зрители – болельщики футбола – скорее, участники события). Более того, это – спектакль, художественное произведение, предполагающее со-участие зрителей (интерпретаторов). Значит, каждый раз то, что понимается, должно быть иным – только тогда оно и понимается. Но, в то же время, оно остается самим собой.

Подтверждением своей концепции Гадамер считает современное авангардистское искусство, понятийную, непредметную живопись, атональную музыку, разложение наивного «я» традиционного рассказчика (Джойс, Пруст). Это культурное движение, говорит он, началось незадолго до Первой мировой войны и поставило под вопрос классическую модель понимания, выдвинутую Дильтеем: понять автора лучше, чем он сам себя понимал. Как ориентироваться в таком искусстве, подрывающем все прежние условия понимания? Это возможно только, если само понимание трактуется как игра, спектакль, всегда равный себе и всегда различный. Когда мы входим в залы современного музея искусств в Париже, нас охватывает смятение. Что

[1] *Гадамер Г.*-Г. Актуальность прекрасного. – С. 310.

[2] *Гадамер Г.-Г.* Истина и метод. – С. 173.

мы можем понять? На картинах некими знаками и штрихами записано то, что следует воспринять и сплавить воедино. Вот мы остановились у картины Малевича «Дама в Лондоне» – поток обособленных впечатлений, выражающих испуг и растерянность провинциалки, оказавшейся на шумных столичных улицах суммируется в одно изобразительное целое.

Что же специфически нового происходит в современном искусстве? – спрашивает Гадамер. И отвечает: это – по-прежнему мимесис, подражание природе, но в пифагорейском смысле. Согласно Пифагору, подражанию подлежали соотношения чисел, поскольку Вселенная, небесный свод, гармония сфер выражается именно в числовых пропорциях. Мимесис в современном смысле и есть подражание природе как соотношению чисел, поддержание порядка в мире, где все рушится, где вещи производятся серийно, и у нас уже не достает своего опыта вещей. «Художественное произведение стоит посреди распадающегося мира привычных и близких вещей, как залог порядка».[1]

XXI век – это, прежде всего, другой жизненный уклад. Заменяемость, закон числа, серия, ряд, сумма, планирование, проектирование, монтаж, реклама, вытеснение привычного, естественного порядка вещей. Картина поэтому уже не воспроизводит природу и не передает переживаний ее создателя. Современный художник, если верить Гадамеру, изобретатель еще никогда не существовавшего, которое только через него и становится действительным. Картина не подражает видимому миру, но «творит знаковую структуру изнутри самой себя». Подобный опыт искусства модерн требует другого, неклассического понимания, о котором и ведет речь Гадамер. Бытийственный ранг произведения повышается сравнительно с классическим искусством. Современное произведение вовсе не релятивно, уклончиво, но обладает бытийственной устойчивостью. Но понимание его предполагает игру, спектакль, театр, где каждый зритель вносит что-то свое, и потому такое произведение всегда не равно самому себе.

Еще один круг, который «описывает» герменевтика – обсуждение все тех же проблем в контексте языка. Прежде всего, рассматривается вопрос о герменевтическом первенстве вопроса. Вопрос всегда имеет смысл, задает определенную направленность ответа. В то же время, настоящий вопрос подразумевает невозможность исчерпывающего ответа, т. е. всегда остается открытым. Считается, что труднее отвечать, чем задавать вопросы. Но на самом деле вопрошание труднее ответа. Понимание в своей основе – вопрошание, являющееся знанием о своем незнании. Историческое предание – это «ты», обращающееся к нам с вопросом: мы вопрошаем и нас вопрошают. В основе герменевтического опыта – всегда истинный разговор, беседа как взаимосвязанность вопроса и ответа. «Герменевтический феномен исконным образом включает в себя разговор».[2] Понять текст – означает выйти за его пределы и реконструировать, прежде всего, вопрос, на который этот текст отвечает. Логика наук о духе есть, прежде всего, логика вопроса. Аристотель, разъясняет Гадамер, развил логику высказывания, совершенно не приняв во внимание, что есть логика вопроса (в каждом ответе подраз-

[1] *Гадамер Г.-Г.* Искусство и подражание // Актуальность прекрасного. – С. 242.

[2] *Гадамер Г.-Г.* Истина и метод. – С. 434.

умевается новый вопрос), логика мольбы (любая просьба не может быть последней) и т. д.

Признавая заслуги Гегеля в его определении структуры духа как самопонимания, Гадамер примыкает все же к Платону, к его толкованию диалектики как искусства разговора, искусства ведения беседы, где собеседники заняты не доказательством своей правоты, а сутью дела. И это – совсем другое, чем софистическая премудрость делать слабейший аргумент сильнейшим. Наоборот, в интересах дела аргументы могут усиливаться. Разговор, согласно Гадамеру, – не два монолога. И не вытеснение одного мнения за счет другого. И не простая сумма, сложение мнений. В истинном разговоре возделывается общее поле говорения, пробегает искра, именно здесь и продуцируется смысл, в результате чего необходимо изменяются, преобразуются оба собеседника. То, что было скрыто от нас из-за слепой привязанности к собственному мнению, открывается именно в диалоге. На этом допущении зиждется вся общественная жизнь. «Чтобы достичь взаимопонимания в разговоре, недостаточно просто проводить свою точку зрения – но взаимопонимание, объединяя собеседников, преображает их так, что они не являются более тем, чем были раньше».[1] Понимание в принципе не равносильно повторной актуализации мыслей другого или навязыванию ему своей позиции. Язык понимания подразумевает прирост смысла и внутреннее изменение каждого из собеседников.

Если, обсуждая проблему традиции, Гадамер настаивал на включении личной ситуации интерпретатора в историческое предание, если, обдумывая особенности художественного произведения, он настаивал на понимании как игре-спектакле, необходимо включающем зрителей с разнообразием их реакций, то теперь та же мысль утверждается в контексте диалога, «подлинного разговора». Этот поворот позволяет особенно убедительно раскрыть понимание как взаимопонимание, продуцирование смысла в процессе взаимного личностного преобразования и возделывания общего поля говорения.

Желание знать не может быть доведено до конца, как и всякий настоящий разговор. Как ответ на истинный вопрос не может быть окончательным, так и интерпретация не может быть исчерпывающей, стремясь «раскрыть спрашиваемое в его проблематичности». Искусство разговора называется поэтому диалектикой, обнажая фундаментальное отношение мышления и говорения. Сближая герменевтику с диалектикой Платона как искусством разговора, Гадамер в то же время их разграничивает. Ведь именно с Платона греческая мысль устремилась к преобладанию логоса над языком, понятия над словом, надеясь преодолеть власть языка. Подход Гадамера принципиально иной: всякое понимание, всякий подлинный разговор носит языковой характер.[2]

---

[1] *Гадамер Г.-Г.* Истина и метод. – С. 445.

[2] Один из исследователей творчества Гадамера, М.М. Кузнецов отмечает явные аналогии между трактовкой языка в “Истине и методе” и концепцией “языковых игр” Л. Витгенштейна, что обнаруживает линию трансверсальной связи между герменевтической и аналитической традициями современного философского мышления. (*Кузнецов М.М.* Язык как “среда-средство” и как “игра” в философской герменевтике Г.-Г. Гадамера // Проблемы философской герменевтики. – М., 1990.

Самое загадочное, неясное, но самое фундаментальное в человеческой культуре – это язык, утверждает Гадамер. Он, как и постструктуралисты, критически анализирует формирование понятия языка в истории европейской мысли. В архаические эпохи признавалось внутреннее единство слова и предмета и каждый предмет именовался, т. е. имел название, сущностно с ним связанное. Но уже в греческой философии логос возобладал над словом, превращенным в нечто вторичное, инструментальное. Таков взгляд на язык всей последующей западной традиции. В платоновском «Кратиле» обсуждаются две основные теории языка: слово как отображение вещи и слово как конвенция, договоренность. Отсюда намечается интенция к преобладанию логоса над словом, к инструменталистской теории языка, где слово вырождается в знак.

Но слово, утверждает Гадамер, вопреки западной традиции – нечто большее, чем знак, инструмент. Если поструктуралисты, обнаруживая этот факт, настаивают на самостоятельности языка, слова которого становятся симулякрами, то Гадамер решает проблему с диаметрально противоположных позиций. Язык в его бытийственности – первейшая форма данности всякого духовного опыта. В нем прежде всего выражается мировидение. Мы говорим «солнце заходит», хотя знаем коперникианскую теорию. Но язык позволяет сохранить видимость непосредственности. Связь языка с миром, с делами и обстоятельствами обнаруживается в его фактичности. Любой язык подразумевает определенный жизненный мир. Язык – «всеобъемлющая предвосхищающая истолкованность мира и в этом смысле ничем не заменим. Прежде всякой философски нацеленной критической мысли мир есть для нас всегда уже мир, истолкованный в языке».[1]

Особо рассматривается Гадамером соотношение слова и понятия. Во-первых, образование понятий всегда обусловлено сложившимся словоупотреблением. Смысл слова – пучок всех его смыслов и значений. Отсюда – недостаточность неокантианской трактовки истории философии как истории проблем. К примеру, проблема свободы – та ли она самая для греков, Канта, Дильтея? Проблема, поставленная вообще – вопрос, ни разу не заданный по-настоящему. И философ поясняет свою мысль, анализируя ключевое понятие новоевропейской мысли – «субъект». Для греков оно означало нечто прочное, неизменное, пребывающее, основу меняющихся свойств и акциденций. Совсем иной смысл получило оно в новое время. Во-вторых, между словом и понятием существует тесная связь, поскольку изначально уже сам язык сравнивает и обобщает, т. е. само слово выполняет функцию понятия, но это не обобщение и образование однозначного родового понятия, но усмотрение сходства по аналогии (что для птиц-крылья, но для рыб-плавники), нахождение переносного значения, метафоры, сходства по несходству, запрещенные с точки зрения логики. Эти обобщения – живые многоразличные и главное – первичные. Язык, согласно Гадамеру – первый логик. Причем, не закостеневший, а смелый и творческий. Подобные идеи о первостепенности поэтического метафорического мышления в человеческой культуре перекликаются с позицией постмодернизма.[2]

---

[1] *Гадамер Г.-Г.* История понятий как философия // Актуальность прекрасного. – С. 29.

[2] См: *Деррида Ж.* О грамматологии. – М., 2000.

Язык, кроме того, является герменевтической средой. Осуществление герменевтического опыта носит языковой характер. Гадамер поясняет свою мысль на примере перевода. В обращении переводчика с текстом улавливается нечто от установления взаимопонимания в устной беседе. Он преодолевает пропасть между языками, но, не будучи в состоянии передать все оттенки и измерения, постоянно от чего-то отрекается и чем-то жертвует. Он должен уловить смысл и передать его уже другими словами, в контексте нового языкового мира. Смысл – один, но каждый языковой мир диктует различное его выражение. Если же языковое выражение элиминируется и ставка делается на чистое значение – как на допросе, в протоколе этот «чистый» смысл всегда является искажением. Язык как среда понимания содержит нечто несказанное, бесконечное число намеков, оттенков, отсылок, в полноте которых и возможно истинное понимание. Речь всегда – ответ на какой-то вопрос, который надо реконструировать. Вот почему свидетелю в суде так трудно отвечать на вопросы. Он не знает, с какой целью они задаются и не без оснований опасается ловушки. Речь всегда нечто утаивает. Точный смысл окутывается облаком несказанного. Взаимное объяснение удерживает сказанное в смысловом единстве с бесконечностью несказанного и тем самым создает возможность его понимания.

Подобный подход к языку как опыту мира и среде герменевтического общения противостоит устоявшейся западной традиции, отводящей языку жалкую участь инструментария, и той философии, которая стремилась превозмочь власть языка и утвердить торжество чистого логоса. Идеалом философии, ее спасением должна быть не отрешенность от жизни языка, настаивает Гадамер, но восстановление связи понятийного мышления с языком и всей присутствующей в языке истиной. Философия имеет дело с нашим мировым и жизненным опытом в целом, выражаемом в языке. Философское мышление – дальнейшее продумывание изначального опыта мира, оно «стремится додумать до конца энергию понятий и созерцаний того языка, в котором мы пребываем».[1]

В горизонте такого понимания языка Гадамер иначе ставит вопрос о соотношении риторики и герменевтики. Умение говорить и умение понимать – естественные человеческие способности. И риторика, и герменевтика – свободные искусства, но не в смысле техне, какой-то специальности, умения. Это искусство принадлежит бытию человека как такового. Риторика – сущностная сторона всякого разумного отношения, универсальная форма человеческой коммуникации, воздействующая сегодня на нашу жизнь несравненно глубже, чем наука. В отличие от теории аргументации, логической доказательности, риторика есть убеждающий разговор, где присутствуют и логика, и апелляция к аффектам. Сущность риторики не исчерпывается приемами, она не сводится к голой технике. Простая искусность речи без адекватности, истинности содержания остается пустой софистикой. Подлинное искусство риторики неотделимо ни от знания истины, ни от знания души.

Гадамер, стало быть, сближает герменевтику с диалектикой, искусством вести беседу и, следовательно, с риторикой. Здесь он солидаризуется с Адор-

[1] *Гадамер Г.-Г.* Философия и герменевтика // Актуальность прекрасного. – С. 11.

но, его проектом «диалектики как риторики» и выступает против интенции аналитической философии, озабоченной тем, чтобы «очистить» философский язык от наслоений обыденного языка, являющихся, якобы, источником ошибок и заблуждений. Но философ идет еще дальше и сближает герменевтику не только с риторикой, но и с поэзией. Он любит сравнение Поля Валери: поэтическое слово – подобно золотому слитку, который не только что-то обозначает, но и сам является нечто значимым. Чисто коммуникативное слово – подобно бумажной банкноте, внутри себя оно – ничто.

Протестуя против стирания языка в механической коммуникации, мыслитель видит его спасение в художественном слове, поэзии и литературе. Он пишет о загадочной близости философии и поэзии. Философия, по Гуссерлю, «выносит за скобки» обыденный опыт. То же происходит и в поэзии. Важна именно идеализирующая направленность этого вида искусства. Гадамер сопоставляет предельные случаи – чистую поэзию Малларме и диалектическое понятие Гегеля. Чистая поэзия – протест против стирания слов в обществе массовой коммуникации. Поэтическое слово обманывает ожидания, оно подразумевает не то, что значит, и, одновременно, как бы возвращается к самому себе. И в философии Гегеля обнаруживается подобное отношение к слову. Предложения, предикативные суждения, по Гегелю, не истинная форма философии. Она может жить только в сфере взаимного отражения мыслительных определений; идея высвечивается в целом. Философия «сплелась с языком и только в языке имеет свое бытие».[1]

Итак, в отличие от Дильтея, Гадамер придает герменевтике совершенно иной, универсальный статус. Это не столько метод наук о духе, сколько сама среда человеческого общения. Мы говорим и беседуем не только с самими собой, с Богом, друг с другом, эпохами, художественными произведениями, но и с вещами, с миром. «Процесс обмена вопросно-ответными репликами обнаруживает структуру, лежащую в основе человеческого общения, фундаментальную структуру диалога. Этот феномен составляет суть человеческого понимания».[2] Мы всегда слушаем предание, т. е. находимся в среде языка. Каждое слово – спекулятивно, поскольку несет в себе весь язык и потому позволяет присутствовать и несказанному. Предание вводит себя в игру, благодаря все новым адресатам. И в самом процессе понимания обнаруживается нечто такое, чем не обладал прежде ни один из собеседников.

Подчеркивая универсальность герменевтики, Гадамер предлагает новый тип понимания, ориентированный на жизненный мир и искусство модерн. Неклассическое понимание отказывается от «смысла в себе». «Герменевтика должна осознать догматизм любого «смысла в себе» точно так же, как критическая философия осознала догматизм опыта».[3] Смысл феномена продуцируется в процессе понимания, и обе понимающие стороны преобразуются. Но феномен остается при этом самим собой. Быть одним и тем же и все-таки иным – этот парадокс составляет суть неклассического понимания.

---

[1] *Гадамер Г.-Г.* Философия и литература // Актуальность прекрасного. – С. 144.

[2] Там же. – С. 130.

[3] *Гадамер Г.-Г.* Истина и метод. – С. 647.

Такой подход принципиально меняет и толкование объективности в науках о духе, в истории. Интерпретатор, исследователь, историк сам вторгается своей жизненной ситуацией в предание и в процессе понимания придает объективности вариабельность. Понимание исторического события предполагает участие интерпретатора вместе с его уникальной жизненной ситуацией в ткани исторического процесса, превращение его в соучастника событий. Этот процесс аналогичен игре, втягивающей зрителей и обретающей статус спектакля. Спектакль этот, как и исторический факт, всегда один и тот же и все-таки, всякий раз – другой, поскольку включает реакцию зрителей (ситуацию историка). Понимание истории сопоставимо и с подлинным диалогом, где возделывается общее поле говорения, и обе стороны взаимозаменяют друг друга. Такой подход к историческому познанию только условно можно назвать методом.[1]

Обсуждение проблемы метода наук о духе, поиски понятия, способного удержать индивидуальность исторического события, оказались связанными с необходимостью переосмысления оснований западной рациональности, пересмотра ее конституирующей субъект-объектной парадигмы и восстановления целостного отношения человек-мир, свойственного восточным типам духовности. Влияние восточных мотивов на западную методологию науки, на наш взгляд, обнаруживается не прямо, непосредственно, но именно через трансформацию глубинных уровней культуры и отсюда – метода как выражения основополагающих принципов данного типа рациональности. Декартовская мыслительная практика, (а без Декарта современному миру не обойтись – Хайдеггер) соответствовала сложившемуся в новое время дискурсу господства над природой. Все, на первый взгляд, бесхитростные «правила для руководства ума» на века определили стиль новоевропейского мышления – ясность, отчетливость, несомненность, доказательность, логическая последовательность, отстраненность от нравственных ориентиров.

Восстановление целостного отношения к миру, обращение к Востоку в постклассических философских проектах преобразовало и западную мыслительную практику, методологию науки. Философские методы стали более гибкими, уступчивыми, признавая не только строгость понятия, но и многозначность понимания как универсального онтологического феномена. Начиная с фундаментальной онтологии Хайдеггера и включая герменевтические опыты Гадамера, западная философия, опираясь на новый онтологический базис, обнаружила влияние восточных мотивов, живую связь Европы с Азией, Запада с Востоком.

Язык, мифы, первобытное мышление. Структурализм Клода Леви-Строса

Судьба Клода Леви-Строса необычна. Философ по образованию (Парижский университет), он работал профессором социологии в университете Сан-Паулo и получил возможность заняться изучением культур индейцев центральной Бразилии. Первая его крупная книга «Структурная

[1] Само название книги “Истина и метод”, считает В. Малахов, является провокационным: метод не сопоставляется с истиной, но отрывается от нее // Современная западная философия. – М., 1990.

антропология» принесла пятидесятилетнему автору шумный успех. С тех пор каждый его труд становился бестселлером, а сам он вошел в ряд «властителей дум XX века» вместе с Фрейдом и Сартром. «Печальные тропики» описывают жизнь современного человека среди индейцев племени намбиквара. Это – «холодное» общество, в том смысле, что оно избежало скоростных, горячих темпов прогресса, осталось чуждым культурным инновациям и связанной с ними утратой человечности. Там нет «ничего, кроме людей». Поэтому каждый раз, когда Леви-Строс покидал племя, индейцы плакали, отпуская его в жестокий и суровый мир. В книге «Мысль дикаря» ученый делает попытку, вопреки концепции Леви-Брюля, утвердить в правах «примитивное мышление», обладающее логичностью и не уступающее современному в своей искусности. В четырех томах «Мифологичных» («Сырое и вареное», «От меда к пеплу», «Происхождение застольного этикета», «Нагой человек») он осуществляет энциклопедическое исследование мифов американских индейцев, сравнимое по своей значительности для науки с «Золотой ветвью» Фрэзера. И все книги Леви-Строса выходят за узкие рамки научного мышления, привлекая внимание широкой публики, формируя интеллектуальный климат эпохи.[1]

Кто же он, Леви-Строс? Социолог, философ, антрополог, этнолог? Один из секретов его необычайного успеха заключается, видимо, в том, что он «преступает границы», не удерживается в определенных рамках. В философии он этнолог, в этнологии – философ. И там, и здесь неизбежно вызывает нарекания и упреки. У одних – в отсутствии четких общезначимых выводов, у других – в чрезмерном увлечении художественным словом и размывании научных терминов. Но в результате выигрывает Леви-Строс, мыслитель самобытный и яркий, со своим лицом и своим заветным словом.

Леви-Строс – прежде всего, философ культуры. Да, его труд по мифологии поражает своей энциклопедичностью и эрудицией. Да, он живет среди индейцев, собирая материалы об их жизни. Но он не остается в кругу этнологии. Его сверхзадача – понять культуру как таковую, осмыслить кризисное состояние западной цивилизации. Для этого он находит свои пути – не воззвание к экзистенции и коммуникации (Ясперс), не преодоление метафизического принципа господства (Адорно), а знакомство с «первобытным» человеком, «первобытной» культурой, которая сохранилась еще на Земле. Леви-Строс убежден: там, у первобытных людей, можно найти разгадку катастрофы западного мира и возможные пути его спасения. Он – признанный лидер того философского направления, которое именуется структурализмом. Хотя к нему причисляют и Мишеля Фуко, и Жака Лакана, и Ролана Барта, только Леви-Строс сам признавал себя структуралистом. Во Франции середины шестидесятых появилась новая философская мода. На смену экзистенциализму с его рассуждениями о свободе и уникальности человеческого бытия пришел структурализм с его установкой на бесстрастный объективизм, научность, выявление строгих структур во всех областях

[1] *Леви-Строс К.* Структурная антропология. – М., 1985; *Леви-Строс К.* Печальные тропики. – Львов, 1999. *Леви-Строс К.* Путь масок. – М., 2000; *Леви Строс К.* Тотемизм сегодня. Неприрученная мысль. – М., 2008.

социогуманитаристики. Внимание переключалось на «совокупность отношений между элементами целого, сохраняющими свою устойчивость при различного рода преобразованиях и изменениях».[1]

Леви-Строс заимствовал метод структурной лингвистики, разработанной Фердинандом де Соссюром[2] и его последователями – известными русскими лингвистами Романом Якобсоном и Николаем Трубецким. Определяющей стала встреча *Леви-Строса* с Якобсоном в США, когда и родилась великолепная идея о возможности перенесения метода структурной лингвистики, связанного с применением математических моделей, на другие области гуманитарного знания, прежде всего – этнологию. Впечатляющим результатом встречи двух гениев стало рождение нового философского направления – структурализма, завоевавшего в 60-е годы умы французских интеллектуалов своей заявкой на объективность и изучение точными научными методами различных социокультурных сегментов: брачно-родственные отношения, тотемизм, структура мифов, первобытное мышление, язык и общество.

Свою позицию *Леви-Строс* проясняет во введении к «Структурной антропологии», обсуждая сходство и различие истории и этнологии. Этнология – как бы теория этнографии, сравнение и осмысление различных культур, или различных периодов одной культуры. Так вот, обычно считают, что история и этнология отличаются тем, что первая основана на письменных свидетельствах, а вторая ориентируется на устные предания и другие подобные источники. Но это различие – второстепенно. И этнология может заниматься культурами, имеющими письменность – древней Мексикой, арабским миром, Дальним Востоком. Различие между историей и этнологией – более сущностно. Если историю интересуют надписи, тексты, т. е. проявления сознательной жизни людей прошлого, то этнологию – то, что не записано в свитках и папирусах, что остается за пределами сознания людей прошлых эпох – некие бессознательные структуры, являющиеся, однако, важнейшими для культуры и истории. Прошла пора исторических писаний, сводящих историю к смене династий и череде сражений. Но прошла и эпоха исключительного поиска смысла истории. История, культура, конституируются, по *Леви-Стросу*, бессознательными структурами ментальности. «История обобщает данные, относящиеся к сознательным проявлениям общественной жизни, а этнология – к ее подсознательным основам».[3]

Это не означает, однако, что они идут в противоположных направлениях. Напротив, история не может обойтись без этнологии, учета бессознательных моментов, хотя делает акцент на осознаваемом. Этнология, в свою очередь, опирается на историю. «Тот, кто ограничивается изучением какого-то момента современной жизни общества, становится, прежде всего, жертвой иллюзии, поскольку все – история: и то, что было сказано вчера, уже история, и то, что было сказано минуту назад».[4] Как оценить, к примеру, роль аперитива в жизни французов, если не знать установленного еще в средние века престижа пряных вин? Или как можно анализировать со-

[1] *Автономова Н.С.* Структурализм // Современная западная философия (словарь). – М., 1991. – С. 288.
[2] См.: *Соссюр Ф.де*. Курс общей лингвистики. – М., 1997.
[3] *Леви-Строс К.* История и этнология // Структурная антропология. – С. 25.
[4] Там же. – С. 19.

временный костюм, не видя в нем следов предшествующей моды? История и этнология идут навстречу друг другу, находятся в дополнительном отношении и «общность обеих дисциплин, поистине подобных двуликому Янусу, позволяет сохранять полноту кругозора».[1] Поясняя свою позицию, Леви-Строс цитирует Маркса: «Люди делают свою историю, но не знают, что они ее делают».[2] Первая часть цитаты есть оправдание позиции истории, вторая – этнологии.

Ученый заявляет о своем намерении проникнуть в святая святых истории, обнаружив ее бессознательные структуры. Подобная постановка выясняет его философских предшественников – французская социология в лице Дюркгейма, различавшего индивидуальное сознание (сознательное) и коллективное представление (бессознательное), Фрейда с его учением о бессознательной основе психики (или, скорее, Юнга с его учением об архетипах коллективного бессознательного) и де Соссюра, основателя структурной лингвистики. Все эти имена и идеи значимы для концепции Леви-Строса, но его учение отнюдь не суммирует их, но вырастает в самостоятельную концепцию, смелую по замыслу и грандиозную по исполнению. И первобытному человеку отводится особая роль в его проекте обнажить бессознательное в истории. Соглашаясь с Фрейдом, Леви-Строс считает, что бессознательное является основой человеческой психики. Но интересует его не история личности и «втягивание» бессознательного на уровень сознания, а, скорее, бессознательная деятельность коллективного духа. Эта деятельность управляется всеобщими законами, и все социальные явления – искусство, религия, миф, системы родства – являются как бы проекциями бессознательного на плоскость сознательного.

В подобной постановке проблемы нет ничего странного, – заявляет этнолог. Любому станет ясным этот замысел, если он обратится к такому социальному явлению, как язык. «Почти все акты лингвистического поведения оказываются на уровне бессознательного мышления. Когда мы говорим, мы не отдаем себе отчета в синтаксических и морфологических законах языка».[3] Структура языка остается неизвестной говорящему; он может совсем не знать грамматики и не задумываться о грамматических и морфологических правилах. Другое дело – речь, она-то и представляет акт сознательный. В этом плане Соссюр выделяет в каждом предложении два уровня – неосознанный (язык) и осознанный (речь).

Но каким образом законы, управляющие бессознательной деятельностью коллективного духа, становятся явными, доступными познанию? Фрейд, как известно, нашел символический язык бессознательного – оговорки, описки, очитки, сновидения, остроты. Но это все – язык индивидуального бессознательного. Что же касается коллективного, то здесь дело тоже не безнадежно. Это бессознательное не воспринимается интуитивно. Его нельзя описать и эмпирически. Леви-Строс поясняет свою мысль, обращаясь к исследованиям по эволюции женского костюма. Мода, как и все социаль-

[1] *Леви-Строс К.* История и этнология // Структурная антропология. – С. 31.

[2] Там же. – С. 30.

[3] Там же. – С. 54.

ные явления, в основе своей – бессознательна: мы не можем сказать, почему нам нравится та или иная модель, не знаем мы, и почему меняется мода. Но и произвольная, казалось бы, эволюция подчинена законам. «Они проявляются только при измерении определенного количества соотношений между различными элементами костюма».[1] Соотношения могут быть выражены математической формулой и стать основой предвидения будущих изменений моды. Другой пример – из зоологии. Исследователи показали, что законы роста ракообразных зависят от соотношений между размерами элементов, составляющих различные члены. «Целью действительно научной зоологии не является описание животных форм в том виде, как они интуитивно воспринимаются; речь идет о том, чтобы определить абстрактные, но постоянные соотношения, где обнаруживается постижимая форма изучаемого явления».[2]

Бессознательное, стало быть, улавливается в анализе соотношений между различными элементами системы. Подобные соотношения и составляют определенную структуру (надо сразу оговорить: структурализм и структурный метод – не эквивалентны. Структурный метод может применяться в различных науках. И только тогда, когда он наполняется философским смыслом, речь может идти о структурализме). Структура бессознательного представляет собой нечто устойчивое, объективное, независимое от познающего субъекта. Этнология, подчеркивает Леви-Строс, менее всего зависит от наблюдателя, поскольку речь идет об обстоятельствах, в которых сам исследователь не живет. Бессознательное, связываемое Фрейдом с психологией субъекта, отвлекается у Леви-Строса от субъекта, приобретая черты антипсихологизма, анонимности, безличности. Бессознательное поэтому подвластно методам математическим, статистическим. Не толкование сновидений и символов, но установление математических зависимостей между элементами позволяет обнаружить его законы.

И в этом отношении, говорит ученый, язык являет пример для других социальных феноменов. Не прав был основатель кибернетики М. Винер, когда писал, что статистические методы не могут успешно применяться в социальном познании, где слишком значительна зависимость познаваемого от познающего субъекта. Лингвистика, в особенности структурная лингвистика – опровергает подобную точку зрения. Леви-Строс часто повторяет, что XXI век будет веком гуманитарных наук или его вообще не будет, но гуманитарных наук, сблизившихся с математикой и естествознанием. Уже структурная лингвистика нарушает традиционные принципы – в ней роль познающего субъекта сведена на нет, что позволяет успешно применять математические методы. К тому же, язык – настолько древнего происхождения, что ряды отношений в индоевропейском, семитском и тибето-китайском языкознании насчитывают 4 или 5 тысяч лет. «Язык, следовательно, представляет собой социальное явление, не зависящее от наблюдателя и обладающее длинными статистическими рядами».[3]

---

[1] *Леви-Строс К.* История и этнология // Структурная антропология. – С. 56.

[2] Там же.

[3] Там же.

Но и другие социальные феномены могут обнаруживать устойчивые, независимые от субъекта системы отношений элементов, в которых выражаются законы бессознательного. Все эти явления можно уподобить языку, обмену знаками, множеству операций, обеспечивающих возможность общения между индивидами. Их природа, по мнению Леви-Строса, аналогична природе языка. Так, брачные правила можно рассматривать как систему того же типа, что и языковая; и здесь происходит обмен – женщинами, они играют роль элементов в системе знаков (смелое уподобление вызвало немало упреков в антифеминизма Леви-Строса после публикации его «Элементарных структур родства»).

Провозглашая XXI век веком гуманитарных наук, ученый приближает их к идеалу классического естествознания (докантовского) – независимость от субъекта. Именно такая независимость является условием того, что бессознательное улавливается и обнаруживается. Независимость от субъекта обеспечивает, согласно Леви-Стросу, стабильность и инвариантность структур. «Структуры одного и того же типа могут встречаться на совершенно различных временных и пространственных уровнях».[1] Так этнолог обнаруживает удивительные аналогии между культурами, разделенными во времени и пространстве: Китай, Новая Зеландия, Западная Америка. Например, изображения животных рассеченными, раздробление на отдельные органы и произвольное их комбинирование, представление аналога двумя профилями. Фиксирование стабильных, инвариантных структур подчеркивает преимущественную позицию синхронности сравнительно с позицией развития. «Синхронные явления иногда обнаруживают относительную однородность, благодаря которой, их легче изучать, чем диахронические явления».[2]

Отношения элементов в структуре упорядочиваются по принципу бинарных оппозиций: мужское – женское, культура – природа, сырое – вареное. Тот самый принцип, по которому строится формальная логика «да – нет» и компьютерное мышление. Именно указанный принцип вызвал позже резкую критику постструктурализма, хотя в свое время оказался весьма плодотворным в этнологии. Невозможно отрицать реальность двоичных оппозиций в культуре. Так, российские этнографы в своем исследовании искусства народов Сибири описывают сибирские бубны, состоящие из двух половин: верхней – светлой, солнечной, дневной, и нижней – темной, лунной, ночной. Реальные двоичные оппозиции находят уже в египетских текстах. Бинарные оппозиции свойственны не только архаическому мышлению, но и современному: материя и сознание, свобода и необходимость, причина и следствие. Но многие исследователи, соглашаясь с ролью бинарных оппозиций, протестуют против их абсолютизации, считая, что мышление обладает более сложным характером, в то время как Леви-Строс придает им всеобщий смысл.

Структуры, стало быть, выявляя законы бессознательной коллективной деятельности, независимы от познающего субъекта, объективны, инвариантны, и отношения элементов в них организуются бинарными оппозициями. Это позволяет применить метод структурного анализа, разработан-

---

[1] *Леви-Строс К.* Понятие структуры в этнологии // Структурная антропология. – С. 258.

[2] Там же.

ный в структурной лингвистике. Однако этот метод и его приложение к другим, нежели язык, социальным явлением, еще не означает, как мы уже говорили, структурализма как философского направления. Структурализм есть стремление выявить единую бессознательную структуру человеческого разума, не различая пралогического и собственно логического уровней. Оппонируя Леви-Брюлю, выявлявшему особенности архаического мышления и считавшего его пралогическим, Леви-Строс озабочен поисками принципиального единства. Исследуя структуры родства, социальной географии, мифа, он хочет одного – отыскать бессознательную структуру разума как такового и тем самым «выявить и структуру физической реальности, ибо они идентичны».[1] Замысел Леви-Строса многие ученые называют утопией. Однако именно эта сверхзадача направляет его внимание на «первобытное мышление». Не являясь ни в коей мере пралогическим, но обладая в полную меру достоинством логического, оно, в то же время, обнаруживает больше возможностей для анализа искомой бессознательной структуры разума: в нем еще не разорвана конструктивная бинарная оппозиция означаемое – означающее, в то время как современное мышление обнаруживает тенденцию к разрыву, к свободной циркуляции означающих, превращаемых в «симулякры». Леви-Строс предвидит опасность такого возобладания «симулякров» и ищет спасения в первобытном мышлении.

Прежде всего, он предлагает освободить термин «первобытный» от связанных с ним философских предрассудков. Во-первых, хотя он называет эти общества «холодными», не втянутыми в гонку прогресса, тем не менее, и они не остаются застывшими, но подвластны становлению. Так, племя намбиквара, считающееся одним из самых отсталых, владеет культурой изготовления ядов, имеет даже свою метафизику ядов. Замкнутые в себе первобытные общества обнаруживают, кроме того, противоречия и несоответствия, следы того, что и они находятся в движении. Во-вторых, термин «первобытный» условен в том смысле, что этнология занимается живыми обществами, миром, прорвавшимся в XXI столетие в эпоху технической цивилизации. По времени такие общества отнюдь не «первобытные», вымершие, а современные, куда можно отправиться для «полевых работ», где можно жить, работать, найти друзей, страдать, подвергаться опасности, любить. В-третьих, термин «первобытный» имеет для многих смысл «примитивный». Например, согласно Леви-Брюлю, первобытное мышление является пралогическим. И Кассирер, следуя за Леви-Брюлем, считает спецификой мифа неразличимость реального и идеального, вещи и образа, тела и свойства. Согласно же Леви-Стросу, первобытное мышление отнюдь не примитивно. Иначе невозможны были бы древние цивилизации. «Мышление это вполне научное, логическое и никак не зачаточное: оно составило субстрат человеческой цивилизации».[2] Логика науки – не столько новая ступень мышления, сколько иной качественный уровень.

Этнолог отнюдь не отрицает специфики «первобытного» мышления, но не считает его пралогическим, не выводит его за пределы логики, не оцени-

[1] *Бутинов Н.А.* Леви-Строс – этнограф и философ // Леви-Строс К. Структурная антропология. – С. 432.
[2] *Мелетинский Е.М.* Мифология и фольклор в трудах К. Леви-Строса // Леви-Строс К. Структурная антропология. – С. 478.

вает, как более низшее, примитивное. Напротив, не разрывая связи означаемое – означающее, оно содержит в себе больше возможностей для выявления бессознательных структур. Первобытное мышление способно к обобщению, классификации, сравнению. Но оно обладает особым свойством метафоричности. Причем, метафора для первобытного мышления основывается на догадке о логических связях событий, внешне различных, не связанных. Анализ метафорической логики считается одним из серьезных достижений Леви-Строса.[1] И действительно, когда речь идет о том, что первобытное мышление пралогично, логика при этом понимается в совершенно определенном, декартовском смысле (Леви-Брюль). Но если обратиться к позиции Гамана, Ницше, Хайдеггера, то они считают метафору, поэтическую логику первоначальной формой мышления, а понятие в его формально-логическом варианте – усохшей фигурой метафоры. С этой точки зрения, метафоричность первобытного мышления отнюдь не отрицает его логичности.

Мифологическое мышление, говорит Леви-Строс, использует своеобразный интеллектуальный bricolag. Оно не идет прямым путем, но бьет одним шаром по другому, чтобы тот попал в лузу. Причем, шар бьют шаром так, чтобы первый ударился о борт, изменил направление и только тогда попал во второй. Первобытное мышление не оставляет противоположности застывшими. Оно старается приуменьшить их напряжение, разрешить противоречия посредничеством, вставляя между противоположностями пары более близкие, так называемые «медиаторы». К примеру, между противоположностью жизни и смерти «вдвигается» противоположность растительного и животного царства, эта последняя опосредуется противоположностью растительной и животной пищи. Пирога рассматривается как медиатор между солнцем и землей, обезьяна или дикая свинья – между ящуром и человеком, мед – между пчелой и человеком. Имея дело с проблемой дуальности полов, мифы используют в качестве медиатора двуполые существа или близнецов. Специфический для мифологической логики способ разрешения противоречий неожиданно всплывает в философской системе, на первый взгляд, весьма далекой от мифологии: наукоучение Фихте, где противоположности «я» «и «не-я» опосредуются множеством медиаторов, вставляемых между я» и «не-я» и сближающих полюса.

Леви-Строс, преследуя свою конечную цель – «самопознание единой «анатомии» человеческого ума» (Мелетинский), сближает миф и логос и обнаруживает особенности первобытного мышления (бриколаж, метафоричность, медиаторы) отнюдь не для того, чтобы провести четкую границу, но доказать что логика не исчерпывается аристотелевским вариантом. Самое же главное, первобытное мышление дает больше шансов для выявления глубинных бессознательных структур. Этнолог может встретиться в современной культуре с каким-то обычаем, смысл которого ему непонятен, поскольку разорваны связи означаемое – означающее. Но если проанализировать аналогичный обычай в первобытной культуре, где эта связь еще наличествует, смысл прояснится. «Слой культуры еще очень тонок, и связь

[1] *Мелетинский Е.М.* Мифология и фольклор в трудах К. Леви-Строса // Леви-Строс К. Структурная антропология. – С. 478.

его с природой можно еще проследить. Означаемое еще не оторвалось от означающего, и за многими знаками видны бинарные оппозиции».[1]

Как это ни парадоксально, четкость бинарных оппозиций сближает мифологическое мышление с компьютерным, построенным по принципу «да-нет». Информация, вводимая в компьютер, закодирована в двоичные единицы. Получается, что Леви-Строс вынул у человека сердце и «вложил холодный компьютер». «Человек – это всего лишь объект, марионетка, пленник в знаково-символической клетке культуры. Главное – это структура, которая находится за пределами сознания, состоит из бинарных оппозиций и управляет всем».[2] Особый эффект при изучении первобытных обществ дает, однако, не использование современных категорий (общепринятая практика), а, наоборот, использование категорий первобытного общества для исследования современного (этот прием Леви-Строса вызывает резкую оппозицию многих ученых). Так, он попытался понять обычай взаимного угощения вином в ресторанах на юге Франции, пользуясь терминологией социального дарения.

Но речь идет не только о первобытном мышлении. Речь идет о большем – типе сознания, учитывающем некоторые уровни, утраченные современным человеком и проявляющиеся в шаманизме, древних ритуалах, магических заклинаниях. Шаманская практика, состояние транса, огнехождение, первобытные ритуалы, духовные практики целительства, различные паранормальные явления основаны на таких измененных состояниях сознания, которые были вытеснены рациональной культурой и только сегодня вновь доказывают свое право на существование, привлекая внимание трансперсональной психологии. Ст. Гроф пишет, что многие этнографы не решаются поделиться результатами своих наблюдений из-за опасности навлечь на себя насмешки со стороны ортодоксальных коллег и подмочить свою профессиональную репутацию.[3] К такому этнографу, как Леви-Строс, эти слова отнести нельзя, потому что он бесстрашно и открыто описал то, что увидел и узнал, как бы ни противоречил материал установившимся научным нормам и стереотипам.

Ученый завоевал умы и вызвал сильное интеллектуальное брожение. И, скорее всего, не своей утопической идей найти «единую структуру (бессознательную) разума». Просто он жил среди «дикарей». Он сам стал «дикарем». «Он считает себя послом первобытности в современном мире: он жил среди дикарей, они научили его видеть факты в истинном свете, и он оставался в Париже таким же, каким был среди бродячих охотников и собирателей Бразилии…».[4] Ему приписывают формулу: «Я мыслю, значит, я мыслю как дикарь». Рассматривая общество в целом, этнолог обращается и к теории коммуникации. Он выделяет три основных системы коммуникации, т. е. обмена: брачные отношения (где группы мужчин обмениваются женщинами); экономические отношения (коммуникация, обмен имуществом и услугами); лингвистическая коммуникация. Каждая из названных групп

[1] *Бутинов Н.А.* Леви-Строс – этнограф и философ // Леви-Строс К. Структурная антропология. – С. 447.
[2] Там же. – С. 459.
[3] См.: *Гроф Ст.* За пределами мозга. – М., 1987.
[4] *Бутинов Н.А.* Леви-Строс – этнограф и философ // Леви-Строс К. Структурная антропология. – С. 459.

имеет свои структуры и формальные характеристики, но все они взаимосвязаны – брачным отношениям сопутствуют экономические обстоятельства, а язык выступает посредником на всех уровнях. Поэтому следует изучать не только структуры трех уровней, но и преобразования, позволяющие перейти от одного типа к другому.

Ученый не соглашается, однако, с тем, что он «четко ставит проблему тождества языка и общества и разрешает ее положительным образом». Речь не идет о редукции всех явлений культуры к языку, возражает мыслитель. Но, поскольку «культура обладает строением, подобным строению языка», именно лингвистика открывает продуктивные методы исследования и для других, нелингвистических феноменов. В языке изучается ряд структур – лексическая, грамматическая, фонологическая. И в обществе тоже выделяются определенные структуры: система родства, политическая идеология, мифология, ритуалы, искусство, этикет, кухня. Между структурами языка и общества, подмечает Леви-Строс, обнаруживаются черты либо подобия, либо различия.

Система родства не имеет одинакового значения во всех культурах. В первобытных она играет главенствующую роль и регулируют все социальные отношения, тогда как в современных эта роль очень ослаблена. Анализ первобытных обществ Леви-Строс и начинает с исследования структур родства (подчеркнем, что они складываются бессознательно). Прежде всего, он оспаривает общепринятую точку зрения, согласно которой, единицей структуры родства является «первичная семья»: муж, жена, ребенок. Причем, выделяют три типа отношений: первого порядка – между родителями и детьми, мужем и женой и между детьми; второго порядка – между двумя «первичными семьями», имеющими общий член, например, отец отца, брат матери, сестра жены; к третьему порядку относятся отношения с сыном брата отца и женой брата матери. Эту, казалось бы, несомненную модель и оспаривает Леви-Строс. «Первичная семья», настаивает он, не может считаться элементарной структурой, «атомом» родства, поскольку тогда необъясним запрет инцеста. Первичная семья остается еще на биологическом уровне, в ней не возникают социальные отношения, как раз и влекущие за собой запрет инцеста. Чтобы возникли такие социальные отношения, надо брать не семью как таковую, а другую единицу родства. «Биологическая семья существует и имеет продолжение в человеческом обществе. Однако социальный характер родству придает то основное, благодаря чему родство отделяется от природы».[1]

Тогда что это за единица родства, если не семья? Один из этнографов, Радклиф-Браун, говорит Леви-Строс, предлагает рассматривать в качестве таковой две группы отношений в их единстве: отец – сын и сын – дядя по матери. Они связаны между собой определенным образом: если в семье существует твердая власть отца (патрилинейная система), то дядя со стороны матери считается матерью мужского рода и племянник обращается с ним фамильярно. Если же отец не является носителем авторитета (матрилинейная система), то таковым выступает дядя, а нежность и близость достают-

[1] *Леви-Строс К.* Структурный анализ в лингвистике и антропологии // Структурная антропология. – С. 51.

ся отцу. Однако Леви-Строс не согласен и с такой трактовкой. Отношения родства, по его мнению, более сложные. У кавказских черкесов, к примеру, где существует патрилинейность, культивируется соперничество между отцом и сыном, а дядя с материнской стороны помогает племяннику и дарит в день свадьбы коня. Интересны и разнообразны и другие типы семейных отношений. На Тробриандских островах муж и жена находятся в близких, нежных отношениях, а над сестрой и братом тяготеет табу. Самой большой обидой для человека будет, если скажешь, что он похож на сестру. Брат и сестра не должны даже находиться под одной крышей. На Кавказе же, наоборот, черкес не имеет права появляться на людях вместе с женой. Существует даже запрет спрашивать у мужа о здоровье жены. А связь между сестрой и братом является самой сильной.

Схема, предложенная Радклиф-Брауном, не учитывает подобных комбинаций, утверждает Леви-Строс. По его мнению, элементарной структурой родства являются четыре пары отношений: брат – сестра, муж – жена, отец – сын, сын – дядя по матери. «Каждая из них представляет собой один из способов обеспечения обмена женщинами внутри социальной группы, т. е. замены системы кровного родства биологического происхождения социальной системой отношений».[1] Ведь в человеческом обществе «мужчины производят обмен женщинами, а не наоборот». Элементарной структурой родства, настаивает Леви-Строс, являются именно отношения между четырьмя парами, комбинации которых весьма многочисленны и могут быть представлены методами теории групп. «Эта элементарная структура, складывающаяся из определенных отношений между четырьмя членами отношений, предстает перед нами как истинный атом родства».[2] Повсеместный запрет инцеста не позволяет нам образовывать элемент родства, состоящий только из единокровной семьи; он составляется «обязательно на основе союза двух семей или единокровных групп». Для такого «атома» родства главными являются отношения между парами и их комбинирование в многочисленных вариантах. Так структурный анализ позволяет Леви-Стросу обнаружить и проанализировать системы родства, сформировавшиеся бессознательно, но подчиненные строгим законам. Структуры родства, выявленные в первобытных обществах, помогают понять, в свою очередь, и современные родственные связи, хотя и явно ослабленные.

У первобытных народов с низкой материальной культурой существует, однако, чрезвычайно сложная социальная структура, куда включаются различные системы дуальных составляющих, кланов, возрастных групп, церемониальных объединений. Леви-Строс и предпринял попытку создать социальную географию, исследовать структуры поселений американских туземцев, сходных с индонезийскими. Основной принцип их организации, говорит исследователь – дуальность структуры, хотя можно предположить, что эта дуальность является следствием более сложных социальных форм. Дуальность обнаруживается в отношениях между социальными группами, часто не име-

[1] *Леви-Строс К.* Структурный анализ в лингвистике и антропологии // Структурная антропология. – С. 451.

[2] Там же. – С. 49.

ющими права вступать в брак; между моральными и метафизическими сущностями; профанным и священным; сырым и вареным; мужским и женским. Причем, дуальность может быть двух типов: диаметральная и концентрическая. Селение виннебаго, например, племени, живущего в районе Великих озер, представляет собой круг, который делится на две половины, где живут, соответственно, «люди Верха» и «люди Земли». В Северной Америке, помимо виннебаго, селились подобным образом многие племена.

Еще один тип дуальной структуры – концентрический, примером чему может служить план деревни Омаракана. В центре деревни располагается дом вождя. По окружности – хранилища для сырых продуктов и жилища холостяков. По большей окружности – хижины семейных пар. Здесь установлены оппозиции священное (центр) – профанное (окружности); сырое – вареное (готовить пищу можно только в семейных хижинах; мужское (центр) и женское (периферия). Есть и селения, сочетающие два типа дуальных структур – южноамериканские жилища племени бороро. В центре находятся мужской дом и жилища холостяков. По окружности – семейные жилища, где счет ведется по материнской линии. Здесь опять-таки соблюдается дуальность: оппозиция мужского и женского, сакрального и профанного (изготовление музыкальных инструментов и их использование дозволено только в мужском доме и скрывается от женских взглядов под страхом смерти).

Объяснение дуальной структуры может быть различным. Некоторые предполагают, что это – историческое следствие союза между двумя народами, различными по расе, культуре, могуществу (Риверс). Но сам Леви-Строс присоединяется к другой гипотезе – Мооса и Радклиф-Брауна. Они, по его мнению, произвели коренной переворот в этнологии, заменив историческое толкование психосоциологической концепцией, в основе которой лежит принцип несимметричности социальной структуры и соответственно – стремление к взаимности и объединению. И все же «мы должны представлять себе социальные структуры, прежде всего, как объекты, не зависящие от того, как они осознаются людьми».[1] Примечательно, что география селений выражает не только социальную организацию, но и мировоззрение племени, так что география не случайно зовется социальной. В плане и расположении жилищ уже высказывается социальная структура, важнейшие оппозиции, иерархия отношений не только социальных групп, но и метафизических сущностей. Причем, в бессознательных структурах важны не сами члены оппозиций, а отношения между ними.

Особая тема Леви-Строса – структурно-семиотический анализ мифов. Мифы обычно сводят или к примитивной форме философских спекуляций, или к беспочвенной игре воображения, пишет антрополог. Это может быть также попыткой объяснить малопонятные астрономические явления. Психоаналитики же в своем толковании мифов заменяют космологию социологией и психологией. Если в каком-то мифе фигурирует бабка, враждебно относящаяся к внучке, делается вывод, что таковы были отношения в обществе и мифология превращается в отражение социальных явлений. С

[1] *Леви-Строс К.* Социальные структуры в центральной и восточной Бразилии // Структурная антропология. – С. 108.

точки зрения Леви-Строса, миф – ни то, ни другое и ни третье. Это – вполне логичная, хотя и бессознательная структура (логика бессознательного). Здесь, правда, нарушаются причинные связи, каждый субъект может иметь множество «произвольных» предикатов, возможны любые мыслимые связи. Парадоксально и время мифа: в нем описываются события прошлого, но они имеют смысл и значение для настоящего и будущего. Так что можно говорить о двойственной структуре, «одновременно исторической и неисторической». Но все же миф есть определенный логический инструмент разрешения противоречий. «Логика мифологического мышления такая же неумолимая, как логика позитивная и, в сущности, мало чем от нее отличается. Разница не столько в качестве логических операций, сколько в самой природе явлений, подвергаемых логическому анализу».[1]

Но свое назначение миф может выполнить только при условии, что к нему подходят структуралистски, т. е. анализируют отношения между мифемами, между вариантами одного мифа. Представим себе археолога, который работает с остатками нашей цивилизации, рассуждает ученый. Письменность нашу (слева направо и сверху вниз) он расшифрует, видимо, без труда. Затруднения вызовут, скорее, партитуры с их принципом гармонии, где одновременно запись идет слева направо и наоборот, и, кроме того, столбцами вниз. «Оркестровая партитура имеет смысл только тогда, когда ее читают по одной оси диахронно… и вместе с тем по другой оси синхронно, сверху вниз. Иначе говоря, все ноты, находящиеся на одной вертикальной линии, представляют собой большую составляющую единицу, или пучок отношений».[2] Тот же принцип гармонии Леви-Строс применяет в структурном анализе мифа, обнаруживая склонность к сближению мифа не только с языком, но и с музыкой. Здесь, видимо, сыграло роль его музыкальное образование и увлечение Вагнером, в творчестве которого он усмотрел элементы структурного изучения мифов. Леви-Строс вообще считает, что бессознательную структуру разума наиболее адекватно может выразить только музыка, называя главы своих произведений «Увертюра», «Соната», «Фуга».

Структура мифа подобна партитуре, где слева направо идет пересказ мифа, а сверху вниз, в колонках, даются варианты. Точнее, никакого первоначального текста не существует, все варианты равноправны, и, чтобы пересказать миф, достаточно линейного чтения, но для понимания его смысла необходим принцип гармонии. «Достоверной» версии, копией или искажениями которой являются другие варианты, не существует. Все варианты входят в миф».[3] Так, структура мифа об Эдипе на равных правах включает и трагедию Софокла, и толкование Фрейда – они тоже являются вариантами мифа. Выходит, что нет никакого преимущественного образца, никакого первоистока, и мифотворчество бесконечно, поскольку включает и предстоящие интерпретации. Этнолог поясняет свой метод, осуществляя структурный анализ мифа об Эдипе. Он считает, что этот миф помогает преодолеть роковую грань между автохтонными представлениями о проис-

[1] *Леви-Строс К.* Структура мифов // Структурная антропология. – С. 206.

[2] Там же. – С. 189.

[3] Там же. – С. 195.

хождении человека (*люди* рождаются из земли, как растения) и мнениями о том, что каждого человека порождают два других. Структура мифа позволяет явственно обнаружить, что речь идет именно о двух типах отношений, с одной стороны – гиперболизирующих родственные и переходящих границы социальных норм, с другой – гиперболизирующих отрицательное отношение к родственникам. Надо сказать, что структурный метод требует не только применения математических приемов, но и сообразительности и творческой выдумки. Мысль о первостепенной важности отношений между мифемами, что только и позволяет понять миф, весьма продуктивна, но трактовка мифа как логического средства разрешения противоречий кажется нам одной из возможных гипотез, не более достоверных, чем гипотезы Леви-Брюля, Тэйлора и Фрэзера.

Леви-Строс относится к шаманству все еще с рационалистических позиций. Он ищет единую бессознательную структуру разума и поэтому с большой охотой описывает трюкачества и надувательства шаманов, ссылаясь на откровения одного из индейских колдунов, изгоняющего болезни с помощью кусочка окровавленного пуха, который он выплевывает, объявляя, что болезнь удалена («Колдун и его магия»). В лучшем случае, магия объясняется формированием некоего гравитационного поля вокруг человека, преданного заклятию. Тот, кто осужден на смерть, отрывается сначала от всех социальных связей, родства, обязанностей – его избегают, сторонятся, и социальная смерть влечет за собой физическую, т. е. причины магии, настаивает Леви Строс, – исключительно социальные, но не мистические.

Ученый проводит даже параллели между шаманизмом и психоанализом, при всех их различиях. Анализируя магический индейский текст – песнь, помогающую при трудных родах, он приходит к заключению, что это – психофизиологический миф. Действие его разыгрывается внутри тела, по пути в матку и в матке. Его структура аналогична органической структуре, какой она должна быть в состоянии здоровья. Поэтому и происходит планируемое воздействие – мифом вызывается особое психологическое переживание, восстанавливающее органическую структуру, т. е. психика воздействует на органику. И в психоанализе, подчеркивает Леви-Строс, важен момент отреагирования, вторичного переживания ситуации травмы. Причем, больной входит уже не в реальную ситуацию, а в ту, что создана его мифотворчеством. Стало быть, психологически воспроизводится ситуация мифа. Но, если в первом случае миф носит социальный характер, то во втором – индивидуальный. Важно, однако, что и там, и здесь происходит отреагирование, переживание ситуации мифа, и это оказывает терапевтическое воздействие. Символы («означающее») воздействуют на органы («означаемое»).

Особая сфера, позволяющая Леви-Стросу ближе всего, как ему кажется, подойти к своей заветной цели – определению единой бессознательной структуры разума – искусство. Поразительным и требующим осмысления, говорит этнолог, является совпадение стиля и формы живописных изобретений в искусстве народов, разделенных не только пространством, но и временем – целыми тысячелетиями: Китай II–I тысячелетия до н. э. и Аляска XVIII и XIX вв.; доисторическое искусство Приамурья и искусство Новой Зеландии XIV–XVIII вв. Аналогии являются не столько внешними, сколько сущностны-

ми: общие основные принципы; сильно развитая стилизация; симметрично развернутое изображение туловища; воспроизведение лица в фас двумя профилями; изображение вместо туловища животного его внутренних органов; произвольная изоляция деталей от целого и их новые комбинации; преобразование деталей в новые элементы (лапа становится клювом).

Откуда такие удивительные аналогии? Исследователи делают заключение о возможных контактах или даже единой общей основе разобщенных во времени и пространстве культур. Однако Леви-Строс ставит вопрос иначе. «Не могут ли внутренние связи психологического или логического порядка помочь понять одновременно возникающие явления, многократное повторение и общность которых не могут быть следствием простой игры случайностей?».[1] Ученый считает обнаруженные аналогии доказательством своей гипотезы о существовании единой бессознательной структуры разума, проявляющейся в искусстве народов, отдаленных друг от друга тысячами километров и тысячами веков.

Итак, Леви-Строс – философ, вторгшийся в сферу этнологии. Этнолог, не покинувший философию. Исследователь, отыскивающий бессознательные структуры и не признающий пралогичности первобытного мышления, поскольку и первобытный человек мыслит логически (если согласиться, что логика не сводится к ее аристотелевскому варианту). Более того, первобытное мышление отмечено особыми достоинствами, поскольку в нем еще не разорваны связи означаемого и означающего. Несомненна значимость концепции Леви-Строса для современного дискурса. Он исследует культуру на глубинных уровнях – не только ее «видимые» слои, но и «невидимые», не только сознательные, но и бессознательные. Он предчувствует надвигающуюся опасность освобождения знаков (стихии симулякров) и хочет удержать связи означаемое – означающее. Он отдает должное первобытному мышлению, не считая его «примитивным». Не покидая позиций рационализма, он вносит свой вклад в реформирование западной культуры, обнаруживая другие типы логического мышления. Он исследует феномены культуры, вынесенные Западом за скобки – магию, мифологию, религию. Оставаясь верным идеалам западной науки, он открывает для Запада иные горизонты – загадочного и неуловимого Востока.

[1] *Леви-Строс К.* Симметрично развернутые изображения в искусстве Азии и Америки // Структурная антропология. – С. 221.

Глава 2. ЧЕЛОВЕК В ИМПЕРИИ ИНТЕРНЕТА

Постмодернизм? В искусстве и архитектуре он, пожалуй, возможен: отсутствие претензии на создание абсолютно нового (на чем настаивал авангардизм), вступление в игровые отношения с прошлым, когда все традиции перебираются, разъединяются и вновь «собираются» в иных комбинациях и сочетаниях, когда нет «репрессивных» границ между поэзией и живописью, музыкой и архитектурой и признается вседозволенный «сумасшедший» монтаж различных стилей и эпох. Но в философии? Как может она выполнить свое предназначение теоретического самосознания культуры, если отречется от всеобщего и «мигрирует» в зону единичного, случайного, фрагментарного, пограничного и маргинального, короче – в зону, «разрывов», «складок», «сгибов»? Не есть ли все разговоры о философии постмодернизма – дань изменчивой интеллектуальной моде?

О какой философии, к примеру, может идти речь в книге, где читателю предлагаются любовные письма? Причем набросаны они на открытках, где изображен Сократ, старательно выводящий какие-то тексты под диктовку Платона, возвышающегося за его спиной. Что это – издевка над «пантеоном героев мыслящего духа», желание все перемешать, столкнуть культурные феномены и вместо порядка и последовательности ввергнуть культуру в хаос бессмыслицы? А что скажет благоразумному читателю текст, который начинается с обрывка разговора двух неизвестных людей, разговора неизвестно о чем…Как понять намеренно непонимаемые, не «впускающие» в себя тексты, усложненной стилисткой, вычурной формой, нагромождением изощренных терминов?

Вопросы можно было бы множить и множить. Но лучше остановиться и для начала выяснить, что постмодерн и постмодернизм – понятия связанные, но не тождественные. Постмодерн – характеристика объективной ситуации в культуре начала XXI, которую никто своей волей и по своему желанию отменить не в состоянии, как бы того страстно ни желал. И даже в России, откуда слышатся мощные голоса, опровергающие постмодернизм – потому что не соответствует он русской душе, извечно тоскующей по абсолюту, добру, справедливости – постмодерн обнаруживает себя с устрашающей, можно сказать, железной последовательностью. Это, прежде всего, глобализация, те процессы в культуре, которые связаны с формированием постиндустриальной цивилизации, современных информационных технологий, социальных сетей идеологии «симулякров»: означающее порывает с означаемым и, претендуя на самостоятельность, вступает в неожиданные комбинации и отношения с такими же «свободными» псевдознаками, симулякрами.

Самая простая и незамысловатая иллюстрация «власти симулякров» – всем известный коллаж. Он может собрать и совместить, казалось бы, совершенно разнородные предметы: любовное послание, билет на концерт, гвозди, список покупок. Все эти предметы «забывают» начисто, к чему они были привязаны прежде и что означали. Любовная записка – уже не запи-

ска. Билет на концерт – не билет. Они – симулякры, означающее, порвавшее с исходным означаемым. Они вступают теперь в контакт друг с другом, чтобы обнаружить некие тайные смыслы, но только на мгновение, чтобы вновь ускользнуть, в надежде на другие встречи. Прежняя семиотика в коллаже утрачивает силу. Новая семиотика, более демократичная, открывает возможности любых ансамблей вещей. Семиотические знаки становятся произвольными, крайне нестабильными. Коллаж – модель всей культуры постмодерна. Это означает конец репрезентации, представления одного через другое, конец всем «глубинным», «сущностным» характеристикам. «Симулякры» образуют «поверхность», где могут свободно циркулировать, вступая во всевозможные отношения, создавая причудливые комбинации.

Ситуация «коллажа» в культуре возникает благодаря сказочным возможностям телевидения и еще больше – всемирной Паутины, Интернета. Утрата глубины есть утрата реальности, трехмерного, объемного пространства, перемещение на плоский экран «поверхности», где события, покидая означаемое, превращаются в «симулякры», вступая между собой в ранее неизвестные, недоступные реальности связи, создавая замысловатые ансамбли. Да и сам «зритель», втягиваясь в телесети и «паутину», превращается в «симулякра», без объема, тела, привязанностей. Можно послать тысячи электронных посланий тысячам таких же пользователей, никогда их не увидев (разве что на плоской картинке Интернета), не успев полюбить или возненавидеть (как можно влюбиться в тысячу?). «Человек-симулякр», бестелесный бесплотный житель «виртуальной реальности»… Жизнь без глотка свежего воздуха, без терпкого запаха подснежника, без задумчивого сияния луны, жизнь вечного странника-симулякра, нигде не останавливающегося, томимого желанием новых и новых встреч. Впрочем, гиперреальность (тысячи, миллионы знакомых!), гипервозможности (самому создавать гиперроманы!) убивает всякое желание. Симулякр уже не желает, не выбирает, существуя без любви, воли, смысла. Конец субъекта в его классическом понимании, иные типы восприятия мира, перемещение в искусственные телесети. Кто-нибудь в состоянии «отменить» ситуацию постмодерна, глобализации, даже если она кажется угрожающей и опасной?

Философия, которая не «пасует», не прячется за спиной других культурных феноменов, а берет на себя смелость – иначе какая же она философия – осознать, осмыслить означенную ситуацию, и, следовательно, каким-то образом ее укротить – философия постмодернизма. Она усложнена и перегружена терминами ненамеренно. Такова сама ситуация, не вмещающаяся в рамки традиционных, модернистских концептов и конструктов. Переселение человека в виртуальную реальность, превращение его из субъекта деятельности и общения в лукавого, избегающего всех норм и правил симулякра (как найти его во Всемирной паутине?) – меняет и онтологические стратегии, и антропологические принципы. Философы-постмодернисты беседуют отныне с симулякрами. Но нужна ли им философия? Чтобы быть услышанной, она сама должна преобразиться, может быть, порою прикинуться симулякром. Постмодернизм не воспринимает ситуацию с ноткой трагизма и обреченности. Создание искусственных миров обещает головокружительные открытия. Философия тоже вступает в «terra incognito» виртуальной реальности.

Классика была озабочена поисками единого основания вещей, формируя логику тождества. Сколько бы ни шла речь о различии, противоположностях, противоречиях, все заканчивалось пресловутым синтезом, единством противоположностей, где приоритет оставался за тождественностью, где погибали, тонули, как в бездонном море, все различия. Гегель считал различие тенью тождества, как бы эффектом зеркала. И до сих пор, по словам Лиотара, «мы страдаем от избытка Гегеля», хотя уже Ницше, Хайдеггер, Адорно совершили «символическое убийство» логики тождественности, стремясь дать возможность говорить другому, не превращать его в функцию самого себя, но, оставляя его другим, найти с ним общий язык. Постмодернисты считают, что именно поверхность симулякров создает условия преодоления логики тождественности, торжества различия. Философами различия (становления) можно назвать Ницше, Хайдеггера, Адорно, Фуко, Деррида, Делеза.

Взывая к различию, они отнюдь не отказываются от единства. Иначе невозможно было бы бытие-в-культуре. Речь идет скорее о новых типах «ненасильственного» синтеза, таком единстве, которое бы поощряло различие, а не поглощало бы его. Метафорой, выражающей характер всей классической традиции, можно считать метафору дерева. Культура – нечто мощное, обладающее единым корнем и стволом, а также – веточками и листочками. И мышление не избежало подобной модели, тоталитарной и узурпирующей различия, объединяющей, следующей стратегии глубины, корня.

Поверхность, выманивание знаков из глубины придает им волю к различию, но без утраты связи с единым. Отныне единое способствует проявлению различий, стимулируется различиями, возникает как результат их тяготения друг к другу. Это уже не дерево, но, скорее – «ризома», «ботанический» термин, введенный Делезом и Гваттари: растение типа ландыша, имеющее множество «корневищ» и «ростков», самостоятельных, но сохраняющих связь. Другой образ – «констелляция», уже из астрономии, использует Адорно: созвездие, двойное движение звезд и движущегося, мерцающего центра. Деррида проводит ту же мысль, обращаясь к термину «рассеяние». Делез к «ризоме» добавляет «серию». Все они обнаруживают в «симулякрах» «волю к различию» при сохранении взаимного притяжения.

Постмодернистские силуэты

Некоторые не очень сведущие теоретики пытаются вывести постмодернизм за рамки серьезных и основательных философских концептов, объявить его очередной интеллектуальной модой, желанием намеренно эпатировать публику, скрывая за броней изощренных терминов пустоту содержательности и отсутствие смысла. Постмодернизм не нуждается в адвокатах, разве что в пояснениях.

Первое из них – речь идет не о философской моде, но о предпринятой попытке осознать и осмыслить на философском языке объективную ситуацию в культуре, обнаружившую себя на пороге тысячелетий. Уже привычный и не вызывающий возражения процесс глобализации, рождение постиндустриального общества с его разветвленной системой коммуникативных

связей и Интернетом, изменение социального и онтологического места человека, невиданные технические возможности и одновременно – угрозы и риски… Для осознания глобальных перемен требуются смелые концепты и столь же смелая терминология.

В западной философии последних столетий, как уже было сказано, можно выделить два рубежа, два порога. Первый – переход от классический парадигмы к неклассической (начиная с трудов Кьеркегора и Ницше – к Хайдеггеру, Гадамеру, Адорно и другим). Второй, начало которого датируется серединой XX в. – прощание с неклассической парадигмой и переход к постнеклассическому дискурсу или постмодернизму (начиная с трудов Лиотара – к Деррида, Делезу и другим).

Неклассическая философия подвергла критике онтологический, антропологический и гносеологический проекты западной культуры, основанные на принципе господства и по отношению к внешней, и по отношению к внутренней природе человека. Основная задача неклассического направления – демонтаж логоцентризма, рациоцентризма и фаллоцентризма, поворот к Востоку, стремление воссоздать целостное отношение человек и мир взамен односторонней антитезы субъект-объект.

Но изменившаяся ситуация в культуре поставила под вопрос и неклассические модели, какими бы новаторскими они не выглядели при своем появлении на свет. Хайдеггеровские размышления, обладающие особой магией и философским очарованием, стали восприниматься как архаика и устаревший жест «большого утешения». Структуралистские методы и обнадеживающее схемы утратили свою силу и притягательность. Постиндустриальная культура создает непривычное ландшафты: снимаются традиционные бинарные оппозиции, организующие телос традиционной культуры; происходит децентризация всех и всяческих структур, метафизических кодов, метафор и символов; акцент ставится на маргинальном опыте, на «разрезах», «складках», «порогах», т. е. на различиях; отвергается «трехмерное» историческое время – прошлое, настоящее, будущее. Обнаруживаются возможности а-темпоральной истории: оперирование с элементами культурного прошлого в игровом режиме, их свободное сочетание и комбинирование; принимается стратегия анонимности, неуловимости, неустойчивости.

Что же все-таки является определяющим в этом не законченном перечне характеристик? Скорее всего, онтологическая деконструкция, связанная с вовлечением человека в виртуальную реальность. Классическая и сменившая ее неклассическая модели культуры подчинялись логике репрезентации, логике знака, отчетливее всего утверждаемой в концепции языка. Что-то одно представляется, репрезентируется через другое: означаемое – через означающее, сущность – через явление, внутреннее – через внешнее. Подобная концепция в существе своем теологична и подразумевает отсылку к предельно означаемому, первоистоку, первосмыслу, задающему все правила игры. Наличие первичного, т. е. истинного судьи, определяет весь культурный ансамбль, где торжествует логика тождественности, сведения различий к тождеству. В гегелевской формуле «отрицания отрицания», по словам Адорно, противоположности отождествляются и наступает смерть различий.

Постмодернистская ситуация характеризуется отказом от репрезентации, переходом от метафизической глубины к «поверхности». Нет больше предельно означаемых и выражающих их означающих, нет первичного оригинала и его копии. Речь идет скорее о том, что означающие «оторвались» от своих сигнификантов и получили возможность свободных комбинаций, превращаясь в «симулякров», копии копий. Метафора, позволяющая уяснить смысл происходящего – коллаж, где встречаются, казалось бы, несоединимые элементы – любовная записка, багажная квитанция, финансовой отчет. Они уже не означают того, что было первоначально с ними связано, но, вступая в союз, извлекают новые смыслы и новое содержание. Постмодернистская культура – большой, затейливый коллаж, где главными персонажами становятся копии-копий, симулякры, порвавшие связи с оригиналом и открывающие неожиданные возможности встреч и событий. Это означает, что нет больше предельно означаемого, первого, диктующего свою волю, нет превосходства и селекции.

На поверхности преодолевается логика тождественности и утверждается приоритет различий. Но это не означает хаоса и отказа от единства, что привело бы к полному демонтажу культуры. Единство и различие вступают в иное соотношение, где отсутствуют иерархии и властные функции. Единство поощряет различия, осуществляется за их счет, санкционирует их и вдохновляет, избегая ассимиляции и отождествления.

Для описания такого типа отношений философы различия используют непривычные термины. Самый известный – «ризома» Жиля Делеза и Феликса Гваттари. Традиционной метафоре «дерева», представляющей модель культуры, противопоставляется метафора «ризома», позволяющая уловить происходящие деконструкции. Если «дерево» подразумевает единый корень и общий ствол с расходящейся кроной, то «ризома» имеет в виду растения типа «ландышевых», у которых есть множество корешков, связанных между собою иными, «демократичными» соотношениями. Эта постмодернистская модель позволяет сохранить и удержать различия многообразных культурных опытов и практик, индивидуальных жизненных миров, уникальность которых становится условием возможности их единства.

Первый постмодернистский силуэт – Мишель Фуко. Это французский философ, психолог, историк культуры, имя которого связано с таким мощным направлением в гуманитаристике, как структурализм. Вместе с Клодом Леви-Стросом он противопоставил «философии субъекта» трезвый и рационально обоснованный концепт: «обнаружить структурированные нормы опыта, схему которых – с некоторыми модификациями – можно было бы встретить на различных уровнях». Но волнующие события 1968, движение «новых левых», маркирующие разрыв между неклассическим миром и постмодерном, побудили Фуко отказаться от холодно-расчетливой структурной методологии: «Я никогда не был фрейдистом, никогда не был марксистом, никогда не был структуралистом».

Он не вернулся однако и к философии субъекта. Напротив, он высказал парадоксальное суждение о том, что человек – изобретение недавнее и вскоре он «изгладится, как лицо, нарисованное на песке». Речь идет о становящейся децентризованной субъективности. О таком опыте, который приближает нас

к границам невозможного, непереживаемого, предельного, вырывает нас из самих себя, де-субъективизирует: «Вырвать меня у меня самого и не позволить мне быть тем же самым, что я есть». Это постмодернистский призыв к «расплавлению» тождественности, идентичности человека.

Все многочисленные труды и работы Фуко по психологии, философии, археологии знания и генеалогии власти можно понять, исходя из их внутренней ритмики. Реконструируя и восстанавливая пласты европейской культуры, выделяя несколько эпистем и соответствующих им дискурсивных и дисциплинарных практик, он демонстрирует, как реально происходило формирование тела европейца, его тождественности, самости, подчиненной определенному типу власти. И обратное движение, которое он тоже воссоздает и фиксирует: как сбросить иго этой власти-оператора, как стать нетождественным, укрыться в недосягаемых для нее лакунах наслаждения и «заботы о себе». Основные темы в осуществлении этого грандиозного замысла – знание, власть, сексуальность.

Идея нетождественности человека, знаменующая переход к постмодернизму, высказывается в одном из самых знаменитых сочинений Фуко «Слова и вещи» при анализе картины Веласкеса «Придворные дамы». Она изображает художника, который смотрит на нас, зрителей, приостановив движение руки с кистью. Перед ним холст, повернутый к нам обратной стороной. Кого рисует художник? Картина выходит за свои рамки. На «королевском месте» того, кто ее рассматривает, может оказаться множество людей. Они одновременно и модели, и зрители, нет одного, фиксированного субъекта: «художник смотрит на место, беспрестанно меняющее свое содержание, форму, облик, идентичность». Такова ситуация постмодерна, децентризующая субъекта, придающая его идентичности перформативный, номадический характер.

В истории Запада Фуко выделяет несколько политических стратегий формирования тождественности, телесности. Первая – основанная на физическим воздействии с применением пыток и казни, с ориентацией на про-явление крови как манифестации власти (XVI–XVII вв). Вторая технология связана с переходом от тела пытаемого к телу «дисциплинарному». Власть стремится уже не калечить тело, но подчинить его надзору и контролю, овладеть самыми мельчайшими элементами социального опыта, чтобы блокировать контрсопротивление. Эти дисциплинарные практики Фуко описывает в работе «Надзирать и наказывать», исследуя историю тюрьмы, одного из дисциплинарных пространств.

Противоположный импульс, т. е. стремление к тому, чтобы уклониться и укрыться, он обсуждает в трехтомной «Истории сексуальности». Философ обращается к тем периодам истории, которые являют поучительный пример изобретения «искусства существования». Это, прежде всего, античный мир, где он находит «островки наслаждения», когда люди утверждали свое право на необычность сексуального опыта. Подобный опыт показывает, как сохранить вожделение, «заботу о себе», искореняемые нормами – запретами, дискурсиями, дисциплинарными практиками.

Но не следует думать, что Фуко описывает власть исключительно в негативных терминах. Выделяя несколько ее уровней – от макроуровня государства до микроуровня межличностных отношений, он занимается, в основном,

анатомией и микрофизикой власти. Власть – игра сил и несоответствий между людьми, и каждый является и ее субъектом, и ее объектом. Она неустранима, как и сама жизнь. Власть следует изучать во всех ее модальностях, чтобы необходимая индивиду мера свободы могла быть реализована во взаимодействии с ней. Фуко работал очень интенсивно и плодотворно. И сегодня «Центр Мишеля Фуко» занимается исследованием и публикацией его многочисленных трудов, среди которых, кроме вышеупомянутых, назову: «Безумие и неразумие: история безумия в классический век», «Рождение клиники: археология взгляда медика», «Предисловие к трансгресии», «Археология знания», «Философский театр», «Микрофизика власти», «Запад и истина секса».

Напомню, что термин постмодернизм утвердился в философии, начиная с работы Жан-Франсуа Лиотара «Состояние постмодерна». Профессор философии в университетах Парижа, а также США и Канады, испытавший в молодости влияние марксизма и фрейдизма, Лиотар перешел позже на позиции феноменологии, а от Гуссерля шагнул дальше, восприняв идеи позднего Витгенштейна о «языковых играх». С этих позиций он по-своему прочитал историю западной культуры, оказавшейся в итоге в ситуации постмодерна, дезавуирования власти всеобщего, большой метанаррации, универсального, всеохватывающего концепта.

Лиотар фиксирует социальные декомпозиции, выявленные глобализацией. «Национальные государства все больше превращаются в фактор замутнения и препятствия для идеологии коммуникативной прозрачности». Информация просачивается через все границы, делает их неустойчивыми, сомнительными. Уже не национальное государство как форма социального порядка, а всемирная коммуникативная связь, почта, становятся местом обитания человека, который устраивается в точках пересечения потоков информации. Постмодерн, – разъясняет автор, – означает состояние культуры после тех изменений, которые претерпели правила игры науки, литературы и искусства. «Общество вступает в возраст, так сказано, постиндустриальный, а культура – в возраст, так сказать, постмодерна».

Как же изменяются правила игры феноменов культуры? Лиотар выделяет в истории Запада две основные стратегии: миф и рацио. Миф, именуемый наррацией, повествованием, еще не устраняет плюральности, игры языков и не стремится к легитимации, санкционированию истинности и справедливости одного единственного миропорядка. Рацио, напротив, воплощая идеалы науки, становится метанаррацией, стремясь к монополии научного языка, устранению всего, что препятствует его строгости и правилам дискурсии. Басни, мифы и легенды объявляются поэтому признаками примитивной ментальности, достойной только детей и женщин. Это и есть дискурс власти всеобщего, не допускающего возражений и различий. «В лучшем случае пытаются проникнуть в эту тьму (мифы – *Г.С.*), цивилизовать ее, воспитать, развить… Это есть история культурного империализма, начиная с его дебюта на Западе».

Но ситуация постмодерна обнаруживает, что язык науки не справляется со своей властной функцией. Из-под его опеки ускользает множество других правил игры: этики, эстетики, политики, экономики. Человек – текстура, где скрещиваются различные игры языка, которые подчиняются автономным ансамблям правил. Постмодерн настаивает не на оправдании вла-

сти, а на утверждении различий, усиливая «нашу способность переносить несоизмеримое». Знание теперь не производит известное, но продуцирует неизвестное. Исчезает надобность в высшем судии, абсолютном критерии, не допускающем различий. Речь идет, по сути, о реальной децентризации поля культуры, появлении «точек роста» в местах, ранее незаселенных, исчезновении понятий «центр» и «периферия». Пограничное, маргинальное, расположенное у «складки», у «сгиба», заявляет о себе во весь голос, сбрасывая иго единого «центра». Можно с уверенностью сказать, что Лиотар контурно набрасывает портрет человеческого сообщества начала XXI в., когда на повестке дня реально стоит проблема децентризации политической и культурной жизни и утверждения идеи многополярности и полифоничности, сохранения и сбережения культурных различий и национальных образов мира в потоке глобализации.

На сегодняшний день самый цитируемый в мире философ – в Европе и Азии, России и Америке – француз Жак Деррида. Остается, правда, неясным: подлинное ли это признание или, скорее, гипноз имени? Неясным прежде всего самому философу. В последнем интервью Деррида, чувствуя приближение смерти, высказывает две возможности в отношении своего наследия. Первая: его тексты наконец-то начнут читать, тогда как сегодня серьезных читателей при всем буме интереса насчитывается, по его мнению, только несколько десятков. Вторая, весьма тревожная – наследие останется лишь в форме обязательных экземпляров книг в университетских библиотеках. Примем все же первую, оптимистическую возможность, основываясь на реально осуществленной Жаком Деррида деконструкции западного проекта культуры. Его тексты, проникнутые настоящей страстью к французскому (сам он мог бы сказать о себе: «мы – евреи» и также «мы – французы»), оказали наибольшее влияние на становление такой гуманитаристики, где философия получает равные права гражданства наряду с другими дисциплинами. Деррида не ограничивается только теоретическими операциями и процедурами. Он мыслит деконструкцию в качестве декомпозиции социальных институтов, образования, брака, наконец, «нового мирового порядка», осуждающего миллионы на нищету и болезни, порождающего терроризм и наркоманию.

Деррида надеялся на силы и энергию новых интеллектуалов, на «иной глобализм». Три самые крупные работы философа опубликованы в 1967 – «Письмо и различие», «Голос и феномен» и «О грамматологии». В них высказаны ключевые идеи теории деконсрукции. О чем идет речь? Прежде всего, о решительном отказе от европоцентризма и этноцентризма, выставляющих один культурный тип в качестве образца с особыми правами и привилегиями. Европейская культура основана на логике знака, на допущении тезиса о существовании оригинала (означаемого) и отражающей его копии (означающее). Эта схема задает тон всей категориальной архитектонике: внутреннее – внешнее, душа – тело, сущность – явление. В конечном итоге, подобная модель теологична, поскольку подразумевает первично означаемое, безусловное, абсолютное. Но тогда исчезает надежда на игру различий, скованных логикой репрезентации.

На повестке дня – деконструкция, сдвиг в основаниях, смещение западной метафизики и ее бинарной структуры. Это – не прихоть автора, не же-

лание заявить о своей оригинальности. Сама ситуация в культуре призывает к деконструкции, даже реализует ее, требуя соответствующей философской артикуляции: информационные, коммуникативные технологии обнаруживают девальвацию, тотальную инфляцию логики знака. В западной традиции язык выполнял функцию служебную, вторичную – как способ выражения мысли. Коммуникативная реальность обнаруживает онтологический статус языка, его самостоятельность по отношению к голосу и присутствию субъекта, настоятельную потребность в метафизике отсутствия.

Объективно формируется иная онтологическая модель: всякий знак (и устный, и письменный) есть лишь знак знака, след следа. Тем самым все стало письмом, или даже прото-письмом, общим условием артикуляции. Между человеком и миром – все умножающийся «рой» посредников, так что само бытие остается где-то в недостижимой перспективе. Оно оставляет, правда, «след», но до нас доходит даже не этот «след», а «следы следов», цепочка опосредований, вдвигающихся между нами и истиной. В этом постмодернистском поле культуры снимается вопрос о превосходстве, о преобладании той или другой противоположности. Надо говорить теперь не о различии бинарных оппозиций (они элиминируются), но о различении множества подходов, точек зрения, жизненных практик. Центр размещается отныне и внутри, и вне системы, наступает эра децентризации. Такая заявка не тождественна, однако, плюрализму. «Нам нужна не множественность как таковая, а гетерогенность, которая предполагает различие, расчлененность, разделенность – как условие установления отношений между людьми».

В своих сочинениях «О почтовой открытке (от Сократа до Фрейда и не только)», «Эссе об имени», «Жар пепла» и более поздних «Призраки Маркса. Долговое государство, скорбный труд и новый интернационал», «Дар смерти», «Конец света, каждый по своему», «Овен» Жак Деррида демонстрирует опыт постмодернистского письма, усложненного, открытого всем голосам и оттенкам, играющего словом, намекающего, иронизирующего, вопрошающего, нелинейного, незавершенного. В конце своего пути он с горечью признается, что так и не научился искусству жить. Да и можно ли научиться этому искусству и научить ему других – переходу от жизни к смерти и снова к жизни? «Мне никак не удается умение-умирать, или, если угодно, умение-жить». О Деррида написано немало статей и монографий на многих языках мира. О нем созданы фильмы. Его труды издаются огромными тиражами. Но никому не удалось пока воссоздать деконструкцию в ее живом воплощении – творениях, жизни и смерти Жака Деррида.

Среди необычных, вызывающих одновременно восхищение и раздражение современных философов – Жиль Делез, один из самых ярких, блистательных постмодернистов. Прекрасный знаток истории философии, он сосредоточил свое внимание на «маргинальных» именах, готовивших почву к слому «машины репрезентации»: стоики, мегарцы, киники, Спиноза, Юм, Бергсон, Ницше, Фуко. И способ беседы с ними тоже постмодернистский: не искать тождественности текстов, но самообнаружить свое философское «я», оставить возможность различий, несоответствий, несогласий. Делез обращается также к опыту искусства – кино, литературы, живописи, создавая постмодернистский стиль гуманитаристики, не остающейся в тесных рам-

ках философии. Он хочет быть «клиницистом цивилизации», погружаясь в материал, избегая дистанции, чтобы самому ставить диагнозы, рискуя сорваться в пропасть.

Его кредо – философия становления, различия. Он хотел бы найти логические средства для выражения подвижности, текучести, неуловимости жизненных форм. «Логика мысли подобна порывам ветра, что толкают тебя в спину. Думаешь, что ты еще в порту, а оказывается – давно уже в открытом море». И еще: «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…». Подобное письмо Делез уподобляет философской номадологии. В «Трактате о номадологии» (второй том «Капитализма и шизофрении», совместно с Гваттари) он говорит о двух методологических принципах, определяемых отношением к территории. Для Запада характерна оседлая практика измерения, расчерчивания, распределения и, соответственно – методы индукции, дедукции, репродукции. Для Востока – номадическое пространство кочевника, определяемое индивидуальными контактами и встречами на траектории пути. «Мы не стоим на берегу, наблюдая за течением реки, а сами несемся в клубящемся потоке, сами вовлечены в процесс вариации».

Одно из самых значительных произведений Делеза – «Логика смысла», где он отвечает на вопрос: где и как искать смысл на поверхности симулякров, утратившей глубину. Форма жизни симулякров – становление, исчезновение настоящего, событие. Серии событий коммуницируют через дивергенцию, расхождение. На глубине, поясняет Делез, различие поглощается тождеством, и только на поверхности «две детерминации сближаются через их дифференцию, дистанцию». Речь идет о новом типе соотношения общего и единичного, когда единство достигается не за счет ассимиляции различий, но, напротив, благодаря их экстремальному выражению. Идея, весьма актуальная в деле продвижения поливариантной, многополярной структуры современного мира. Основные сочинения Делеза – «Эмпиризм и субъективность», «Ницше и философия», «Философская критика Канта», «Пруст и знаки», «Различение и повторение», «Логика смысла», «Спиноза и проблема выражения», «Кино-1», «Кино-2», «Капитализм и шизофрения», «Что такое философия» (две последние книги – совместно с Гваттари).

Постмодернистский принцип размывания строгих границ между научными дисциплинами и формирования единого потока гуманитаристики в наибольшей степени демонстрирует в своем творчестве Жан Бодрийяр. Кто он? Философ? Социолог? Политолог? Писатель? Если имя Жака Деррида наиболее цитируемо в научных кругах, то Жан Бодрийяр наиболее читаем в кругах всех приобщенных: студенческой молодежи, интеллектуалов, общественных деятелей широкого профиля, признающих реальность ситуации постмодерна. Жан Бодрийяр пишет много и увлеченно. Одна из первых работ (кстати, изданная на русском) – «Система вещей». Здесь еще явно прослеживаются марксистские симпатии. Но уже в «Зеркале производства» автор говорит Марксу если не «прощай», до «подождем до поры до времени». Маркс, считает Бодрийяр, несмотря на свои претензии новаторства, сохранил традиционную оптику, остался в пространстве производящего

субъекта. Для него производство есть экзистенциальный модус человека. Марксово понимание богатства как богатства потребностей – разве это не программа капитализма? – вопрошает Бодрийяр. В тени остается все, что лежит за пределами стоимостного мира. Такой односторонний взгляд на исторический процесс философ называет «зеркалом производства» и призывает к тому, чтобы это зеркало разбить.

Вступая в эру постмодерна, а мыслитель датирует это вступление 1968 г., когда по Европе прокатилась волна студенческих и альтернативных движений, Бодрийяр размышляет над проблемой реальности, втягивая в орбиту своих рефлексий такие феномены, как телевидение, реклама, мода. Меняются классические и неклассические способы отношения к миру. Реальность как референт, как предельно означаемое исчезает, все переселяется на поверхность. Об этом свидетельствует торжество телевидения над кино и фотографией. Теперь уже нет прежней тяги к воссозданию реальности, перспективы, глубины. В телевидении глубина исчезает. Перед нами – плоский экран, превращающий зрителей в функцию телесетей. При этом реальное становится менее значимым, теряет свою выразительность. К примеру, репортаж об уголовных преступлениях кажется менее правдоподобным, чем следующий за ним боевик. Экран не передает репрезентации, но только симуляцию, движение и комбинации симулякров. Тем самым утрачивается измерение тайны, иллюзии, смысла. События TV обесценены, все дистанции упразднены, все самое дальнее становится близким и доступным.

Исчезновение реальности Бодрийяр характеризует термином «гиперреальность». Когда информации слишком много, она уже не воспринимается. Когда политики слишком много, она себя отрицает. Когда тело начинается за пределами тела, человек задыхается от ожирения. Когда рождается слишком много людей, жизнь обесценивается. Такова ситуация «гипер». Кто обитает в этой гиперреальности? Масса, отвечает Бодрийяр. Из сочинения «В тени молчаливого большинства» можно кое-что узнать об этом феномене, ни объекте, ни субъекте, а «пучине», в которой исчезает смысл и погибают все политическое и социальное. Масса, – говорит автор, – нечто вязкое, пористое и одновременно непроницаемое. Ее главный признак – имплозивность, т. е. поглощение и нейтрализация любой энергии. Бесполезно что-либо предпринимать, вещать, призывать. Масса, устроившись в домашних тапочках у телевизора, будет, затаив дыхание, следить за событиями футбольного чемпионата, в то время как на соседнем канале идет информация о судьбе поистине трагической – адвоката, арестованного за защиту террористов.

Масса вбирает в себя и нейтрализует всю информацию, напоминая обнаруженные в космосе черные дыры, не отвечающие ни на какие сигналы и импульсы, но улавливающие и умерщвляющие в своих ловушках даже свет. Масса расправляется поэтому и с политическим, и с социальным. К примеру, в Лос-Анжелесе никакой социальности уже нет. И её тем более не будут знать следующие поколения. В этом городе живет поколение кино, телефона и автомобиля – «поколение рассеивания, распределения индивидов как пунктов получения и распределения информации в пространстве, даже ещё более размеренном, чем конвергентное: пространстве связи, соединения». Бодрийяр, стало быть, обнаруживает постмодернистские транс-

формации политического и социального, что весьма актуально для современной политической философии.

Еще один французский философ, писатель, экономист, поэт с ярко выраженной постмодернистской чувствительностью – Жорж Батай. Он оказал заметное влияние на формирование всей постмодернистской когорты. В Париже он познакомился с Шестовым, приобщился к русской культуре, в особенности, к творчеству Достоевского, переводил на французский сочинения русских философов. В своих многочисленных произведениях – «Внутренний опыт», «Виновный», «О Ницше», «Метод медитации», «Литература и зло», «Эротизм», «Сумма атеологии» высказал предчувствия и прогнозы децентризации мира культуры, внешнего и внутреннего опыта человека. Социальное бытие, утверждает Батай, исторически всегда выстраивалось как большая пирамида. «В составленной людьми композиции вся власть принадлежит центру, ввергающему окружающие его элементы в ничтожество». «Но уже надвигается другая эпоха, когда придет черед и вершины». Это эпоха игры символов.

Батай противопоставляет концепту Маркса теорию нестоимостного обмена. Если у автора «Капитала» речь идет об анализе отношения «потребительная стоимость – меновая стоимость», то Батая интересует отношение между стоимостью и нестоимостью. Разве благородство, сострадание, великодушие можно выразить в стоимостных эквивалентах? Разве та радость, то удоволствие, которые получают индейцы при неэквивалентном обмене (потлач), отдавая слиток золота за пестрые стеклянные бусы, можно измерить категориями политической экономии? Человек избавляется от диктата стоимости, не хочет подчиняться ее тоталитарному режиму. И во внутреннем опыте – а это опыт самого Батая – происходит децентризация, отказ от следования авторитетам, от постыдного конформизма, обеспечивающего сохранение жалкого существования. Риск и опасности, именно они придают жизни желаемую степень интенсивности. Для самого Батая формой выражения внутреннего опыта стала литература, которая, по его мнению, может, подобно Прометею, посягать на все устоявшееся, привычное, одобряемое мнением большинства.

Подтверждением того, что постмодернизм приобрел международный характер, можно считать творчество американского философа Ричарда Рорти. Работая в традиционном для Америки русле аналитической философии, он чутко улавливает современные веяния и, начиная с работы «Философия и зеркало природы», совершает крутой поворот, подвергая критическому разбору аналитические концепты и обнаруживая, что они во многом себя исчерпали. Рорти намерен перекинуть мост между американским и европейским философскими континентами, найти общий язык взаимопонимания, сохраняя несоизмеримость и нетождественность.

Выступая в роли историка философии, он в то же время размышляет о статусе философии в постмодернистской культуре, где ни один феномен, даже философия, не может претендовать на превосходство. Философия отныне занимает промежуточную территорию «между» – между искусством, наукой и политикой, между всеми научными дисциплинами, входя на равных в демократичный поток гуманитаристики. Размышляя о новом облике

философии, Рорти вступает в диалог с самыми, на его взгляд, достойными собеседниками – Витгенштейном, Хайдеггером и Дьюи. Все они, считает автор, отказались от роли надзирателей и контролеров над другими областями культуры и заняли позицию «наставления», выявляя роль философии «в разговоре человечества». Это стало возможным, потому что они вышли за пределы эпистемологии, теории познания, которая ставила перед философией задачу отыскать всеобщие, универсальные истины, т. е. определить каркас знания, задать ему устойчивые очертания и границы – таковы Платон и Гегель. Но истины, утверждает Рорти, не открываются человеком, но творятся им. Человеческий ум – не отполированное зеркало, отражающее мир и заполненное репрезентациями. «Зеркало природы» давно разбито, эпистемология со своими чванливыми замашками потерпела крах.

Философия становится наставлением, разговором, в котором уже нет надежды найти общие неизменные основания, но зато появляется надежда на волнующее и плодотворное разногласие. «Суть наставительной философии состоит в том, чтобы поддерживать разговор, а не в том, чтобы искать объективную истину». Причем, в этом разговоре должны быть услышаны все голоса, самые различные и не совпадающие друг с другом. Таков постмодернистский образ философии.

В другой известной работе «Случайность, ирония и солидарность» Рорти обсуждает проблему соотношения личного и общественного в постмодернистском ключе. Он выделяет два философских подхода. Согласно первому, личное, по большому счету, всегда согласуется с общим и универсальным, реализуя свои потенции в форме осуществления общечеловеческих задач. Второй подход – диаметрально противоположный. Личность может реализовать себя, лишь бунтуя, сбрасывая оковы всеобщего и универсального. Рорти претендует на теорию, которая «содержит удовлетворение требований и самореализации, и человеческой солидарности как одинаково веских и всегда несоизмеримых». В американском философском регионе Ричард Рорти уверенно лидирует, занимая первые места в индексе цитируемости. Несмотря на усложненность текстов, перенасыщенность терминами и теоретическими рассуждениями, книги этого философа стали философскими бестселлерами.

Интереснейший и малоизвестный казахстанскому читателю автор – итальянский историк средневековой эстетики, семиотик, литературный критик, исследователь массовой культуры и романист Умберто Эко. Это имя, во-первых, вводит в постмодернистскую семью еще одну страну – Италию. Во-вторых, представляет постмодернизм в его неожиданных гранях: средневековая история в жанре постмодернистского романа – детектива. Умберто Эко – настоящий творческий вулкан. Множество идей, публикаций, выступлений, неистощимая фантазия, склонность к иронии и мистификации, высочайший уровень интеллектуализма и игровые методики, пронизанные лукавством и простодушной наивностью.

Новостью для постмодернизма можно считать роман «Имя розы», явное и неявное сочетание несочетаемого. Что это за жанр? Исторический роман? Детектив? Научное исследование по семиотике? Как удается выдержать научный регистр с подчеркнутой установкой на развлекательность? О каком времени идет речь? Если это XIV век, то почему столь современно

звучат дебаты о наркомании, гомосексуализме, бессознательном партнерстве жертвы и палача, психологии пытки? Кому адресован роман – избранной интеллектуальной сверхэлите или массовой публике? И тут тоже стираются все грани: роман имел сенсационный успех у широкого читателя, также, как и снятый на этот сюжет захватывающий фильм.

Идея романа выражается в образе лабиринта – ризомы. Это – не тот лабиринт Минотавра, где конец предначертан – встреча с чудовищем. Лабиринт Эко не завершен, не достроен, полон загадок, в нем «каждая дорожка имеет возможность пересечься с другой. Нет центра, нет периферии, нет выхода». В этих словах точно передается постмодернистская ориентация на децентризацию модели культуры.

В работе «Отсутствующая структура» дается глубокий и тщательный анализ методологии структурализма и намечаются те угрозы и риски, которые привели к смене данной парадигмы. Структурные методы, действительно, продуктивны в искусстве, – соглашается автор. Но они должны дополняться герменевтической интерпретацией. Когда мы анализируем великие произведения, многоплановые и неоднозначные, структурализм должен уступить пальму первенства герменевтике. Если же в поле зрения попадает массовая культура, надо отдать предпочтение структурным методам.

Эко обсуждает актуальный вопрос об «открытости структур», позволяющей приблизиться к многоликости вещи, увидеть её в качестве вечно новой. И далее делает следующий решительный шаг: не следует ли перейти от статичных структур к «серийному мышлению», где обосновывается принцип движения и развертывания структур? Это уже ризома – лабиринт, пространство «отсутствующей структуры». Идеи итальянского постмодерниста могут получить особый резонанс в казахстанской гуманитаристике, способствовать обновлению методов исследования проблем межкультурного диалога.

Одно из самых звучных постмодернистских имен – Ролан Барт, известнейший в ряду известных. Французский литературовед, семиолог, философ, публицист. В его творческом пути выделяют три этапа: доструктуралистский, когда он отдавал предпочтение литературной критике перед научной карьерой; структуралистский, когда он отважно ввел структуралистские методы в такую область, как литература и, наконец, постструктуралистский, или постмодернистский. Именно в своем постструктуралистском облике Барт высказал свои самые замечательные идеи, оказавшие благотворное влияние на современную культуру.

Вся жизнь Барта – увлекательное путешествие через различные инстанции семиологии. В структуралистский период он со всей страстью души привлек методы структурной лингвистики, теорию Фердинанда де Соссюра к изучению и анализу литературы. Уже тогда Барт уверенно оперировал терминами: структура, означающее – означаемое, знак и знаковая реальность. Но настойчиво и неотступно его преследовала мысль о том, что структура языка с четкой бинарной оппозицией означаемое – означающее описывает язык в статике, в застывшей, не имеющей в себе жизни форме. Ведь кроме денотативных значений (прямое означивание), у каждого слова имеется множество коннотаций, переносных смыслов, порождаемых соци-

окультурными контекстами, жизненными практиками, уникальными ситуациями, предпочтениями, переплетением всевозможных смыслов и значений.

Эти догадки об ограниченности структурного метода переросли в уверенность, когда грянул постмодернисткий гром. Под влиянием теории деконструкции Деррида и оригинальных семиологических изысканий своей собственной ученицы Юлии Кристевой, Барт убедился, что область его интересов, язык, лингвистика, литература – темы номер один в постсовременной гуманитаристике. Но надо сделать крутой разворот и отказаться от понимания языка как статичной структуры с твердыми бинарными оппозициями означаемое – означающее. Язык в постструктуралистской перспективе – движущаяся, динамичная, постоянно становящаяся структура, отрицающая тем самым свое понятие. Означающее и означаемое меняются местами, взаимно поддразнивают друг друга, мигрируют, становятся номадами. Их денотативные и коннотативные связи переплетаются, образуя сложную сеть отношений. Языковая реальность обнаруживает свою многовекторность, многослойность, многозначность. Смыслы не только производятся в различных практиках интерпретаций. Сам смысл получает парадоксальное качество множественности.

С постмодернистских позиций Барт создает свой удивительный концепт семиологии, различая произведение и Текст. Произведение имеет автора, оно объяснимо, исходя из особенностей эпохи и авторской биографии. Оно может храниться в библиотеке или на письменном столе. Текст – нечто иное. Его не уложишь в замкнутом пространстве. Он выходит за все пределы и границы, в таинственную глубину сочетания различных культурных эпох, отголосков известных и неизвестных сюжетов, резонанса множества настроений, концепций, переживаний. Произведение – лишь тень, шлейф подлинного Текста, доступного только тому читателю, который умеет и хочет играть смыслами и контекстами, конструировать и деконструировать их, вызывая раскаты исторических реминисценций и культурных ассоциаций. Такой Текст теряет автора, но зато находит читателя. Барт, стало быть, акцентировал тему языка и создал постмодернистскую семиологию, что позволило получить желаемые результаты в изучении таких сфер, как психосоциология моды, реклама, игры, спорт, зрелища, телевидение, частные отношения и, конечно же – литература. Эти работы особенно актуальны для казахстанской культуры, где интенсивно обсуждаются сегодня философские проблемы языка и стратегии языковой политики.

Знание, власть, сексуальность. Постструктурализм Мишеля Фуко

Мишель Фуко, философ, историк культуры, археолог – личность незаурядная, броская, яркая. И в жизни, и в творчестве. Его интересует не история идей в традиционном смысле, а их археология. Он занимается не понятием власти, а выявлением конкретно-исторических механизмов ее функционирования в культуре, ее технологий, новой политической анатомией и микрофизикой. Он занят не теоретическими проблемами сексуальности, а жизненными практиками, изобретаемыми «человеком вожделе-

ющим». Другими словами, Фуко покидает традиционные для философии интерьеры сознания, вступая в пространство реальных феноменов человеческой культуры. Но при этом он не превращается в суетливого эмпирика, «муравья науки» (Бэкон), бездумно коллекционирующего факты, исторические свидетельства, документы. В своих исследованиях он ненавязчиво, но настойчиво придерживается авторской философской концепции: распоряжается документами, распределяет их уровни, учреждает серии, отыскивает ансамбли отношений, конструирует историческую реальность.

Напряженность, нервозность, нескрываемая ироничность текстов Фуко объясняется во многом особенностями его жизненной судьбы. Он родился в Пуатье, в потомственной семье хирургов – и со стороны отца, и со стороны матери, где появление сына означало: он тоже будет хирургом, как его отец и дед. И звать его тоже будут Полем. Будущему философу стоило больших усилий вырваться из этого заведенного семейной традицией распорядка, добиться для себя нового имени – Мишель и права на иной род занятий. Он закончил одно из самых престижных учебных заведений Франции Ecole normale superieure и стал философом, психологом, патопсихологом. Он не избежал, стало быть, встречи с медициной, но занял позицию аналитика, историка, археолога.

Жизнь Фуко, как и его книги, оказалась беспокойной, трагичной, полной скитаний, мучительных поисков жизненного пристанища: попытка самоубийства в годы учебы и первый опыт встречи с психиатрией; гомосексуальная ориентация и связанное с нею ощущение неполноценности; частая смена жизненных декораций – чтение лекций в университете Лилля, Коллеж де Франс, в Тунисе, Бразилии, Японии, Канаде, США, работа во французских культурных центрах в Упсале (Швеция), в Варшаве, Гамбурге; смерть от СПИДА. Создается впечатление, что Фуко своей жизнью подтвердил собственный тезис, направленный против экзистенциализма: «я» себя исчерпало, пришло время торжества безличного «имеется». Эта безличностная сила как будто распоряжается самим Фуко, бросая его, как щепку, в водоворот событий.

Для понимания философского дела Фуко выясним его сложные отношения со структурализмом. После выхода в свет книги «Слова и вещи» (1966) страсти вокруг структурализма приобрели особый накал. И автор не скрывал своей принадлежности к этому кругу идей, где предпринималась попытка подорвать заложенную еще Декартом традицию философии субъекта и заменить ее более современной философией безличностной, внесубъектной «системы». Признаваясь, что в его творческом становлении определяющую роль сыграли Бланшо, Лакан и Дюмезиль, Фуко объяснял, что стремился «обнаружить структурированные нормы опыта, схему которых – с некоторыми модификациями – можно было бы встретить на различных уровнях». Однако после переломных событий 1968 г., датирующих эпоху постмодерна (тогда Фуко стал очевидцем студенческих волнений в Тунисе и свидетелем суровых расправ с молодыми бунтарями) – его позиция резко меняется. Он отказывается признавать себя структуралистом и не настаивает больше на приоритете безличностной структуры. Студенческий активизм растопил лед академического бесстрастия. Отныне он говорит о структурализме с интонацией

сарказма: это у Сартра надо спрашивать, кто такие структуралисты, он объединил под одной крышей Леви-Строса, Альтюссера, Лакана, Фуко. Сами же они не желают плыть в одной лодке. «Я никогда не был фрейдистом, никогда не был марксистом и никогда не был структуралистом», – вызывающе дерзко формулирует теперь свою позицию мыслитель.[1]

Он оказался удивительно прозорливым; прошло время философской моды на какой-то экстравагантный концепт. Наступила эпоха разрывов, смешения стилей, откровенного поддразнивания моды. И Фуко живо откликнулся на манящий философский призыв. Кто знает, согласился бы он признать себя постмодернистом, но в его творчестве явственно обозначились мотивы децентризации культурной практики, расположенности у «складки», «сгиба», «разреза». Его интригующие констатации о том, что человек исчезает, как лицо, начертанное на прибрежном песке, получили в этом контексте внятные расшифровки: человек становится обитателем виртуальных миров, гражданином вселенской информационной сети. Но не будем забегать вперед. Для казахстанской философской публики Фуко, как и многие другие современные мыслители, остается пока несостоявшимся собеседником. Хотя за последние годы появилось довольно много переводов его произведений на русский[2], его концепция в Казахстане философски еще не освоена: нет ни диссертаций, ни монографий на сюжет «Фуко», ни переводов на казахский. Но без основательного знакомства с текстами этого удивительного мыслителя невозможно воспринять философскую ауру современности.

Переводчик и известный исследователь творчества Фуко Н.С. Автономова выделяет три этапа его становления. Первый соотносится с идеей «археологии знания» – работы 60-х г.: «История безумия в классическую эпоху», «Рождение клиники», «Слова и вещи», «Археология знания». Второй период Автономова называет «генеалогией власти» – тексты 70-х: «Надзирать и наказывать», «Воля к знанию» (1 том «Истории сексуальности»). И, наконец, третий период – «эстетика существования», последние труды 80-х: «Пользование наслаждением» и «Забота о себе» (2 и 3 т. «Истории сексуальности»). Если в первый период Фуко сосредоточен на выявлении археологических пластов знания в западной культуре, то во второй его внимание переключается на функционирование власти, социальные механизмы продуцирования тела европейца через формирование особых дисциплинарных пространств – фабрики, больницы, школы, армии. Наконец, в третий период исследователь хочет обнаружить особые само-практики, изобретаемые человеком для того, чтобы избавиться от дисциплинарных пространств, осуществить свободное конструирование собственной жизни как произведения.[3]

---

[1] См.: *Эрибон Д.* Мишель Фуко (пер. с фр.) – М.: Молодая гвардия, 2008 (жизнь замечательных людей); *Бланшо М.* Мишель Фуко. Каким я его себе представляю. – Спб.: Machina, 2002.

[2] См.: *Фуко М.* Слова и вещи. Археология гуманитарных наук. – СПб, 1994; Археология знания. – Киев, 1996; Воля к истине. По ту сторону власти и сексуальности. Работы разных лет. – М., 1996; Рождение клиники. – М, 1998; История безумия в классическую эпоху. – СПб, 1997; Забота о себе. История сексуальности –III. Киев – Москва, 1998; Надзирать и наказывать. Рождение тюрьмы. – М., 1999; Рождение биополитики. – СПб.: Наука, 2010; Безопасность, территория, население. – СПб.: Наука, 2011; Управление собой и другим. – СПб.: Наука, 2011.

[3] См.: *Автономова Н.С.* Мишель Фуко и его книга "Слова и вещи" // Фуко М. "Слова и вещи".

Можно, конечно, принять в первом приближении подобную периодизацию идейной эволюции Фуко. Это, безусловно, облегчает изучение его наследия. Но более продуктивным представляется позиция другого известного исследователя, В.А. Подороги, который обнаруживает во всех «трех периодах» единый лейтмотив – тему власти, попытку «осмыслить власть во всей совокупности ее социально-исторических и политических функций».[1] Фуко пишет множество историй. Сначала он исследует определенные исторические промежутки – в основном, между XVI и XIX вв., где прослеживается история конкретных видов телесных практик, с помощью которых множественные микроскопические силы власти формируют европейского индивида. Позже он изучает более ранние временные интервалы – от античности до средневековья, где дает аналитическое описание уже других телесных (сексуальных) практик, позволяющих противостоять власти дисциплинированных пространств. «Истории Фуко образуют телесный пантеон власти, ибо анализ формирования тела европейца был бы неполным без нахождения способов, позволяющих уклониться от власти, вездесущей, проникающей в самые поры социологии – вплоть до сексуальных отношений».[2] Власть, знание, сексуальность…

Перед нами – один из ключевых текстов Фуко «Слова и вещи». Эта книга, по признанию автора, была порождена смехом, который он не мог сдержать при чтении текста Борхеса, где приводится длинная и странная цитата из китайской энциклопедии: «животные подразделяются на: а) бальзамированных; б) принадлежащих Императору; в) прирученных; г) молочных поросят; д) сирен; е) сказочных; ж) бродячих собак; з) буйствующих как в безумии; и) нарисованных очень тонкой кисточкой из верблюжьей шерсти; к) прочих; л) только что разбивших кувшин; м) издалека кажущихся мухами». Смех – но и беспокойство, неловкость – вызывает не столько соседство несвязанных между собой объектов, само по себе притягивающее магической силой, сколько то, что «пространство встреч оказывается здесь разрушенным», уплывает общая почва классификации, т. е. под вопрос ставится европейский опыт Тождества и Различия: когда для установления самого простого порядка необходима «система элементов», общее, на основе которого возникают сходства и различия. Китайская энциклопедия имеет в виду иной опыт тождества и различия, что и вызывает у европейца сначала смех, а потом – тревогу: «утрачивается устойчивость и надежность нашего тысячелетнего опыта Тождественного и Иного».[3] Обнаруживаются возможности мыслить совершенно иначе, и при всей кажущейся чудовищности этот образ мышления излучает экзотическое очарование.

Знакомство с чужеродным, не имеющим реального измерения типом мышления, побуждает Фуко к переосмыслению модели Тождественного и Иного в европейской культуре. «Рождение клиники» и «История безумия» – анализ Иного, того, что для любой культуры является хотя и внутренним,

[1] *Подорога В.А.* Власть и познание (археологический поиск М. Фуко // Власть. – М., 1989. – С. 206.

[2] Там же. – С. 208. См. также: *Подорога В.А.*: Видеть и говорить. Мишель Фуко и живопись // Валерий Подорога. Феноменология тела. – М., 1995.

[3] *Фуко М.* Слова и вещи. – С. 31.

но вытесняемым, исключаемым, преследуемым, не совпадающим с нормой. «Слова и вещи» – история Тождественного, раздробленного и собираемого в рамках данной культуры. Делез в своем знаменитом сочинении о Фуко утверждает, что он устраивается не в горизонтали и не в вертикали, но в диагонали, «проектируя атональную логику». Фуко выделяет три эпистемы или три конфигурации, три исторических a priori, на основе которых формируются археологические пласты западной культуры: позднее Возрождение (к XV в.), классическая эпоха (с сер. XVII в.) и собственно современная эпистема (с н. XIX в.), в которой мы продолжаем пребывать. Непрерывное движение европейского рацио, начиная с Возрождения и до наших дней, кажется ему иллюзией, ибо обнаруживаются, по меньшей мере, две точки разрыва: середина XVII в. и начало XIX, где обозначается порог нашей современности и устанавливается иной, сравнительно с классичностью, порядок мышления, иные основополагающие коды культуры, «управляющие ее языком, ее схемами восприятия, ее обменами, ее формами выражения и воспроизведения, ее ценностями, иерархиями ее практик».[1]

Археология, говорит ученый, выявляет синхронные системы, и для нее важны соотношения естественной истории с культурными феноменами, располагаемыми в том же археологическом слое – к примеру, с всеобщей грамматикой Бозе или с анализом денег и богатств Тюрго (в этом смысле Фуко можно назвать структуралистом). Самое же главное – исследование того археологического пласта, в котором продолжаем пребывать и мы, пласта, где сформирован западный человек с его опытом тождественности и инаковости. «Пытаясь выявить этот глубокий сдвиг в западной культуре, мы восстанавливаем ее разрывы, ее неустойчивость, ее недостатки на нашей почве, безмолвной и наивно полагаемой неподвижной; именно эта почва снова колеблется под нашими ногами».[2] Если Адорно не видит принципиальных различий в западной культуре, начиная с олимпийской мифологии («Просвещения»), то Фуко, повторяем, называет три периода, стартуя с Возрождения. Границу классики и постклассики (современности) он намечает уже на пороге XIX в. Еще один разрыв – в пределах современной эпистемы – разрыв модерна и постмодерна. Фуко начинает его ощущать, когда говорит, что «почва снова колеблется под нашими ногами». Но пока это только предчувствие.

Вводная к книге «Слова и вещи» первая глава называется «Придворные дамы» и кажется сначала мало связанной с последующим текстом. Но именно здесь автор высказывает свою догадку о неустойчивости почвы современности, модерновости: утрата тождественности субъекта; оригинала и соответственно – первой копии; появление многозначных, обменивающихся, мигрирующих отношений между оригиналом и копией. Фуко анализирует, вернее, представляет видимой известную картину Веласкеса «Придворные дамы». В центре изображен сам художник, приостановивший движение руки с кистью. Он прервал работу, чтобы взглянуть прямо на нас, зрителей, точнее, на свою модель. Перед ним холст, повернутый к нам внешнем стороной, так что мы не видим, кто на нем изображается: некая

[1] *Фуко М.* Слова и вещи. – С. 37.

[2] Там же. – С. 42.

модель, мы сами, или другие, третьи персонажи, будущие зрители. Рядом с художником – инфанта со своими придворными. Она тоже смотрит на нас. Художник явно следует совету известного итальянского мастера: «Изображение должно выходить из рамы». Благодаря этому, «взгляд художника обращен в пространство вне картины, в пустоту, что позволяет ему принять столько моделей, сколько придет зрителей… художник смотрит на место, беспрестанно меняющее свое содержание, форму, облик, идентичность».[1]

Но разве на холсте не выделяется зеркало, сверкающее особым блеском и сохраняющее силуэты тех, кого действительно рисует художник, зеркало, устанавливающее, сохраняющее идентичность? И разве нет свидетельств о действительных персонажах картины – и тех, кого мы видим, и тех, кто как бы вне ее, но присутствует своим смутным очертанием в зеркале? Это, конечно, – король Филипп IV и его супруга Марианна. Но называние имен не прекращает игру метаморфоз. Придется согласиться, что таинственность картины Веласкеса порождается исчезновением того, что наносится на холст. Изъят сам субъект, который является одним и тем же. Изображение, освободившееся, наконец, от сковывающих его условий, «может предстать как чистое изображение».[2] Исчезновение тожественности – лейтмотив уже постмодерна. Такова прелюдия книги.

Автономова настойчиво подчеркивает, что три эпистемы различаются соотношением вещи и слова. В первой слова есть вещи; во второй – слова отслаиваются, становятся прозрачной формой выражения вещей; в третьей – слова приобретают самостоятельность.[3] Но Делез обнаруживает явный парадокс: у Фуко, оказывается, нет речи ни о словах, ни о вещах. Тогда о чем же?[4] Первый период, разъясняет археолог, отмечен смесью рационального и мистического. Не случайно, анализируя это время, он ссылается на труды Парацельса и «Натуральную магию» Порта. Это знание XVI в. «должно было одновременно и равным образом принимать и магию, и эрудицию. Нам представляется, что познание XVI века слагается из неустойчивой смеси рационального знания, из понятий, порожденных образами магии, и из всего культурного наследия, воздействие которого было приумножено вновь открытыми античными текстами».[5]

Но у этого еще строго не структурированного знания был уже свой код. Конструктивную, основополагающую роль играла, говорит Фуко, категория сходства, подобия. «Земля повторяла небо, лица отражались в звездах, а трава скрывала в своих стеблях полезные для человека тайны. Живопись копировала пространство».[6] Все вещи находились в отношениях сходства и подобия соответственно их различным типам: признанности, соперничества, аналогии, симпатии (антипатии). Все перечисленные фигуры подразумевали невидимую магическую связь вещей. Но на этом категория подобия

[1] *Фуко М.* Слова и вещи. – С. 47.
[2] Там же. – С. 60.
[3] См.: *Автономова Н.* Эпистемологическая концепция М.Фуко и ее эволюция // Французская философия сегодня. – М., 1989.
[4] См. *Deleuze J.* M. Foucault. – P., 1976.
[5] *Фуко М.* Слова и вещи. – С. 78.
[6] Там же. – С. 61.

своих функций не исчерпывала. Невидимый мир подобия вещей становился видимым в приметах и знаках, выявляющих тайное, схожих и несхожих с невидимым миром. Знаки и приметы сплетались в сложный рисунок геральдических гербов, являясь языком самих вещей, который еще предстояло истолковать, перевести в слова, знаки второй степени. Язык вещей – вот что понималось под единством слова и вещи.

Что значит, к примеру, такая фигура подобия, как пригнанность? Прежде всего, соседство в пространстве, что уже свидетельствует о тайном родстве и порождает новые сходства. «Мир – это всеобщая «пригнанность» вещей»[1], благодаря чему «происходит передача движения воздействий, страстей, да и свойств от вещи к вещи».[2] Между двумя крайностями – Бог и материя – образуется посредствующий слой, и воля Всемогущего проникает в самые глухие уголки. Фуко цитирует Порта: «высшая добродетель, проливая свои лучи, дойдет до такой точки, что, если тронуть один конец струны, то он задрожит и приведет в движение все прочее». Вторая фигура подобия – соперничество, обеспечивающее воздействие уже не по соседству, но на расстоянии, без явного контакта между вещами. Человеческое лицо, можно сказать, соперничает с небом: рот – это Венера, произносящая слова любви и предназначенная к поцелуям, нос – скипетр Юпитера. Благодаря соперничеству, вещи могут уподобляться, находясь в различных точках Вселенной. Они удваиваются, и трудно решить, где подлинник, где отражение.

Третья фигура подобия – аналогия, совмещающая пригнанность и соперничество. Человека можно рассматривать, сопоставляя с небом. Семь отверстий на его лице соответствуют семи планетам (согласно представлениям той эпохи). «Кожа человека – это земля, его кости – скалы, вены – большие протоки, мочевой пузырь – это море, а семь главных частей тела соответствуют семи металлам, сокрытым в рудных жилах». И, наконец, четвертая фигура подобия – симпатия, объединяющая все предыдущие. «Симпатия свободно действует в глубинах мира. В одно мгновение она преодолевает огромные пространства: подобно молнии, симпатия падает издали – от планеты к человеку, которым она управляет». Симпатия, однако, компенсируется антипатией, сохраняющей вещи в их изолированности. Известно, что растения ненавидят друг друга: маслина – виноградную лозу, огурец – маслину. Взаимное действие симпатии и антипатии обеспечивает и притяжение вещей, и возможность их отталкивания, сохранения идентичности и неповторимости.

Все вещи мира для этой эпистемы связаны и разделены фигурами подобия, говорит Фуко. Но это – невидимая для нас игра сходства. Чтобы выявить его, надо изучать приметы. Как бы мы узнали, что семена волчьего корня лечат болезни глаз, если бы эти семена сами не были бы похожи на глаз – маленькие темные шарики в белых обертках. Их форма и внешний вид – примета, знак, делающие невидимое сходство видимым. Невидимые фигуры подобия обнаруживаются благодаря сходству знака – приметы с тем, что он обозначает: означаемая и означающая формы являются сходными, хотя и не совпадают. Знать в этой эпистеме, утверждает Фуко, и означает истолковывать приметы,

[1] *Фуко М.* Слова и вещи. – С. 63.

[2] Там же. – С. 62.

владеть совокупностью примеров, позволяющих читать знаки и открывать их смысл. Вещи говорят языком примет, и задача человека – его расшифровать. «Мир покрыт знаками, нуждающимися в расшифровке, и эти обнаруживающие сходства и сродства знаки являются не чем иным, как формами подобия… знать – значит истолковывать, идти от видимой приметы к тому, что высказывает себя в ней и что без нее осталось бы невысказанным словом, спящим в вещах».[1] Между этими письменами, языком примет, которыми испещрена Земля, и словами, начертанными в священных книгах, нет различия: и там, и здесь люди находят знаки, природа и слова перекрещиваются до бесконечности, образуя для умеющего читать великий единый текст.

С середины XVII в. подобие, однако, оттесняется с его центральных позиции, и глубокая сопричастность языка миру оказывается разрушенной. Дон-Кихот и его необычайные приключения намечают этот предел. В них завершаются игры сходства, и подобия обнаруживают свою обманчивость, оборачиваются бредом. Дон-Кихота можно считать безалаберным игроком в тождественное и иное. Он путешествует в утратившем силу подобия королевстве, принимает вещи за то, чем они не являются, путает людей, не узнает своих друзей и узнает незнакомцев. «Письмена и вещи больше не соседствуют между собой. Дон-Кихот блуждает среди них наугад».[2] Вещи уже не связаны подобиями, между ними надлежит, отныне, находить тождества и различия, сравнивая и классифицируя. Сходства позволяют вычленять общую меру, и между вещами устанавливается порядок – от простого к сложному. Весь мир уподобляется пространству таблицы, распределяющей и классифицирующей.

Непримиримую войну с подобиями ведет Бэкон, называя фигуры подобия идолами. Другим способом ту же работу выполняет Декарт, составляя четыре правила своего знаменитого метода. Мысль перестает двигаться в стихии сходства. Отныне оно – не форма знания, но повод для свершения ошибки. Вместо Истолкования выдвигается Порядок. Если в XVI в. предполагалась всеохватывающая система соответствий – земля и небо, планета и лицо, микрокосм и макрокосм, то теперь любое сходство подвергается испытанию сравнением и принимается лишь в том случае, если измерение нашло общую единицу. Игра подобий была бесконечной, теперь же появилась возможность полных перечислений и всеохватывающих таблиц. Меняется и тип знака. Он теперь не обязательно является похожим, естественным, но может быть и искусственными, условным, как, например, бледность свидетельствует о болезни, не будучи на нее похожа. Слова становятся прозрачной формой выражения вещей.

Классическую эпистему Фуко иллюстрирует на примере отношения к безумию. Можно выделить несколько типов такого отношения. В средние века и в эпоху Возрождения еще не было понимания безумия как болезни, требующей заточения, изоляции, насильственного лечения. Хотя общество и снаряжало «корабли дураков», чтобы избавиться от безумцев, они считались боговдохновенными прорицателями, ибо рациональное еще не рас-

[1] *Фуко М.* Слова и вещи. – С. 79.

[2] Там же. – С. 96.

прощалось с иррациональным. Это иррациональное почиталось в культуре источником вдохновения, областью поэзии и фантазии, которая не только не чужда разуму, но, быть может, выступает как его высшее проявление.[1]

Классическая эпистема очистила рациональное от иррационального, сознание от безумия. Здесь и появляются клиники, удерживающие безумие за решеткой. Исключается всякая возможность единства, диалога рационального и иррационального, разума и безумия. К безумцам причисляются все те, чье поведение отклоняется от норм общепринятой морали – гуляки, матросы, тунеядцы, богохульники, неблагодарные дети, непризнанные гении. Категория безумия, делает вывод Фуко, имеет поэтому социальный характер. Классическая эпоха требовала дисциплины труда, пресечения лени и тунеядства, отсюда – социальный заказ на изоляцию и принудительные лечение тех, кто не желал вписываться в новую социальную парадигму, где формируются особые дискурсивные практики. «Единство дискурса о безумии было игрой правил, которые определяли трансформацию этих различных объектов, их не-идентичность времени, их внутреннюю прерывность».[2] Наметившаяся тенденция к демонической власти слов, дискурсий, характерная для эпохи классики, проявляется во всей неудержимости в современную эпоху, когда слова становятся настолько самостоятельными, что недвусмысленно проявляют свои властные функции, активно формируя объекты.

Еще один разрыв, прерывность, еще одна эпистема, под знаком которой продолжает жить человек и сегодня – начало XIX в. Если на стыке Возрождения и классики маячит фигура безумного Дон-Кихота, мечтающего остаться в царстве подобий, то у распада классики появляются герои маркиза де Сада, не стремящиеся увековечить прошлое, но, напротив, возвещающие будущее: темная, навязчивая сила желания разрывает пределы представления. Это переход от Порядка к Истории, утверждает Фуко и, соответственно, к другому соотношению слова и вещи. Что означает этот переход? Какому событию обязан решающий сдвиг в познавательных диспозициях? Почему то, что считалось единственно возможным полем науки – Порядок, таблица, представление – оттесняются на периферию? «Как это случилось, что мысль отделяется от мест, где она некогда обитала, – всеобщей грамматики, естественной истории, анализа богатств, – и считает химерами, ошибками, невежеством все то, что каких-нибудь двадцать лет назад полагалось и утверждалось в ясном пространстве познания?».[3] «Ведь потребовалось действительно фундаментальное событие – несомненно, одно из самых основополагающих в западно-европейской культуре, – чтобы разрушить позитивность, из которой мы сами до сих пор еще полностью не вышли».[4] Событие это ускользает от нас, видимо, потому, что еще не стало прошлым – мы еще находимся под его воздействием, событие, благодаря которому произошел переход от Порядка к Истории, как некогда от Истолкования к Порядку.

---

[1] См.: *Автономова Н.С.* Эпистемологическая концепции М. Фуко и ее эволюция // Французская философия. – С. 50.

[2] *Foucoult M.* Archeologi du savoir. – Gallimard, 1966. – P. 46, рус. пер. Фуко М. Археология знания. – Киев, 1996.

[3] *Фуко М.* Слова и вещи. – С. 291.

[4] Там же. – С. 295.

Событие это, провозглашает Фуко, появление человека на рубеже XVIII–XIX вв. Заявление это звучит весьма странно, но археолог не перестает повторять, что человек – недавнее изобретение. Прежде можно было говорить о человеческих существах и их природе, а знание предполагало анализ форм и свойств представлений: воспоминание, самосознание, воображение, память – безотносительно к аналитике конечного человеческого существования, запросов его тела, потоков его желаний и потребностей. Чтобы пояснить свою мысль, Фуко снова обращается к «Придворным дамам». Место, вынесенное за пределы картины, «королевское место», и есть место пребывания человека. Он одновременно и объект, модель, которую рисует художник, и субъект, разглядывающий всю композицию. Теперь «в опыте человека становится существенным тело, его собственное тело … желание как некое первичное влечение, на основе которого все вещи приобретают свою пусть относительную ценность».[1] Все знание дается человеку лишь на основе конечности его собственного бытия.

Вопрос отныне ставится так: «Как может человек быть той жизнью, чьи сплетения, биения, скрытая сила выходят далеко за пределы того опыта, который ему непосредственно дан?… Как может быть он субъектом языка, который образовался за тысячелетия до него и без него, система которого от него ускользает, смысл которого почти непробуден в словах, лишь на мгновение освещаемых его речью? Речь идет уже не об истине, но о бытии».[2] Из картезианского «cogito» не выводится «sum» – утверждает Фуко: не сознание, но живой человек с его желаниями, телом, потребностями – субъект и объект познания, занимающий его «королевское место». «Cogito не приводит к утверждению бытия, зато оно открывает возможность целого ряда вопросов о бытии. Чем же должен я быть – тот я, который мыслит и который есть моя мысль, – чем должен я быть, чтобы стать тем, чего я не мыслю, чтобы мысль моя стала тем, чем я не являюсь сам … Каково соотношение и сложная сопринадлежность бытия и мышления?».[3]

Но человек с его аналитикой конечного существования, констатирует Фуко, неизбежно выходит к трансцендентному, немыслимому и возникает новый вопрос: как может человек быть той жизнью, чьи сплетения, биения, скрытая сила выходят далеко за пределы опыта, который ему непосредственно дан? Человек вообще не мог бы обрисоваться как конфигурация в эпистеме, если бы одновременно мысль не нащупала в себе и вне себя, на своих границах, но также в переплетениях собственной ткани «нечто ночное, некую немыслимость, которая ее переполняет и замыкает … немыслимое есть Иное».[4]

Появление человека и привело к переходу от Порядка к Истории, утверждает археолог. Классическая история была гладкой, единой, вовлекающей в свое круговращение всех людей, животных, живую и неживую природу. Она была глобальной, «располагала все феномены вокруг одного центра

[1] *Фуко М.* Слова и вещи. – С. 405.
[2] Там же. – С. 416.
[3] Там же. – С. 417.
[4] Там же. – С. 419.

– принципа, обозначения, надежды, лица мира, формы ансамбля».[1] Проект глобальной истории имел в виду восстановление одной формы, единого ансамбля определенной цивилизации, «лица» одной эпохи. Одна и та же форма историчности обнаруживается и в экономических, и в социальных, и в ментальных структурах. За такую центрированную историю и ратовал Маркс. Новая концепция истории, по мысли Фуко, предполагает пространство дисперсии. О прерывности можно говорить не только в смысле перехода от одной эпистемы к другой, но внутри этих форм происходит децентризация, обнаруживаются разрывы, многочисленные серии. Возникает проблема не традиции, не следа, но разреза и границы. Это – не проблема основания, которое должно себя воспроизвести, но проблема трансформации, обновления основания. Современная форма истории сосредоточивается на прерывностях, мутациях, купюрах, порогах. «Прерывность становится теперь одним из фундаментальных элементов исторического анализа».[2] Фуко, стало быть, утверждает, что вместе с появлением на «королевском месте» человека, утрачивается единая основа истории, неоправданным становится «самораздвоение» единого, логический и исторический монизм.

Что же нового вносят подобные диспозиции в отношения слов и вещей? В XVI в., как подчеркивал Фуко, слова были погружены в толщу мира, и вещи изъяснялись языком примет, образуя в своем сплетении великий синтаксис. В классическую эпоху слова отделились от вещей, язык стал прозрачным средством выражения. И, наконец, в начале XIX в. слова наделяются демонической силой, самостоятельностью, образуя дискурсивные практики, отличные от классических. Эти практики обусловлены социальным местом и функциями и покушаются на то, чтобы формировать объекты, «лепить» вещи. Правила дискурсивной практики касаются не только канонического использования слов, но определяют режим самих объектов. «Слова и вещи», поясняет Фуко, это название проблемы. Но можно подойти к ее толкованию «иронически», смещая данности и обнаруживая совсем другую задачу: не очерчивать дискурс как ансамбль знаков, но исследовать практики, систематически формирующие объекты, которые высказываются в этих словах.

Может быть, это – одно из величайших открытий Фуко, полностью нами еще не осознанных. Как могут слова формировать вещи? Что это за очередной парадокс? Археолог анализирует психиатрическую дискурсивную практику, появляющуюся в начале XIX в., чтобы пояснить свою мысль. Такая дискурсивная практика возникает в результате изменения социального места медицины. Статус медицины всегда подразумевал компетенцию и знание. Медицинское слово не может произноситься кем угодно – так было во всех цивилизациях. Но в западной цивилизации конца XVIII и начала XIX в. здоровье населения становится одной из экономических норм, «регулируемых индустриальным обществом».[3] Позиция медиков как наблюдающих, описывающих, обучающих ставится под сомнение. На социальной сцене впервые появляются госпиталь, место постоянного систематического

[1] *Фуко М.* Слова и вещи. – С. 19.
[2] *Foucoult M.* Archeologi du savoir. – P. 16–17.
[3] Ibid. – P. 19.

наблюдения, осуществляемого медицинским персоналом, а также частная практика, открывающая поле наблюдения менее надежное, но позволяющая иногда делать более обширные по времени констатации с точным знанием обстоятельств и среды; лаборатория, где устанавливаются некоторые истины важного порядка, и жизнь, болезнь становятся элементами диагностики, наконец, то, что можно назвать «библиотекой» или документальным полем, включающим массу статистических материалов – относительно социальной среды, климата, эпидемии, профессиональных заболеваний.

Это социальное место порождает определенную дискурсивную практику, включающую качественные описания, биографические рассказы, статистические данные, экспериментальные формы, высказывания с их правилами трансформаций. Психиатрический дискурс XIX в., говорит Фуко, характеризуется не через объект, безумие как таковое, но через способ, каким этот дискурс формирует объект. Но и эта современная диспозиция обнаруживает свои границы, убеждается археолог. Уже Ницще заявил о смерти человека и наступлении эры «сверхчеловека». Его пророчества сбываются. В наше время смерть человека, убийцы Бога, становится неизбежной. «Можно поручиться – человек исчезнет, как исчезает лицо, начертанное на прибрежном песке».[1]

Дискурсивные практики, стало быть, осуществляют властную функцию, формируя вещи, объекты. Но что такое власть? До сих пор не создана теория власти как основа глобального политического анализа, и события власти остаются загадочными и демоническими, – убежден Фуко. «Как познать этот предмет, столь таинственный, одновременно видимый и невидимый, присутствующий и скрытый, распространенный повсюду, тот предмет, который мы называем властью? Теория государства, традиционный анализ институтов государства, без сомнения, не исчерпывают область существования и функционирования власти. Вот действительно великое неизвестное: кто осуществляет власть и где».[2]

В современной политической науке доминирует принцип субъектного анализа власти. При этом выделяются два уровня: микрологический, т. е. уровень «субъекта, принимающего решения», и макрологический, т. е. анализ «системы, распределяющей власть». Предлагается и общая единая формула власти: «Субъект А обладает властью над субъектом Б в той мере, в какой он может заставить Б делать то, что Б сделал бы иным образом».[3] Такой традиционный анализ не удовлетворяет Фуко. Он радикальным образом обновляет всю область политического анализа и вводит новую технику исследования, ориентируясь на идеи Макиавелли, Вебера, Адорно, Маркузе, перекликаясь с концепцией воли к власти Ницше.

Прежде всего, Фуко возражает против привычной и, казалось бы, неоспоримой манеры разыскивать власть только на макроуровне – государства и его институтов. Конечно, власть осуществляется государством, но не ограничивается этим пространством. Власть пронизывает все поры общества, проса-

[1] *Фуко М.* Слова и вещи. – С. 487.

[2] Les intellectuels et le pouvoir: Entretien Michel Foucault // Arc. Deleuze 1972, – № 49. – P. 7.

[3] *Подорога В.А.* Власть и познание (археологический поиск М. Фуко) // Власть. – С. 220.

чивается во все человеческие отношения. Она всегда в действии, мобильная и неуловимая; это, скорее, постоянно меняющееся соотношение сил. «…Под властью с самого начала следует понимать множественность отношений силы, которые являются имманентными области, где они осуществляются».[1] Власть – там, где люди живут, трудятся, любят, вступают в отношения друг с другом, всегда асимметричные, всегда предполагающие доминанту силы и ее последующее изменение. В этом смысле государство не составляет исключения, являясь лишь макроуровнем власти. Государство и может функционировать только потому, что там уже есть власть – меняющееся соотношение сил. Для Фуко власть не имеет сущности, она – сеть, оператор. «Она не есть атрибут, но отношение: отношение власти есть ансамбль отношений сил»[2], – констатирует Делез. Фуко интересуют прежде неисследованные микроуровни власти, ее анатомия, микрофизика, те механизмы, посредством которых она реализуется во всех жизненных сферах. «Государство, при всем универсальном значении его аппаратов, далеко от того, чтобы заполнить собой всю область актуальных взаимодействий власти; оно может действовать лишь на основе других, уже существующих отношений власти. Оно надстраивается над целой серией властных отношений, которые инвестируют тело, сексуальность, семью, родство, познание, технологии и т. д.».[3]

Власть – игра сил в отношениях между людьми, и каждый является и ее субъектом, и ее объектом. Она поэтому не имеет чисто политического характера и не может быть охарактеризована лишь в негативных терминах. Она неустранима, как и сама жизнь. «Следует прекратить постоянно описывать проявления власти в негативных терминах: она «исключает», «принимает», «подвергает цензуре», «абстрагирует», «маскирует», «скрывает». На деле власть производит реальное, производит области объектов и ритуалы истины».[4] Власть следует изучать во всех ее модальностях, чтобы необходимая индивиду мера свободы могла быть реализована не за пределами власти, а во взаимодействии с ней. Но как напасть на след этой нелокализуемой, неуловимой, вездесущей власти? – спрашивает Фуко и отвечает: с помощью археологии, изучающей такие платы культуры, где власть успокоилась, застыла, являя свои зримые формы. Таковых форм Фуко насчитывает, начиная с Нового времени, две: власть, осуществляемая через наказание, и власть, опирающаяся на контроль и надзор. Разъясняя свою мысль, Фуко говорит о новых способах власти, «функционирующих не по праву, но по технике, не по закону, но посредством нормализации, не через наказание, но путем контроля. Мы вступаем в настоящее время в такой тип общества, где юридическое все менее и менее способно кодировать власть и служить системой представления».[5]

Обе вышеназванные формы функционирования власти основаны на особых телесных практиках. Здесь Фуко делает второй новаторский шаг: не только перенести акцент на микроуровень, множество соотношений сил,

[1] *Foucoult M*. La volonte de savoir. 1976. – P. 121–122.
[2] *Deleuze J*. M. Foucoult. – P. 35.
[3] *Foucault M*. Power-knowledge. – P. 122.
[4] *Foucault M*. Surveiller et punir: Naissance de la prison. – P. 196.
[5] *Foucaul M*. La volonte de savoir. – P. 181.

но и вспомнить о том, что было забыто: европейский человек – не только субъект, самопознание, cogito. Он обладает телесностью, целенаправленно формируемой различными политическими стратегиями. Причем, первая стратегия избрала прямое карательное воздействие на тело, тогда как вторая опиралась на дисциплинарные методы, осуществляя косвенное воздействие на тело через включение его в различные дисциплинарные пространства – фабрика, школа, больница, армия, семья, где тело привыкало к ритмичным каждодневным движениям на конвейере, где оно оздоравливалось, обучалось, тренировалось, экзаменовалось.

Первая политическая стратегия телесности осуществлялась абсолютистско-деспотической моделью власти XVI–XVII вв. и руководствовалась краткой формулой: право над жизнью и смертью. «Право, которое понимается как право над «жизнью и смертью» фактически является правом предавать смерти или оставлять в живых».[1] Тело здесь предстает как тело пытаемое, казненное. Пытка должна быть результативной и заставить тело признать свою вину: когда дозировка боли превышает пределы возможного, тело, скрюченное болью, не может лгать. И разрабатывается сложная техника количественно взвешенной, градуированной боли. Именно техника пытки становится, по мнению Фуко, – и это еще одна смелая гипотеза – началом формирования посылок будущих эмпирических наук.

Методы и технология инквизиционного дознания, подкрепленные правами суверенной власти (право над жизнью и смертью), образует то, что философ называет «юридически-политической матрицей экспериментального познания». Пытка завершается ритуалом казни, где присутствуют зрители, и двойник суверена, палач, манипулирует с уже признавшимся телом. Это драматургия оповещает о том, что любое сопротивление, неподчинение будут сметены и повлекут за собой смерть. Для подобного типа власти существенной является именно ориентация тела на смерть, проявление крови: еще нет заботы о жизни, производительности, потребностях. Кровь долгое время остается важнейшим элементом в механизмах власти, в ее манифестациях и ритуалах.

К концу XVIII в. политическая стратегия телесности, согласно Фуко, уступает место другой, поскольку появляется общество с такими дисциплинарными пространствами, как школа, армия, тюрьма, лечебница, фабрика, где тело пытаемое сменяется телом «дисциплинарным». Вместо прежней стратегемы «взымания» – богатства, крови, продуктов труда – появляется принцип «послушание – дисциплина – производство – прибыль». Фуко не отрицает, что эти процессы идут рука об руку с фундаментальными изменениями в структурах производства и аккумуляцией капитала. Новый тип власти сфокусирован уже не на смерти и крови. Власть отныне стремится не калечить и убивать, но порождать и удерживать жизнь, подчиняя ее дисциплине, контролю, надзору. Жизнь становится средством для власти, и наоборот. Меняется политическая технология – власть стремится овладеть самыми мельчайшими элементами социального опыта, чтобы блокировать контрсопротивление. Новую политическую анатомию Фуко выявляет, анализируя одно из названных дисциплинарных пространств – тюрьму.

[1] *Foucaul M*. La volonte de savoir. – P. 178.

В XVIII в., говорит он, архитектура тюрьмы решительно меняется. Если прежде она вбирала в себя тела, предназначенные для пытки, дознания и казни, и ее величие основывалось на трех условиях: «закрывать», «лишать света», «утаивать», то теперь тюрьма превращается в одно из дисциплинарных пространств. С помощью знания – биологии, геометрии, механики, оптики – создается такое пространство, где тело приучается к послушанию. Идеальной тюрьмой и идеальным образцом дисциплинарного общества Фуко считает проект Бентама, с которым он обратился к Конвенту во времена великой Французской революции – «Паноптикум». Это – круглое пространство, в центре которого расположена башня надзора, а по окружностям – камеры, внутренние стены которых, обращенные к башне – прозрачны. Причем, оптически все устроено так, что власть видит, оставаясь сама невидимой. Это – машина по организации и пространства, и времени. На входе она получает гетерогенные несвязанные элементы, а на выходе – упорядоченные и гомогенные. Такая машина, пишет Фуко, олицетворяет все дисциплинарное общество и его технологию власти, осуществляемую на микроуровне.

Власть, прежде анализируемая как власть дискурсии над вещами, как действие дискурсивных практик, теперь исследуется в более широком контексте: власть использует познание, это власть-познание. Вооруженная науками, она организует пространство и время таким образом, чтобы дрессировать, обучать, оздоровлять тело, понимаемое уже не как раздираемое на дыбе, но как функционирующее, живое, и, в то же время, укрощенное и послушное. «Концепцию Фуко следовало бы назвать не теорией власти в собственном смысле слова, а теорией технологии власти: не кто и где осуществляет власть, а как и каким образом она осуществляется вопреки тому, кто реально пытается ею завладеть».[1] И это важно, поскольку макровласть может функционировать только через механизмы микровласти, где власть неуязвима. «Там, где мы есть как индивиды, там мы уже управляемы и встроены в универсальные процессы нормализации».[2] Не есть ли в таком случае множество соотношений сил не проявление власти, а «просто воля к жизни, более великая страсть человека, чем желание господствовать и подчиняться»?.[3] В такой интерпретации власть Фуко близка по смыслу воле к власти (мощи) Ницше.

В 80-е гг. философ создает новый цикл работ, обсуждая такие проблемы, как «забота о себе» и «пользование наслаждением». Мысль принимает иной оборот: доискаться, каким образом «дисциплинарное» тело может скрыться от механизмов власти, как возможен человек вожделеющий, какие практики само-высвобождения могут быть противопоставлены практикам подчинения? Археолог считает, что в опыте сексуальности стягиваются и концентрируются три составляющих: знания, относящиеся к подобному опыту; функционирование власти и, наконец, те формы и способы, с помощью которых человек осознает себя субъектом сексуальности и определяет свое отношение к собственной сексуальной деятельности. Первый круг про-

[1] *Подорога В.А.* Власть и познание (археологический поиск М.Фуко) // Власть. – С. 249.

[2] Там же. – С. 251.

[3] Там же.

блем он рассмотрел в «Археологии знания», второй – в «Надзирать и наказывать», третий – в «Истории сексуальности».[1] В совокупности своей все три книги являют опыт сексуальности, как его понимает Фуко.

Он не стремится к последовательному изложению концепций и теорий сексуальности. Его задача – обнаружить сексуальные практики, самотехники, самотехнологии, составляющие «исскуство существования». Прибегая к ним, изобретая их, человек осуществляет свою сексуальную деятельность, предаваясь наслаждению, дозволяя себе быть «человеком вожделеющим», «человеком желания», который избегает контроля, принуждения и власти господствующих норм, предписаний и рекомендаций. Оставаясь членом сообщества, не отрицая моральных регулятивов, он изыскивает средства, позволяющие уклониться от запретов и «вырвать» для себя возможность наслаждения, позволить себе то особое сексуальное поведение, которое доставляет ему сексуальную радость. Такой человек проблематизирует и свое мышление, и опыт сексуальности. Он хочет выяснить, может ли он, и до какой степени, мыслить и действовать иначе, познавать в другом горизонте, осмелиться не подчиниться власти, чтобы выиграть в таком необычном, недозволенном опыте возможность наслаждения и самообретения. «Опыт», т. е. испытание и изменение самого себя в игре истины (а не упрощающее присвоение другого с коммуникативными целями), такова живая плоть философии».[2]

Наслаждение всегда было чем-то запретным, «подпольным» для западной культуры, заявляет Фуко. Не принцип наслаждения, а принцип реальности, рационального использования сил и способностей в целях подчинения окружающего мира – вот девиз западного человека. Но в рациональном дискурсе, оперирующем дисциплинарными практиками по формированию определенных конфигураций тела, возникают, словно экзотические островки, пространства «желания», где индивиды «не только закрепляют те или иные правила поведения, но и стремятся перестроить самих себя, изменить свое собственное индивидуальное бытие, превратить свою жизнь в произведение, обладающее определенными эстетическими ценностями и отвечающее определенным критериям стиля».[3]

Используя изобретенные ими самотехнологии, искусство существования, такие люди приводят в действие внутри себя определенные силы, «позволяющее им обнаружить в желании истину их собственного бытия, будь то в естественном или искаженном виде».[4] И Фуко находит такие «островки наслаждения» в древнегреческом мире, где индивиды утверждали свое право на необычность сексуальной деятельности. Он считает, что для современного человека – это весьма поучительный пример. Каждому из нас надо учиться тому, чтобы отрываться от самого себя, от всего привычного, ставшего невидимым и неосязаемым, чтобы вникнуть в возможность жить, чувствовать и видеть совершенно иначе, и через практику чуждости, инаковости вновь найти самого себя. Ведь философия и есть, прежде всего, по-

[1] См.: La volonte de savoir (Histoire de la sexualite 1) Gallimard 1976; L usage des plaisirs (Histoire de la sexualite II), Gallimard 1984; Le souci de soi (Histoire de la sexualite III) Gallimard , 1984.

[2] *Фуко М.* Пользование наслаждением // Человек и его ценности. – С. 13.

[3] Там же.

[4] Там же. – С. 9.

пытка самопонимания, критическая работа мысли, стремление выяснить, как и до какого предела возможно мыслить иначе. Это – игры с самим собой, упражнение в познании того, что чуждо.

И, в первую очередь, самоизобретение касается той сферы, где душа и тело наиболее тесно переплетаются – сексуальной. Термин «сексуальность» появился довольно поздно, в начале XIX в., – напоминает Фуко. Но сексуальная практика анализируется им именно на материалах античности, хотя и приводятся ссылки на современный материал. Основная проблема, обсуждаемая археологом: как сохранить желание, вожделение, искореняемое нормами-запретами, дискурсиями, дисциплинарными пространствами? Где те социальные ниши, в которых можно укрыться от неусыпного надзора и контроля, чтобы позаботиться о себе, предаться наслаждению?

Необычность взывает к моральным оценкам. Сексуальный опыт вообще чрезвычайно подвержен таким оценкам. Часто думают, что это связано с существованием запретов в области сексуальных отношений. Но, по мнению Фуко, даже тогда, когда таких запретов нет, сексуальность подвергается особо пытливому взору морали. «Искусство наслаждения» не только ищет эстетические критерии, но стремится построить особые отношения с моральными детерминантами и операторами, так, чтобы, не вызывая морального осуждения, тем не менее, избежать стереотипов и привычных форм сексуальной практики. Исследования сексуальности с позиций власти и уклонения от нее вызвали оживленный интерес феминисток. «Наследие Фуко, кроме теоретических разработок, содержит в себе огромный потенциал сопротивления стереотипам традиционной культуры, до сих пор является образцом для феминистски ориентированных мыслителей».[1]

Подведем некоторые итоги. Можно говорить о «постмодернистской чувствительности» Фуко. Он, не скрывая, солидаризуется с Делезом, когда делает заявку на неклассический концепт истории. Если проект глобальной истории предполагает, что она может быть артикулирована в большие единства, выражающие «лицо» эпохи, то новая история интересуется больше тем, как мыслить прерывности, пороги, выемки, купюры, мутации. Теперь уже нет описания, располагающего феномены вокруг одного центра, поскольку возникает пространство дисперсии. Можно явственно услышать здесь мотивы децентризации исторического и культурного опыта, обозначение складки, порога, разреза – то, о чем во весь голос заговорят Жак Деррида и Жиль Делез. Речь идет о трансформации онтологии культуры, о том, что чуть позже будет названо деконструкцией.

Фуко, как мы пытались выяснить, сбрасывает ярмо классический традиции и в толковании человека. Ему претит отождествление человека с сознанием. Он восстанавливает целостность психической жизни. И если Фрейд открыл материк бессознательного, то Фуко обнаружил значимость состояния безумия, помня высказывания Жана Ипполита о том, что «сумасшедший дом есть приют для тех, кто не может больше жить в нашей бесчеловечной среде». Более того, он одним из первых в современном дискурсе

[1] *Жеребкина И.* Мишель Фуко: политические технологии тела // Теория и история феминизма. – Харьков, 1996. – С. 30.

заявляет тему телесности, воссоздает историю дисциплинарных практик, формирующих тело европейца. Он обсуждает тему сексуальности, отказываясь оперировать категориями философии сознания. Можно сказать, что философ оказался и предшественником Мерло Понти в его стремлении прорваться сквозь толщу словесных обозначений к вещам, к опыту мира, не искаженному артикуляцией. Слова и вещи – это рассказ о том, как первозданность и искренность вещей были поглощены словами, заслонившими первоначальные смыслы. Тема, которая станет ключевой для Мерло-Понти в его проекте «открытия мира».

Но все, о чем ведет речь Фуко, концентрируется вокруг сюжета «власть». Да, его волнует проблематика знания – но не гносеологическая и не история идей, а их археология, становление власти-знания. Да, его интересуют проблемы языка – но опять-таки как феномена, осуществляющего власть: субъект застает себя захваченным языковой реальностью, сложившейся до и помимо него и диктующей ему свою волю и законы. Да, он изучает безумие, но, чтобы выявить, как власть дискурсии «лепит» свои объекты. Все эти исследования фокусируются вокруг генеалогии власти, ее технологии, новой политической анатомии. Фуко называют теоретиком и историком культуры: знания, тюрьмы, сексуальности, языка. Но все эти истории, вся археология заняты одним важнейшим предметом – властью, ее сущностью, технологией, механизмами. Для того, чтобы утвердить ее неустранимость и в то же время найти некие практики, подобные ремеслу, позволяющие выстраивать свою жизнь в поле власти, но вопреки и помимо власти.

Исследования власти, ее анатомии и микрофизики, власти-знания, настигающей всех и каждого, приобретают новый смысл в контексте глобализации и информационной революции. Власть-знание получает отныне неограниченные, фантастические возможности, сплетая сложные узоры и сети информационных потоков, создавая новую виртуальную реальность. Загадочная фраза, которой завершается важнейшее произведение «Слова и вещи»: «человек исчезнет, как исчезает лицо, начертанное на прибрежном песке», означает, по-видимому, конец человека классической и даже постклассической эпох и рождение человека – симулякра, встроенного в электронные сети, подданного всесильной империи Интернета.

Но человек, призывает нас Фуко, обязан заботиться о себе. Вопрос остается открытым: как, играя в опасные игры и подчиняясь власти Интернета, сохранить способность от нее устраниться, утверждая практику самоизобретения? Согласимся с Делезом, что фундаментальная идея Фуко – это идея измерения субъективности, которая произведена властью и знанием, но от них независима...

Соизмеримость несоизмеримого. Постмодернистский вызов Жана-Франсуа Лиотара

Постмодернизм сбрасывает иго авторитетов, демонтирует вертикали и иерархии. Впрочем, вряд ли такой демонтаж оказывается вполне успешным. У постмодернистов, хотят они того или нет, есть свои большие имена, свои признанные мэтры. Один из них – Жан-Франсуа Лиотар. Он начинал

как феноменолог, восторженный ученик Гуссерля (книга «Феноменология»). Но в семидесятых Лиотар услышал грозовые раскаты постмодернизма и живо на них отреагировал, публикуя одну за другой работы «Дискурс, фигура» (докторская диссертация), «Либидинальная экономия», «Языческое образование» и, наконец, «Условия постмодерна», один из самых знаменитых постмодернистских текстов. Лиотар осуществляет «слом» репрезентативности, основного способа бытия человека в культуре, когда что-то одно замещает, представляет другое, не подпуская к оригиналу. Нам нужна музыка поверхности, без глубины, без репрезентации, – провозглашает он. На поверхности полностью меняется социальный интерьер. Приоткрывается тщательно скрываемая прежде тайна, к которой прикоснулся Маркс: общество в целом есть расход и метаморфозы либидинальной энергии – у Маркса она изображается как вложение и циркуляция трудовой энергии, политическая, а не сексуальная экономия.

Либидинальная энергия не подчиняется канализации и укрощению, хотя общество предпринимает отчаянные усилия ввести ее в определенные рамки. Искусство – одна из таких безуспешных попыток овладеть сексуальной энергией через творчество, политика – через политические действия. Психоанализ тоже изобретает инструментарий канализации сексуальной энергии. Поверхность, по мысли Лиотара, позволяет либидинальной энергии высвободиться из-под власти социальных институтов. Вперед, – призывает постмодернист, – ко времени энергетической циркуляции, к свободной метаморфозе либидинальной энергии. Подобные призывы не могут достигнуть желаемого. Они просто проходят мимо ушей. Зная это, Лиотар предупреждает: вы меня не услышите, если не окажетесь в месте, из которого я говорю. Но как там оказаться? Не есть ли это заранее обреченная на провал попытка? Скорее всего, нет, если учесть, что Лиотар привлек к изучению постмодернизма детей и опубликовал сенсационную книгу по результатам своей переписки с детьми из разных стран мира.

Перелистаем и мы страницы его самого знаменитого труда «Условия постмодерна».[1] Прежде всего, в книге обсуждается изменение социальной ситуации. Две большие, противостоящие концепции общества, – говорит постмодернист, это – общество как функциональное, единое целое и общество как антитеза противоположных классов. В XX в. первую выразил наиболее рельефно Парсонс, рассматривающий общество наподобие саморегулирующейся системы по аналогии с кибернетической. Вторую позицию, марксистскую, представила критическая теория, которая рискует потерять свою теоретичность и свестись к «утопии» и «надежде».

Однако с экспансией информационного общества, натиском глобализации обе концепции теряют свой смысл, – утверждает Лиотар. «Национальные государства все больше превращаются в фактор замутнения и

[1] На русском языке см.: *Лиотар Ж.-Ф.* Слова и смыслы. – М., 1997; Условия постмодерна, – М., 1999; Заметка о смысле "пост"// Иностранная литература. – 1994. – № 1. См. также: *Лиотар Ж.-Ф.* Феноменология. – СПб.: Алетейя, 2001; Лиотар Ж.-Ф. Anima minima // Кабинет «3», 2004. Мы будем, однако, ссылаться на французский текст "Условия постмодерна" в нашем переводе. Lyotard J.-F. La condition Postmodern. – Minuit, 1979.

препятствия для идеологии, коммуникативной прозрачности».[1] Хотя постиндустриальная цивилизация не придет со дня на день, но образование мультинациональных корпораций, информация, заливающая все границы, изменяет ситуацию в культуре, положение науки, искусства, права и прежде всего – социальное место самого человека. Поскольку национальное государство теряет свою силу, вопрос об одной цели жизни для всех уже не ставится. «Эта цель предоставлена проворству каждого. Каждый отослан к себе».[2] Но означает ли подобная декомпозиция, деконструкция – распад коллективной социальности к броуновскому движению? Отнюдь нет, – отвечает Лиотар. Человек не изолирован, и будь то мужчина, женщина, юноша или старец, бедный или богатый, он принят в текстуру иных отношений, более комплексных и мобильных, чем когда-либо. Он организуется отныне не в социуме, не в государстве, но «располагается в ядрах циркуляции коммуникаций, будь они самые незначительные».

Коммуникации охватывают мир, переплетаются, перекрещиваются, пересекаются, и люди размещаются как бы на почте, через которую проходят сообщения различной природы. Человек получает прописку в большом городе языка, вернее, различных языков: лингвистика, кибернетика, информатика, машинные языки. Он оказывается вовлеченным и втянутым в игру языков, вынужденным их понимать и трансформировать. Комбинация игр языка формирует его социальное место. Постмодерн, – разъясняет автор, – означает состояние культуры после тех трансформаций, которые претерпели правила игры науки, литературы и искусства. «Общество вступает в возраст, так сказать, постиндустриальный, а культура – в возраст, так сказать, постмодерна».[3]

Поскольку постмодерн выявляет пространство языка, где располагается человек, вместо пространства государства – история культуры должна быть проанализирована с выявленных позиций. Лиотар выделяет две культурные стратегии: миф, называемый им наррацией, повествованием; рацио, обобщенно именуемый проектом науки, включая философию от Платона. Подобно Адорно и Хоркхаймеру, Лиотар сопоставляет наррацию и науку, но отнюдь их не отождествляет. Наррация еще не упраздняет плюральность, игру языков. Наука, напротив, требует абсолютной, одной игры языка, исключая все другие. Научное знание агрессивно. Оно утверждает, что нарративные высказывания не подчиняются аргументации и опыту. Поэтому они вытесняются, объявляются признаками дикой, примитивной, недоразвитой ментальности: басни, мифы и легенды следует оставить для детей и женщин. «В лучшем случае пытаются проникнуть в эту тьму, цивилизовать ее, воспитать, развить… Это есть истории культурного империализма, начиная с его дебюта на Западе».[4]

И главное, что принципиально отличает два дискурса: в науке, в отличие от наррации, ставится вопрос о легитимации суждения. Платон находил этот вопрос неразрывно связанным с вопросом о том, кто судит (в мифе

[1] *Lyotard J.*-F. La condition Postmodern. – Minuit, 1979. – P. 9.
[2] Ibid.
[3] Ibid. – P. 2.
[4] Ibid. – P. 14.

эта функция без обсуждения предоставлялась герою). В платоновской же перспективе право решать, что есть истина, есть право справедливого. Наука, этика и политика обладают одной и той же перспективой, «как если бы они предпочли один и тот же выбор, и выбор этот называется: Запад».[1]

Постнеклассика обнаруживает, однако, что суждения истины и суждения предписания – различные игры языка. Нельзя последовательно, логически перейти от суждения. «Дверь открыта» к просьбе или приказанию «Закрывайте дверь!» «Оба высказывания подчиняются двум ансамблям автономных правил», и нет никакой надежды обнаружить одного судью, с равным правом выносящего приговор и тому, и другому – истине и нравственности. «Наука играет свою собственную игру, она не может легитимировать другие игры языка. К примеру, игра предписания ее избегает».[2] Человек – текстура, где скрещиваются различные игры языка, подчиняющиеся различным правилам.

Описанная ситуация в культуре, пишет автор, была охарактеризована многими интеллектуалами как «война абсолютов». Истина не претендует больше на красоту, а красота – на добро («Цветы зла» Бодлера). Констатацию отсутствия единого судьи, единой игры языка, совершили такие мыслители, как Людвиг Витгенштейн, по-своему – Мартин Бубер и Эммануэль Левинас. Из подобного раскола возникло пессимистическое настроение гибели культуры. Языки культуры не имеют универсального метаязыка, проект системы как образа западной рациональности терпит крах. Пессимизм был основной тональностью менталитета Музиля, Крауса, Шонберга, Броха, а также Маха и Витгенштейна, – говорит Лиотар. Появилась, однако, еще одна претензия объединить культуру, принимая за критерий не истину, а пользу, выгоду, богатство. Дискурс власти – определенная заявка на легитимацию, единый критерий и единый язык науки. Вопрос уже не стоит о том, истинно ли, справедливо ли знание, но о том – «чему оно служит» и «продаваемо ли оно». Прав в дискурсе власти всегда более богатый и сильный.

Но и эта попытка терпит крах. Постмодерн – такая ситуация, когда раскол ценностей не воспринимается в качестве скандала, свидетельства гибели культуры. Напротив, это – не трагедия, а условие функционирования культуры, отказ от всякой мысли о возможной легитимации, от всякого притязания подчинить одну игру языка – другой, от кого бы это притязание не исходило: науки, спекулятивного разума, категорического императива. Постмодерн настаивает на легитимации самих различий, понимаемых как паралогия. Теория игр находит свое применение там, где дает рождение подобным идеям. Согласие не отвергается, но оно относительно и не может быть достигнуто за счет подчинения одной игры языка другой. Постмодерн «усиливает нашу способность переносить несоизмеримое». Знание теперь не производит известное, но продуцирует неизвестное.

Стало быть, ситуация постмодерна характеризуется распадом единого поля культуры, появлением самостоятельных «игр языка», не знающих универсального критерия. Лиотар предлагает не печалиться по этому поводу, но разглядеть в нем возможности высвобождения различий. Он ставит

[1] *Lyotard J.*-F. La condition Postmodern. – Minuit, 1979. – P. 6.
[2] Ibid. – P. 22.

проблему, не сглаживая ее острых углов. Человек пришел к той точке, когда исчезает надобность в высшем судие, расставляющем все по своим местам и не допускающем право на различие. Отныне нет такого судьи, абсолютного критерия истины, ригористичного в своей безусловной правоте прокурора.

Но, засекая реально наметившуюся тенденцию, Лиотар полностью игнорирует, как я думаю, ее противоигру. Человек, приняв приговор Ницше «Бог умер», чувствует, однако, неодолимую тоску по Абсолюту, смертельную ностальгию, что и превращает его жизнь в абсурд, как о том писал Камю. Какие бы информационные технологии ни развивались, как бы агрессивно ни втягивали они индивида в империю Интернета, стремясь превратить его в плоское существо поверхности, в симулякр, он остается человеком, а, значит не может прерваться его внутренняя связь с божественной трансценденцией, абсолютной духовной реальностью. Это единое – изначально, первично, и надо говорить именно о различиях единого, а не о «собирании» различий в единство, как о том заявляет постмодернизм. И если единое имеет духовную сущность, оно не вытесняет различий, а, напротив, способствует их проявлению. Так божественная любовь осуществляется во множестве индивидуальных актов. Различия обнаруживаются скорее не на «поверхности», как о том пишут постмодернисты, а в пространстве духовно-нравственного самовозрастания человеческой личности.

Но последуем далее и выслушаем одного из самых знаменитых философов современности, директора Международного философского колледжа, постмодерниста Жака Деррида. Впрочем, Деррида не соглашается с тем, что он – постструктуралист или постмодернист. Он вообще не хочет называть себя философом. Скорее, можно говорить об особом опыте, о деконструкции.

Деконструкция и грамматология. Постмодернистские штудии Жака Деррида

Деррида «имеет статус нестандартной знаменитости в западном философском (или литературно-философском) мире» (Н. Автономова). Студенты называют его «культовой фигурой». Все это опять-таки не соответствует постмодернистскому настрою, отвергающему регалии и пирамиды. Впрочем, он, не зная о том, как сильны подобные стереотипы в нашем восприятии, является самым цитируемым в современной литературе философом. В 1967 г. публикуются сразу три связанные между собой книги, прославившие имя автора: «Письмо и различие», «Голос и феномен», «О грамматологии». Программной можно считать последнюю книгу.[1]

Называя свою работу в культуре деконструкцией, Деррида предупреждает, что его усилие не сводится к жесту отрицания, но является глубоко утверждающим и позитивным. Слово происходит от хайдеггеровского «деструкция» и фрейдовского «Авваи» и означает некое смещение, перекомпоновку, де-композицию, сдвиг в культурных основаниях, но вовсе не ее разру-

[1] *Деррида Ж.* О грамматологии. – М., 2000. Мы будем работать с французским текстом в нашем переводе. Derrida J. De la grammatologie. P., 1967; см. также: *Деррида Ж.* Диссеминация. – Екатеринбург.: – У-Фактория, 2007; *Деррида Ж.* Письмо и различие. – М.: Академический проект, 2007; *Деррида Ж.* Позиции. – М.: Академический проект, 2007.

шение и негацию. Причем, это не только теория деконструкции, которая, являясь открытой, постоянно ищет необычные подходы и разрабатывает новый инструментарий, но, прежде всего, практика, индивидуальное предприятие самого автора, воплощающего свои теоретические идеи в книгах и общественных акциях по деконструкции общественных институций, прежде всего, образования. Деконструкция как метод используется сегодня не только в философии и литературе, но и в лингвистике, психологии, социологии, теологии, искусствоведении, архитектуре. О творчестве Деррида написано множество диссертаций и монографий. И все же можно согласиться с Н.С. Автономовой, утверждающей, что «даже самые проницательные критики Деррида не смогли или не захотели дать общий образ философии Деррида, показав ее пределы и границы – хотя бы на сегодняшний день».[1]

Постмодернист заявляет о событии рождения новой философии культуры. Меняется сам тип взаимодействия между философией и гуманитарными науками, создается единое гуманитарное знание. Если для Гегеля и даже Гуссерля философия есть вершина пирамиды гуманитарного знания, в результате чего она вырождается в некую точку, ничто, осуществляя лишь функцию контроля и надзора, то, согласно Деррида, следует заменить пирамидальную форму – горизонтальной, где бы философия находилась в тесном сотрудничестве со всеми гуманитарными науками без властвующей функции. Философия становится демократичной, получает доступ в различные сферы науки, деятельности, искусства, куда прежде вход ей был заказан. Любой феномен, к примеру, попавшаяся на глаза почтовая открытка, написанная давно забытым почерком, может стать поводом для философских размышлений.[2]

Деррида обнаруживает некую реальную ситуацию в культуре, когда языковая реальность бунтует против традиционной для классики редукции языка к подсобным, служебным функциям: слово де – это знак мысли, а письмо – знак знака, нечто вторичное, техническое, репрезентативное. Сегодня письмо утверждает свою самостоятельность, некие скрытые возможности, потенции, обнаруживает свою онтологичность. В нынешней ситуации выяснилось, «что всякий знак (и устный, и письменный) есть лишь знак знака, след следа, означающее означающего, звено в бесконечной цепи отсылок, никогда не достигающей означаемого. Тем самым все стало письмом – или даже прото-письмом, общим условием артикуляции».[3] Между человеком и миром втискивается все умножающийся «рой» посредников, так что само бытие остается где-то в недостижимой ретроспективе. Оно оставляет, правда, «след», но до нас доходит даже не этот «след», а «следы следов», цепочка опосредований, вдвигающихся между нами и истиной. Наступила эпоха языка, отрицающая знак и репрезентацию.

Но ведь концепция Деррида как будто подрывается современными коммуникативными практиками, где начинает вновь мощно заявлять о себе устная культура. Когда компьютер научится понимать устную речь, письменно-

[1] *Автономова Н.С.* Деррида о грамматологии // Деррида Ж. О грамматологии. – С. 89. См. также: *Маньковская Н.Б.* "Париж со змеями": введение в эстетику постмодернизма. – М., 1995; см. также: *Автономова Н.С.* Жак Деррида // Философы XX века. Кн. 3. – М.: Изд-во XXI век, 2009.

[2] См.: *Деррида Ж.* О почтовой открытке (от Сократа до Фрейда и не только). – Минск, 1999.

[3] Там же. – С. 33.

сти придется потесниться. Традиция устного поучения – от Будды и Сократа, от восточной культуры – никогда не умирала, поскольку устная речь всегда вызывала большее доверие, казалась более искренней и живой. Есть целые культуры устной речи, и к ним можно отнести казахскую традиционную культуру. Нынешнее возрождение устной культуры, связанное с информационными технологиями, открывает спектр новых научных возможностей. Например, в США интенсивно развивается такое направление, как «устная история». Если писаная история создается обычно людьми, обладающими властью и оставляющими мемуары, то устная история рассказывает о жизни обычных людей, проникая в самые поры обыденной жизни и обнаруживая тысячи подходов и жизненных оценок. Но, во-первых, устная история, хотя и ориентируется не на письменные источники, а на устные рассказы, сама все же эти рассказы записывает. Во-вторых, возрождение устной речи вовсе не аргумент против концепции письма Деррида. Он понимает письмо не просто как письменность, а как присущий человеку способ бытия в культуре, куда включается и устная традиция, тоже оперирующая знаками.

Проблема языка никогда не была в культуре второстепенной, – разъясняет Деррида. Но в XXI в. она акцентируется в исследовательском горизонте, причем, употребление термина в самых различных смыслах свидетельствует об инфляции знака «язык». Формируется другой термин: письмо, где язык оспаривает оппозицию означающее – означаемое, прекращая обозначать внешнюю пленку, вспомогательную, производную форму, несовершенный дубль более совершенного означаемого, «павшую вторичность».

Западная культура всегда стремилась «заточить письмо во вторичной и инструментальной функции», – констатирует Деррида. И это не было случайным, второстепенным актом, но выражением конститутивной структуры всей культуры, главного замысла западной метафизики, различающей два плана бытия, существующей в измерении глубины: идея, нечто трансцендентное, и ее бледные копии, тени; сущность и явление; внутреннее и внешнее. Вся категориальная сеть ткется по принципу: первичное – вторичное, определяющее – служебное, означаемое – означающее. Язык здесь не исключение, но вплетается в общую схему, в общую архитектонику. Причем, речь идет о таком типе письма, который характерен для западной культуры, фонетическом, где буква означает звук, где осуществляется власть голоса и присутствия (субъекта) над письмом. Это – система, где «продуцируется логоцентрическая метафизика, детерминирующая смысл бытия как присутствия».[1] Инфляция знака язык есть инфляция знака вообще, абсолютная инфляция, – утверждает автор. Подрывая логику знака, она подрывает всю конститутивную структуру, ключевую оппозицию «предельно означаемое – означающее», а с ней и понимание «души и тела», внутреннего и внешнего, истины, субстанции, времени.

И Деррида разворачивает аргументацию высказанных тезисов. Уже в античной культуре была сформулирована мысль о служебной, вторичной функции алфавитного письма. Платон устами Федра высказывает приоритет устной речи перед письмом. Письмо отмечено болезнью, оно освобож-

[1] *Derrida J.* De la grammatologie. – P. 13.

дает от необходимости помнить, являясь «мощью забывания». Кроме того, Федр осуждает письмо, допускающее элемент игры, и противопоставляет нежелательной инфантильности серьезную и взрослую важность речи. Аристотель же конструирует модель фонетического письма, подсобного и репрезентативного, связывая его с голосом, фоне. «Звуки, издаваемые голосом, есть знаки состояния души, а письменные слова – знаки слов, произносимых голосом.[1] Письмо есть знак знака, вторичное в двойном смысле. А понятие знака всегда включает означаемое и означающее, как две стороны одного листа. Сущностная связь алфавитного письма, с присутствием, душой и дыханием субъекта, не дает письму возможности свободного, самостоятельного функционирования, жестко скрепляет его с субъектом.

Руссо различает письмо репрезентативное, вторичное, институированное и письмо естественное, непосредственно связанное с душой. Первое – «мертвая буква», лишающая слово «нерва». «Судить о гении по его книге – значит намереваться писать портрет человека с его трупа». Второе – божественное и живое: рука Бога наносит эти письмена в сердце и душу человека. «Если бы природный закон был записан только в человеческом разуме, он был бы мало способен руководить большей частью наших действий. Но он выгравирован в сердце человека».[2] Такое письмо – священно, метафорично, обнаруживая присутствие и правдивость божественного слова в нашем внутреннем мире. Оно, стало быть, связано уже не только с субъективностью, но и с присутствием Бога в душе человека. Гегель, критикуя письмо, воспроизводит мысль Платона: письмо есть забывание себя. Но его критика останавливается перед алфавитным письмом. Хотя он понимает, что алфавитное письмо достойно презрения, поскольку оно «подневольно» и выражает звуки, которые уже сами есть знаки, т. е. состоит из знаков знаков, но оно является в то же время лучшим типом письма, письмом мысли.

Первым, кто в западном ареале заговорил во весь голос о том, чтобы освободить язык, означающее, от его рабской зависимости, от означаемого, от голоса и дыхания, был Ницше, – утверждает Деррида. Письмо и текст для Ницше операции не вторичные, но оригинальные, самоценные. Хайдеггер ставит вопрос о бытии, истине, смысле, логосе. И в этом контексте стремится расчленить смысл бытия и голос, вырвать язык из-под власти голоса, утвердить разрыв между «зовом бытия» и артикулированным звуком. Голос бытия беззвучен, напоминает Хайдеггер, бессловесен, а-фонетичен. Хайдеггеровское усилие, замечает Деррида, двусмысленно: он и исключает метафизику присутствия и логоцентризм, и не может от них избавиться.

Стало быть, письмо «всегда было производным, партикулярным, экстерриториальным, дублирующим означаемое: фонетическим».[3] И этот фактор фонетического письма не есть только фактор среди других. Он «распоряжается всей нашей культурой и всей нашей наукой». Философы утверждают, что природа есть созданная Богом книга. Декарт призывает «читать большую книгу мира». Ясперс считает, что «мир есть манускрипт,

[1] *Derrida J.* De la grammatologie. – P. 97.
[2] Ibid. – P. 19.
[3] Ibid. – P. 31.

недоступный универсальному подходу и дешифруемый экзистенцией».[1] Отношения между словом и письмом воспроизводятся, по мысли Деррида, в отношении души и тела. «Проблема души и тела, без сомнения, производна от проблемы письма, которая готовит их метафоры».[2]

Задача деконструкции – развенчать оппозицию «означаемое-означающее», прежде всего, в сфере языка, что и будет исходным, необходимым движением для деконструкции всей культуры, смены ее парадигмы, преодоления всех прочих бинарных оппозиций. Признавая в некотором смысле классические нормы, теория Деррида «ускользает от категорий классической истории, истории литературы и прежде всего – истории философии».[3] Деконструкция означает слом логоцентризма и фоноцентризма, разоблачение метафизики присутствия бытия как предельно означаемого, первого, т. е. освобождение языка от власти голоса, фоне, от субъективности, открытие иных возможностей языка и письма.

Каковы же эти возможности и откуда они проистекают? Как возможно другое письмо? Во-первых, возможность не-фонетического языка заключается уже в самом говорении. Между фонемами неизбежны разрывы, интервалы. Эта практика разбивки указывает на невозможность полного присутствия голоса, субъекта, обнаруживает момент различения. «То, что прочерчивает письмо через не фонетический момент, есть жизнь». Во-вторых, фонетическое письмо – исторически не единственный тип письма. Оно связано с определенным типом культуры – Западом, причем, с конкретно-историческим ее периодом. «Логоцентризм есть этноцентристская метафизика… Он связан с историей Запада».[4]

Кроме письма фонетического, известно письмо Востока – пиктографическое, иероглифическое. Оно разбивает имя и описывает отношение, что противоречит фундаментальному требованию западного языка вообще – знать имя. В этом плане интересна фигура Лейбница, «первого китайца в Европе», вознамерившегося реформировать западную культуру, создать универсальный язык, наподобие китайского, иероглифического, имеющего в себе гораздо больше степеней свободы. Лейбниц покорен тем, что китайское письмо освобождается от власти голоса. Не потому ли оно столь философично и интеллектуально сравнительно с египетским, более чувственным и аллегорическим? Однако уже Гегель «предъявил счет лейбницевской хвале не-фонетического письма», а сам Деррида ясно показал, что проект Лейбница не может быть принят, «поскольку он не преодолевает логоцентризма, но, напротив, утверждает и производит себя в нем и «благодаря ему».[5] Не-фонетические типы языка не сводятся, однако, к иероглифическому. Современная практика информатики обнаруживает множество математических типов языка, не связанных с метафизикой присутствия.

Что же дает преодоление фоноцентризма, высвобождение языка из-под власти голоса? Обнаруживается, что «письмо не есть только вспомогательное

[1] *Derrida J.* De la grammatologie. – P. 56.
[2] Ibid. – P. 31.
[3] Ibid. – P. 77.
[4] Ibid. – P. 32.
[5] Ibid. – P. 2.

средство, обслуживающее науку, но, прежде всего, как на том настаивает и Гуссерль в «Происхождении геометрии» – условие возможности идеальных объектов»[1], т. е. самой науки, научной объективности. Более того, сама историчность подразумевает возможность письма. Еще до формирования исторической науки письмо открывает поле истории. Именно язык, понимаемый в указанном ключе как возможность конструирования идеальных объектов, как письмо есть предмет науки, называемой автором грамматологией. Всеобщая лингвистика есть только часть этой всеобщей науки, которая, говорит Деррида, еще не создана, но место и роль ее уже определены.

Что же это за наука? Наука о языке, в котором фигурируют не «знаки», не «означающие» с отсылкой к «означаемому», а «симулякры», означающие, освобожденные от «ига» означаемого. Наука о языке как самостоятельной реальности, тогда как лингвистика – наука о «служебном», «вторичном» языке, «форме» мысли. Многие исследователи упрекают постмодерниста в том, что его заявка осталась невыполненной, «потому что она была невыполнимой». Да и сам Деррида убеждал читателя в том, что никакой дисциплины он создавать не собирался и написал-де книжку про грамматологию, чтобы показать, что грамматология невозможна.[2] Эту позицию разделяет, по-видимому, и В. Кузнецов, автор предисловия к книге «Письмо и различие», когда он, называя труды Деррида, переводит не «О грамматологии», а более осторожно – «Из грамматологии», намекая на то, что никакой-такой грамматологии и вовсе нет (двойной перевод возможен благодаря многозначности французского De).[3] Действительно, в книге «О грамматологии» Деррида делает только заявку. А выполнение задуманного, как представляется, осуществлено в его многочисленных последующих работах «О почтовой открытке (от Сократа до Фрейда и не только»; «Эссе об имени», «Жар пепла»[4] и других. В своей совокупности они и дают грамматологию, науку не в прежнем, академическом смысле слова, а новую науку о новом предмете.

Деконструкция языка влечет за собой деконструкцию всей западной метафизики. Демонтирован принцип, согласно которому, «язык – инструмент», преодолена бинарная оппозиция «означаемое-означающее», что приводит к краху наивного концепта репрезентации, некритической оппозиции между чувственным и интеллигибельным, душой и телом, анализом и синтезом, абстрактным и конкретным. Работая в поле языка и деконструируя отсюда всю культуру, Деррида показывает, что метафора дерева, раздвоения единого, логоса, субстанции непреодолима, если оставаться верным концепту «означаемое-означающее». Здесь немыслимо различие, ничто. Только когда снимается эта оппозиция, двумерность культуры, ее традиционный разлом на два мира, появляется возможность различия, рассеивания: нет полюсов магнита, нет исходного подчинения.

Говоря о differans, он имеет в виду неразрешенность, не сводимую гетерогенность противоположного: то, что у Адорно называется преобладани-

---

[1] *Derrida J.* De la grammatologie. – P. 49.

[2] См.: *Автономова Н.* Деррида и грамматология // Деррида Ж. О грамматологии. – С. 86.

[3] *Кузнецов В.* Предисловие к книге Деррида Ж. Письмо и различие. – М., 2000.

[4] См.: *Деррида Ж.* Позиции. – Киев.,1996; Эссе об имени. – СПб., 1998.

ем нетождественного в самом синтезе. К примеру, понятие «espasment» – в нем содержится и пространство, и время, точнее, становление пространства временем. Или понятие «фармакон» – единство «лекарство – яд». Надо попытаться вновь схватить единство жеста и слова, тела и языка, инструмента и мысли, но не отождествлять их, оставить их нетождественными. Вводя след и различие, Деррида отвергает, тем не менее, плюрализм, разбитое на осколки единство. И абстрактное единство, и его бинарная оппозиция, плюральность, одинаково опасны для жизни, ибо препятствуют взаимопониманию, общению, согласию. «Нам нужна не множественность как таковая, а гетерогенность, которая предполагает различие, расчлененность, разделенность – как условие установления отношений между людьми».[1]

В ряд «измов», подлежащих деконструкции: «фоноцентризм, логоцентризм, этноцентризм» вписан и «фаллоцентризм». Женщина – неустранимый голос Другого, внедрение в философию сексуальности, а через нее – различия. Деррида в то же время отстраняется от феминизма. Нет ни женщины, ни мужчины «в себе», но – только плюральность голосов, неразрешимая оппозиция «мужчина – женщина». В западном дискурсе, где доминировали иерархии добро – зло, сущность – явление, вне – внутри, женщина всегда занимала подчиненное место в соответствующей оппозиции. Деррида не призывает к победе – теперь уже в отместку – женского над мужским: речь идет о реабилитации опыта женщины, игре позиций. Говоря об экзистенциальной аналитике Dasein, Деррида убеждается, что «человеческое бытие» у Хайдеггера лишено пола, совершенно а-сексуально, в чем и видится позитивность и мощь бытия. Деррида не одобряет бесполое, нейтральное бытие, лишенное различия и игры голосов мужчины и женщины.

Сексизм, т. е. подчинение феминного маскулинному, укоренен, оказывается, в самых глубинных пластах европейской культуры: это присущий западной традиции «дуализм», то, что Деррида называет «концептом знака» или теологичностью дискурса: есть первичное, предельно означаемое, привилегированное. И отношения мужчина – женщина выстраиваются согласно той же модели: мужчина – определяющее, первичное, а женщина обретает себя только в отношении к мужчине, занимая позицию вторичную, подчиненную. Деконструируя западную традицию, обнаруживая девальвацию «концепта знака», постмодернизм теоретически переосмысливает и модель «маскулинное – феминное».

По мнению Лакана, женщина не может избежать выбора между двумя равно неблагоприятными для нее позициями. Она либо подчиняется мужскому диктату и мужским стереотипам культуры, избегая «женской логики», отказываясь от собственного видения мира, либо, не желая подчиняться, бунтуя, лишает себя всяких средств к выражению и артикуляции своего протеста в культуре, ибо все возможные средства артикуляции являются откровенно «мужскими». Деррида не соглашается с подобным приговором, создавая теорию деконструкции мужской логики и мужского фаллоцентризма, изыскивая практики письма, избегающие бинарных оппозиций, дозволяющие игру различий. Феминность понимается им не в качестве эс-

[1] *Автономова Н.* Деррида и грамматологии // Деррида Ж. О грамматологии. – С. 23.

сенциалистского понятия, т. е. особой женской сущности, а функционально, операционалистки: практика отказа от стереотипов и стандартов мужской метафизики, признание приоритета различия. Категория различия становится преобладающей. Важно, что, в отличие от классического понимания, различие не включает в себя имплицитно антагонизм и неравенство, но предполагает открытое и свободное взаимодействие – в том числе, различий мужского и женского. Письмо, согласно Деррида, и есть феминистская мыслительная практика, позволяющая не «примирять» противоположности, а сохранять их в пространстве «между», устанавливая законность замещений, превращения означающего в «след» означаемого в результате многочисленных переносов и отсылок.

Деррида соглашается с Лаканом в том, что бессознательное – это язык. Но язык он понимает принципиально иначе. Он настаивает на преимуществе функции письма по сравнению с функцией речи, ибо она обеспечивает свободу от присутствия субъекта, снимает фоноцентризм и логоцентризм, а вместе с тем, и фаллоцентризм, ориентацию на лидирующую роль символа. Письмо выявляет различия, оно концентрируется по типу «гимена» или «фармакона». «Гимен», будучи одновременно девственной плевой, преградой и браком, разрывом плевы, мембраной и ее проницаемостью, указывает на то, что «различие не является бинарным».[1] Различия развертываются без иерархий «как сеть равноправных значений» (феминность понимается в ключе новой мыслительной практики, письма).

Еще один «образец» реального различия, другости – опыт дружбы. Читая в Москве лекции о деконструкции, Деррида рассказал, что эта тема в последнее время настолько его занимает, что он учредил особый семинар, где обсуждаются исторические типы дружбы в их соотношении с идеей демократии. Дружба может быть истолкована как граница между приватным и публичным, являя образец возможных отношений в обществе. Аристотелевская концепция дружбы, к примеру, предполагает взаимность, братство, маскулинность. Христианство меняет модель дружбы – в этой концепции предполагается бесконечная удаленность друга, когда ему, в то же время, доверяют больше, чем самому себе. И, наконец, еще одна «мутация» модели дружбы: тексты Бланшо. Другой дается в непосредственном опыте другости, инаковости, различия. Нет взаимности, отношения асимметричны (другой и друг – слова одного корня). Может ли подобный тип дружбы стать моделью грядущей демократии? – вопрошает Деррида. Можно ли совместить асимметрию в отношениях с другим с принципом равенства? Ответом могут служить концепции дружбы Аристотеля, Монтеня, Ницше, Хайдеггера, Бланшо.

Деррида не только ищет новую терминологию, новый инструментарий и проектирует науку грамматологию, он практикует постмодернистский концепт письма и текста. Деконструкция теологической модели фоноцентризма и логоцентризма есть разрушение теологической модели книги и линейного письма. Постмодернист противопоставляет книге текст, сотканный из игры различий. Деррида хочет подорвать тотальное замыкание круга книги, когда произведение выступает монологичным и завершенным. Он пишет книги

[1] Теория и история феминизма. – С. 62.

даже по форме совершенно необычные. На одной странице, к примеру, тексты Платона и стихотворения Малларме («Двойное заседание»). Эти текстуальные татуировки нарушают линейность текста, подрывают классические способы выражения. Кроме нетрадиционной внешней формы, и в самом тексте отсутствует один доминирующий голос. Структура текста плюральна, подвижна с точки зрения меняющихся женских и мужских партий.

Опыт деконструкции Деррида представил во время двух своих поездок в Москву, где выступил с лекциями в Института философии РАН и в Московском Университете.[1] Показательным оказался сюжет, связанный с именем Маркса. Когда на одной из лекций Деррида упомянул это имя в позитивном ключе, в зале послышал неодобрительный гул. «Видимо, я здесь единственный человек, который не способен вынести Марксу судебный приговор», – отреагировал удивленный Деррида. Скорее всего, именно эта ситуация побудила его написать книгу для интеллектуалов – и не только для них – «Призраки Маркса. Долговое государство, скорбный труд и новый Интернационал». Деррида никогда не был марксистом, но нынешнее «заговаривание», «заклинание» имени Маркса, само его произнесение как проклятия, кажутся ему отнюдь не случайными. Деконструкция, практика свободы, не позволяет смириться с абсолютным исключением из культуры имени Маркса. И потому требуется мятеж. Пусть он будет воспринят как несвоевременный жест, но несвоевременное присутствует в сердце философии. Мы не можем отринуть и забыть Маркса. Он сформировал мир, в котором мы живем, и мы – его наследники. «В философской традиции нет, возможно, другого такого текста, урок которого представлялся бы столь неотложным сегодня. Нет будущего без Маркса».[2]

Требуется признать различные образы Маркса. Он – и за тоталитарное мышление, и против него. В его концепции – истина, не похороненная под руинами тоталитаризма. Он призывает задуматься: так ли уж хорош «новый мировой порядок», утверждающий безработицу, терроризм, наркобизнес, голодную жизнь миллионов детей, женщин и мужчин. Эти обездоленные могли бы объединиться в новый Интернационал, без партий и организаций. Интеллектуалы не могут позволить «заговорить» Маркса от имени демократии и гражданского общества. Как раз демократия нуждается в непредвзятом, свободном мышлении, не налагающем «tabu» на чье-либо имя, тем более, на имя человека, определившего судьбы миллионов. «Сложная игра новых технологий, трансформаций общественного пространства налагает новую ответственность. Больше невозможно говорить так, как говорили прежде. И если это не слишком амбициозно с моей стороны, то я призываю к формации нового типа интеллектуала, который сумел бы отстраниться от всех установленных норм чтения, дискурса и интервенции! В том числе, интервенции имени и текстов Маркса».

Итак, если Лиотар призвал к музыке поверхности, то Деррида эту музыку, можно сказать, создал, показав на примере такого феномена, как язык,

[1] См.: *Деррида Ж.* Московские лекции. – Свердловск, 1991; Жак Деррида в Москве: деконструкция путешествия. – М., 1993. Не могу умолчать, что мне посчастивилось присутствовать на обеих лекциях.

[2] *Деррида Ж.* Призраки Маркса. – М.: Logos altera, 2006; см. также: *Деррида Ж.* Глобализация. Мир. Космополитизм // Космополис – 2004. – № 2.

что репрезентация терпит крах там, где мы имеем дело только со «следами следов». Но теперь предстояло выяснить: как же быть со смыслом, всегда соотносимым с измерением глубины? На этот вопрос ответ дается в книгах еще одного знаменитого постмодерниста – Жиля Делеза.

Логика смысла. Постмодернистский концепт Жиля Делеза

Жиль Делез – яркий, оригинальный мыслитель, выделяющийся «лица необщим выражением» даже среди своих постмодернистских коллег. Его невозможно ни с кем сравнивать, сопоставлять, отождествлять, но только – различать. Он уникален в своем философском жесте. Философском? Да нет же, Делез скорее гуманитарий, осваивающий промежуточную территорию – между философией, искусством, наукой. Он прямо и недвусмысленно пишет о том, что время былых философских творений в стиле Гегеля кануло в Лету. Причина тому – обновление театра, кино, литературы. Ведь искусство – не иллюстрация для горделиво вышагивающей философии. Оно – ее внутренний нерв.

Делез избирает опасную философскую стратегию. Он хочет быть, подобно художникам, «клиницистом цивилизации». Но каким клиницистом? Резонировать по поводу происходящего или самому погрузиться в событие, стать его соучастником, рискнуть на эксперимент, дабы поставить собственный диагноз? Делез выбирает второе. Он может позволить себе философское слово только в том случае, если сам апробирует то, о чем собирается поведать. Живет он, стало быть, совсем не по-философски, как сказал бы Ницше, ведет «скверную игру», испытывает жизнь с разных позиций, точек зрения, хочет быть и мудрецом, и простаком, и серьезным, и игривым, и осторожным, и дерзким.

Пожалуй, последнее слово наиболее удачно определяет стиль его жизни и его книг. Дерзкий, даже вызывающий. Он создавал свою жизнь, считая ее художественным произведением, а себя – артистом, изобретателем собственной биографии.[1] Последний акт жизненной драмы – Делез выбросился из окна своей парижской квартиры, покончив с тяжелым недугом – свидетельствует о его бесконечно внутренней силе, противостоящей смерти. «Жест, что развертывается между креслом, в котором страдаешь и задыхаешься, и окном, которое открываешь. Одно единственное стремительное движение…Жест, что развертывается между отвергнутой болезнью и немыслимой смертью… Он, будучи больным, сумел все-таки сотворить ослепительное, предельное событие».[2]

Постмодернист не привязывал себя, как каторжник, к философской «галере». Он создавал, конечно, философские сочинения. Одно из первых и самых радикальных – «Различие и повторение», признанное его лучшей книгой Жаком Деррида. Более зрелый труд – «Логика смысла», особенно важный в плане становления его концепта.[3] Делез известен также как историк философии, утвердивший нетрадиционный замысел этой дисциплины. Он пишет

[1] *Deleuze J*. La vie comme une d'art. – "Nouvel observateur" 1986. – № 138.

[2] *Pegu P*. Passages de Gilles Deleuze. Quinzaine litteraire. 1995. – № 681. – P. 18.

[3] См.: *Делез Ж*. Логика смысла. – М., 1995; Различие и повторение. – СПб., 1998. Делез Ж. Гватари Ф. Ризома. Введение. Корневище ОБ. Мы работаем однако с французским текстом "Логики смысла", давая цитаты в нашем переводе: Deleuze J. Logique du sens. – P. Minuit, 1969.

работы о Канте, Спинозе, Лейбнице, Бергсоне, Ницше, Фуко. Но не с тем, чтобы, выявляя их философскую самость, отождествиться с ними. Напротив, он вступает с ними в диалог – для того, чтобы самообнаружить свое различие, свое философское «я». И поэтому они для него – друзья, в постмодернистском смысле слова: свои и другие, те, с которыми можно соглашаться, ниспровергать, подтрунивать, иронизировать, превозносить, восхищаться и главное – соперничать, состязаться. Свои отношения с друзьями-философами Делез описывает весьма откровенно: «Я воображал себе, что за спиной автора делаю ему ребенка, который должен бы быть его ребенком, но в то же время чудовищем. Очень важно, чтобы ребенок был его, поскольку необходимо, чтобы автор в самом деле говорил то, что я его заставлял говорить».[1]

Весьма знаменательным оказалось историко-философское соперничество с Ницше. В начале 60-х гг. Делез пишет большую монографию «Ницше и философия»[2], которая сразу делает его фигуру заметной среди довольно плотной среды французских интеллектуалов. Ж. Батай, М. Бланшо, Ж. Гренье, А. Камю, П. Клоссовски, А. Мальро – все они уже писали о Ницше, но говорили с ним скорее как с филологом. Делез призывает Ницше-философа, обсуждая его отношение к европейской традиции. Чуть позже он вместе с Мишелем Фуко, очарованный его книгой о Ницше, «организует знаменитый коллоквиум в Руаймоне, с которого берет начало новый этап коренной переоценки ницшевского наследия в европейской мысли».[3] По итогам дискуссий в Руаймоне, Делез издает еще одну книгу, «Ницше», куда включаются биографическое эссе, словарь персоналий ницшевской философии, некоторые новые толкования его концепта.

Кроме того, философ написал удивительные книги в соавторстве со своим другом, психоаналитиком Феликсом Гваттари: два тома «Капитализма и шизофрении», книгу о Кафке и исследование «Что такое философия», оказавшееся их последним совместным плодом (Гваттари умер через год, а Делез ушел из жизни спустя четыре года).[4] В планы философа-клиницист входило создание сочинения «Величие Маркса» (вспомним о «Призраках Маркса» Жака Деррида – не симптоматично ли?). А уж после этого он намеревался покинуть философскую «стезю» и заняться на профессиональном уровне живописью.

Философский концепт Делеза – становление, различие. В этих понятиях выражено преодоление давнего философского заблуждения – репрезентации и ее категорий тождества, различия, противоречия. Репрезентация, определяющая конституцию европейской мыслительной практики, означающая, что нечто первичное, исходное представляется во вторичном, производном (сущность – в явлении, внутреннее – во внешнем), не может знать различия как такового, – убежден Делез. «Из репрезентации ускользает утвержденный мир различия. У репрезентации только один центр, единственная убегающая перспектива, а посему и ложная глубина: она все опосредует, но ничего

[1] *Deleuze J.* Pourparlers. P. 1990. – P. 15.

[2] *Делез Ж.* Ницше и философия. – М.: ad Marginem, 2003.

[3] *Фокин С.Л.* Делез и Ницше // Делез Ж. Ницше. – СПб. – С.150–151.

[4] См.: *Делез Ж.* Гваттари Ф. Анти-эдип. Капитализм и шизофрения. – Екатеринбург.: У-Фактория, 2007; Делез Ж. Гваттари Ф. Тысяча плато. Капитализм и шизофрения. – Екатеринбург.: У-Фактория, 2010.

не мобилизует, ничем не движет. Движение, со своей стороны, включает множественность центров, смещение перспектив, путаницу точек зрения…».[1]

Репрезентация означает связанность единым, тождественным, так что различие и становится различием тождественного, его жалким призраком, пустой тенью. И это обнаруживается со всей откровенностью в учении Гегеля, где «противоречие как бы доводит различие до конца; но это тупиковый путь, сводящий его к тождеству, придающий тождеству достаточность, позволяющий ему быть и быть мыслимым».[2] Только прощание с репрезентацией, глубиной и присущими им «категориями», переход к миру симулякров позволяют говорить о различии как таковом, вне его подавления тождеством и вне его отношения к отрицанию, прислуживающему тождеству. «Симулякр – это система, в которой различное соотносится с различным посредством самого различия».[3]

Но что такое симулякр? Что такое философия становления? Разъясняя свою позицию, Делез говорит о трех типах философов и, соответственно, о трех типах культуры в древней Греции, которые воспроизводятся на Западе во все другие исторические периоды. Критерием различения выступает топография мысли. Досократики – это философы глубины. Они «устроили мысль в пещерах, жизнь – на глубине».[4] Они сделали из философии нечто вроде молотка, молотка спелеологии. Они измеряли глубину воды, интенсивность огня, стремясь в прохладу пещеры. Сандалия Эмпедокла, – говорит Делез, – доказывает, что он был от земли, под землей, короче – коренной житель пещер.

Платон характеризуется другой топографией: восхождение, доходящее до психизма. Мания увлекает Платона, устраивающего буквально охоту на идеи, преследующего их в надежде вырваться из пещеры и очиститься от подземных миазмов. «Высота есть Восток, собственно, платоновский».[5] Ницше усомнился в этой ориентации на высоту, утверждая, что с Сократа – вся древнегреческая философия есть декаданс, заблуждение. Даже в смерти Сократа есть что-то от депрессивного самоубийства. И Делез цитирует Ницше: «Как эти греки были глубоки вследствие поверхностного бытия!» Третье топографическое измерение – не глубина, не высота, но – поверхность. С мегарцами, киниками и стоиками началась другая философия и другой тип философских анекдотов. С одной стороны, философ этого стиля в высшей степени скромен и целомудрен. С другой, он ест с крайней степенью обжорства; мастурбирует на публичной площади; не осуждает инцест с матерью, сестрой или дочерью; допускает каннибализм. Диоген не находил ничего одиозного в том, чтобы есть человеческое мясо, говоря, что все есть во всем и наоборот.

Делез усматривает в подобном поведении курьезную систему провокации, доказательство порочности глубины. Есть, пожирать – это действие связано с измерением глубины, а в глубине все полностью смешано, и нет

[1] *Делез Ж.* Различие и повторение. – С. 78.
[2] Там же. – С. 18.
[3] Там же. – С.334.
[4] *Deleuze J.* Logique du sens. P. 1969. – P. 52.
[5] Ibid. – P. 52.

никакого критерия для различения хорошего и плохого: ешь ли ты мясо животного или человека, сожительствуешь с посторонней женщиной или с матерью. «Для смешений на глубине нет комбинаций идей, которые позволили бы отделить хорошие смешения от плохих»[1], там все позволено. Вот что означают обжорство, апология инцеста и каннибализма. Это – переориентация всей мысли. Нет больше ни глубины, ни высоты, но – поверхность. Неверно поэтому изображать стоиков как возврат к досократикам. Речь идет, скорее, о тотальной переоценке досократического мира. Но, одновременно, и мира Платона: «идея падает на поверхность как простой, нетелесный effet». Большое открытие стоиков, настаивает Делез, – автономия поверхности, независимой от глубины и высоты, т. е., по сути, постмодернистский проект.

Герой глубины – Дионис, говорит Делез, а герой высоты – Аполлон. Поверхность же имеет своего героя. Это – герой всей стоической мысли, как и трагедий Сенеки – Геркулес. Он всегда «располагается относительно трех царств: страшная бездна, небесная высота и поверхность земли. В глубине он находит только ужасные смешения; в небе – только пустоту и небесных монстров, двойников подземных… Он избирает землю и всеми средствами здесь удерживается».[2] Философ «не есть более бытие пещеры, души или птицы Платона, но плоское животное поверхности, клещ, вошь».[3]

Для разъяснения знаменательного поворота в культуре, который Делез приписывает уже стоикам и киникам, он вводит множество новых терминов: прежде всего, симулякр, серия, событие, effet. В то же время, использует в измененном значении уже известные понятия: становление, вещь, каузальность, время, смысл и бессмыслица. Одним из главных персонажей становится «симулякр». Примечательно, что Делез пытается найти союзников постмодернизма не только в стоиках и киниках. Платон, которого он характеризует сначала как философа «высоты», тоже поддался, оказывается, постмодернистскому соблазну и, сам того не осознавая, ввел понятие «симулякр», хотя и отдал предпочтение отношению «оригинал-копия». Его теория идей подразумевает важнейший для западного дискурса принцип репрезентации. Всегда что-то одно замещает, представляет другое, всегда идея, подлинное и несущее смысл, копия – вторичное и деформированное. Нельзя сказать, что платонизм развивает мощь репрезентации самой-по-себе. Скорее, это делает Аристотель, и вся последующая западная культура подчиняется логике знака.

Двойственность мира предполагает наличие определенной превосходящей позиции, преимущественной точки зрения. Мир идей освещает своим светом, заливает им мир копий, бледных теней. В нем – опора, уверенность, надежда. Но Платон уже обращает внимание на различие отношений «оригинал – первая копия» и первая копия – вторая копия, улавливая их принципиальную разницу. Делез видит в этом некое предчувствие, догадку о возможном мире симулякров. «Симулякры конструируют непохожесть, в отличие от копий», и потому Платон стремится «утвердить триумф копий над симуля-

[1] *Deleuze J.* Logique du sens. – P. 51.
[2] Ibid. – P. 56.
3 Ibid. – P. 58.

крами», тогда как, по мнению Делеза, следует оставить всякие попытки возвеличивания первой копии и переместиться в другое пространство: отношение «копия – копия». «Копия есть образ, одаренный подобием. Симулякр есть образ без подобия. Бог сотворил человека по своему образу и подобию. Но, согрешив, человек утратил это подобие, сохранив только образ».[1]

Что это означает? «Теперь нет преимущественной точки отсчета, нет вечной модели и похожей на нее копии». Симулякр включает в себе точку зрения различия. Так, в литературном произведении, следующем такому проекту, одновременно рассказывается множество историй. Имеются в виду не различные точки зрения на одну и ту же историю, но именно различные дивергирующие истории. Обернуть платонизм, по Делезу, означает следующее: утвердить право симулякров перед иконами, или первыми копиями, что подрывает интеллектуальный аристократизм Платона и учреждает демократическую постмодернистскую мыслительную практику. Можно негодовать по поводу превращения возвышенной фигуры философа в «вошь», ничтожное существо поверхности. Можно отвергать непривычную интерпретацию стоиков и киников как прямых предшественников постмодернизма, усматривая в том историко-философский произвол и явную натяжку. Но Делез нас не услышит. Он конструирует свой концепт, а философские концепты, уверен он, недосягаемы для критики. Нет более привилегированной точки зрения. Нет возможной иерархии. Нет возможной селекции.

Но что означает поверхность, населенная симулякрами? Не ведет ли утрата глубины и высоты к отказу от трансценденции? Не превращается ли мир симулякров в скучный, плоский, одномерный? Все дело в том, что поверхность – не плоскость, а, скорее, лист Мебиуса, где изнанка переходит в лицевую сторону, – разъясняет Делез. На поверхности, а не где-то во-вне, в глубине или высоте, сосредоточено то, что Платон приписывал идеям: чистое становление, совмещающее прошлое и будущее, упраздняющее настоящее. На поверхности сосуществуют вещи в их измерении качественности и события, чистые становления, форма жизни симулякра. «Чистое становление, безграничность есть материя симулякра, насколько он упраздняет действие идеи и оспаривает отношение модели и копии».[2]

События – не телесны, но действительны. Они и представляют теперь всю возможную идеальность. Физике поверхности необходимо соответствует, по словам Делеза, поверхность метафизическая. Трансцендентальное поле образуется между телами, с одной стороны, и событиями, с другой. «Во всех случаях поверхность есть поле само-по-себе трансцендентальное».[3] Идеальное здесь – среди вещей, а не за их пределами. Для постнеклассического дискурса, где признается, что «Бог умер», остаются две возможности: либо оказаться вне трансценденции, либо «впустить» ее в посюсторонность. Большинство философов останавливаются на втором варианте. Адорно в «Метафизических медитациях» вводит понятие «внутримировость трансценденции», Мерло-Понти говорит о «ядрышках смысла», пронизываю-

[1] *Deleuze J.* Logique du sens. 1969. – P. 84.
[2] Ibid. – P. 4.
[3] Ibid. – P. 50.

щих «зеленую мякоть» бытия. Трансценденция, стало быть, не отрицается, но изменяется место ее расположения.

Но что такое событие? Делез разъясняет: есть имя, вещь, но есть и глагол – не роза, но розоветь, не рост, но расти. «Это – не существительное или прилагательное, но глаголы. То, что мы хотим высказать через «расти», «уменьшаться», «краснеть», «зеленеть» – полностью другого сорта: не состояния вещей, не их смешение (капля вина в море), но нетелесные события на поверхности, которые результируют из этих смешений».[1] Не случайно, оказывается, Делез обращается к грекам, надеясь найти в них своих сторонников. Его привлекает древнегреческая категория становления, которая и определяется им как форма жизни неуловимого, изменчивого, лукавого симулякра, не знающего никакого «теперь», никакого настоящего.

Модус события, чистого становления – проблематичность. Не следует рассматривать проблематичность как только субъективную категорию нашего познания, – предупреждает Делез. Это, прежде всего, жанр объективного бытия. Событие проблематично через само себя и проблематизирует все вокруг. Поэтому оно парадоксально. «Алиса растет» – значит, что она более взрослая, чем была прежде, и более маленькая, чем будет. Такова одновременность становления, чья собственная суть – исчезновение настоящего. И поскольку оно удаляет настоящее, пропадает дистанция «до» и «после», прошлого и будущего. Алиса не растет без уменьшения, и наоборот. Парадокс, вопреки здравому смыслу, есть утверждение двух исключающих. Парадоксальность становления, события проявляется и в том, что оно не подчиняется каузальности, предполагая инверсию причины и следствия. Отсюда – превращения, конституирующие приключения Алисы: быть наказанной до того, как провиниться, закричать до того, как уколоться, начать служить, не вступив в долю.

События и вещи составляют различные серии, – продолжает Делез. Льюис Кэрол был изобретателем сериальной литературы. Присутствие двух серий демонстрирует также Эдгар По. Можно сказать, что и книга самого Делеза – «сериальная» философия. Материал организуется по сериям – серия чистого становления, сексуальности, игры, парадокса, языка. Содержание как бы растекается на множество ручейков, и все-таки они связаны. И даже чувства человека, по словам Делеза, «длинная дистанция, пробег», где утверждается несколько серий. Так, в дружбе может присутствовать и моя ненависть к другу, причем, различные серии резонируют одна в другой. В этом смысле Делез вспоминает Борхеса: «Вы приходите ко мне. В одном возможном прошлом вы – мой враг, в другом – друг. Время раздваивается и в будущем: в одном из них вы – мой враг». Мы видим, что постмодернист перекраивает тоталитарный мундир классики и обсуждает реальные возможности свободного философского одеяния, настроенного на различие и чистое становление. Но мундир, т. е. единое, все же остается, хотя и иного фасона.

Как коммуницируют серии? – спрашивает Делез. Есть классическая процедура, известное понимание синтеза: тождество противоположного. Но здесь имеется в виду другая операция, согласно которой, две вещи или

[1] *Deleuze J.* Logique du sens. 1969. – P. 7.

«две детерминации сближаются через их дифференцию, дистанцию». Делез настаивает на том, что на поверхности единство возможно именно через дивергенцию. «Каждая точка жизни есть другой город. Города едины только через дистанцию и резонируют только через дивергенцию их серий, их домов и их улиц».[1] И Делез ссылается на Ницше. Опыт высшего здоровья приходит к человеку, когда он болен, когда здоровье – на дистанции, но он к нему стремится, как то и случилось с Ницше. Синтез через дивергенцию (расхождение серий) возможен только на поверхности, – повторяет Делез, в то время как на глубине синтез требует отождествления противоположностей, и отрицание вырождается в позитив.

Высказанная мысль – ключевая для постмодернистского дискурса, где прорабатываются особые процедуры осуществления нетрадиционных форм единства, которые бы не подавляли различия, но удерживали их и поощряли. Адорно близко подошел к этой идее в своей «негативной диалектике». Развенчивая изменившую себе, позитивную диалектику Гегеля, он настаивал на «ненасильственном синтезе», избегающем отождествления противоположностей и сохраняющем их различия в единстве. По сути, речь идет о принципиально иной текстуре человеческого опыта, соответствующего современным демократическим импульсам и стремлению к поливариантности и многополярности.

Синтез через дистанцию возможен, поскольку на поверхности, говорит Делез, учреждается «парадоксальная инстанция», «точка риска» с двумя лицами, которая пробегает дивергирующие серии и заставляет их резонировать через их дистанцию, в их дистанции. Центр поэтому все время смещается, плавает, идентичность прорывается. «Каждый член – и момент, и целое, и мир, и Бог, и субъект, и предикат».[2] Децентрированный центр – это след между сериями. Здесь Делез очень настойчиво и бескомпромиссно ведет партию «децентризации», столь характерную для постмодернизма. И надо сказать, что современный мир уже услышал эту партию. Привычными становятся определения его как полицентричного и многополярного, единого в своих не ретушируемых различиях. Делез не только «спасает» различия, но и стремится ответить на вопрос: как возможно их единство «на дистанции»? Между сериями, говорит он, циркулирует некая загадочная инстанция, неуловимый «х», преодолевающий различия, устремляющийся в зазоры между сериями, представляющий одновременно слово и вещь, имя и объект, выражаемое и выражение, означаемое и означающее. Делез демонстрирует этот прорыв на примере эзотерических слов Кэрола, осуществляющих циркуляцию в сериях. «Меня спрашивают: «При каком короле? Я не знаю, был ли это William или Richard. Итак, я отвечаю: Rilchiam. Это «слово – чемодан» основано на строгом синтезе различного».[3]

Загадочная двуликая инстанция, мигрирующая от одной серии к другой, и именуется Делезом поп-sens, бессмыслицей, циркуляция которой обнаруживает смысл. Бессмыслица не исключается, стало быть, из смысла,

[1] *Deleuze J.* Logique du sens. – P. 72.
[2] Ibid. – P. 73.
[3] Ibid. – P. 20.

как на том настаивают теоретики абсурда – Камю и другие, но сама бессмыслица в своем неустанном движении конституирует смысл. Он не есть, но становится. Теория смысла формируется, по словам Делеза, серией парадоксов. И первым вступил на сцену парадоксов Люис Кэрол.

Смысл и бессмыслица… Загадочная инстанция никогда не находится там, где ее ищут, и наоборот. Ей не хватает ее места, ее идентичности, ее истока. Этот элемент не принадлежит ни к какой серии, или, скорее, принадлежит одновременно к обеим и не прекращает «манкировать» собственным местом, собственной идентичностью. Делез, как видим, не отвергает понятия «смысл». Но он извлекает его из измерения глубины и высоты. Смысл – не в запредельном, он появляется как событие, эффект, игра симулякров на поверхности. Поэтому нет единого смысла, идентичного и тождественного, который можно было бы отыскать, словно клад, заботливо отделив от бессмысленного. Смысл – подвижен, неуловим, он – нечто несуществующее, он постоянно производится циркуляцией бессмысленного, постоянно ускользает в своей парадоксальности. При всех прежних подходах, избирающих небо или подземелье, смысл был представлен как принцип, исток. Но на поверхности смысл не есть принцип или исток. «Он – произведен… он не есть никакая глубина, но effet поверхности».[1]

Мотив смысла начинает звучать все увереннее и громче. В децентрированном поле культуры, где нет больше привилегированной точки отсчета, берущей на себя ответственность за порождение смысла, закономерно возникает ситуация утраты смысла вместе с его источником, центром. Делез и берется пояснить, что в стране «серий» единство – «на дистанции» – сохраняется а, значит, сохраняется и смысл. Но теперь он имеет другое происхождение и нрав. Не чурается прежде незаконной связи с бессмыслицей, становится парадоксальным, постоянно порождаемым, изменчивым.

Разъясняя парадоксальность смысла, Делез противопоставляет его здравому смыслу и общему смыслу. Первый требует одного порядка и одного направления времени, от прошлого к будущему. Свою функцию bon sens определяет как предвидение. «Но мощь парадокса заключается не в том, чтобы следовать одному направлению, но показать, что смысл всегда имеет два смысла одновременно, два направления одновременно».[2] Алиса постоянно спрашивает, пытаясь выделить один смысл, освободиться от парадокса: «В каком смысле, в каком смысле?» Но вопрос ее не имеет ответа. Покровитель здравого смысла – Кронос, поглощающий прошлое и будущее и застывающий в одном большом настоящем. Не случайно Платон в «Парменида» стремится уклониться от мощи настоящего. Пребывать в настоящем, значит, изменить становлению. Противоположная Кроносу позиция – Aion – характерная для события, парадокса. «Каждое событие есть еще прошлое и уже будущее, более или менее одновременное».[3] Парадоксальность смысла обнаруживается и при сопоставлении его с commun sens, который требует не столько одного направления, не столько предсказывает,

[1] *Deleuze J.* Logique du sens. – P. 32.
[2] Ibid. – P. 34.
[3] Ibid.

сколько отождествляет. Он настаивает на идентичности и объекта, и субъекта. «Это – один и тот же объект, который я вижу, которого касаюсь, пробую и один и тот же субъект, который ест, пьет, дышит».[1]

Парадокс подрывает одновременно и bon sens и commun sens. Он появляется, с одной стороны, как два смысла одновременно, непредвиденные и непредсказуемые. С другой – как бессмыслица потерянной идентичности. Алиса растет и уменьшается, она – всегда в двух смыслах. «Эти превращения имеют одно следствие: оспаривание личной идентичности Алисы, потерю собственного имени». Стране фей противопоставляется страна обычная, нормальная, где все пытаются установить свое тождество, вопрошая: «Кто вы?» Идентичность, называемая Адорно «пуленепробиваемой тождественностью», одно из основных понятий западной традиции, разоблачается как устаревшая мифологема. И, прежде всего, имеется в виду тождественность субъекта, прочно связанная с прежним центрированным пространством. Делез перекликается здесь с Ницше, провозгласившим экстатичность, множественность субъекта.

Но Делез говорит и нечто новое, не свойственное Ницше, констатируя безсубъектность мира симулякров. Смысл, оказывается, не производится ни субъектом, ни Богом. Теперь нет надобности в том, чтобы помещать человека в центр мира: душа, -де, пребывающая в мире идей, пребывает и в материальном мире, связывая два измерения. Отпадает надобность в посреднике. Человек уже не центр, не средоточие мира. Дискурс симулякров не заключен в тюрьму фиксированных индивидуальностей. Ему невозможно дать, на манер Канта, персональную форму синтетического единства апперцепций. «Это поле не может быть детерминировано как поле сознания. Несмотря на попытку Сартра, нельзя сохранить сознание как точку зрения индивидуации». Смысл, будучи нетождественным, не умещается в границах сознания, требующего тождественности, но и бесконечное Бытие Бога – не инстанция смысла. Он является ни индивидуальным, ни персональным, ни частным, ни общим, ни внутренним, ни внешним. Это, скорее, «дионисийская машина по производству смысла, где поп- sens и sens не просто в оппозиции, но со-существуют один в другом в новом дискурсе».[2]

Настаивая на беспристрастности, непроницаемости, нейтральности смысла, события, Делез приводит пример с войной. Конечно, она совершается многими способами, и для каждого участника – это своя война. Можно сравнить, как описывают войну Стендаль, Гюго и Толстой. Но это – только потому, что «война перелетает свое собственное поле, нейтральная по отношению ко всем своим темпоральным проявлениям, нейтральная и бесстрастная по отношению к победителям и побежденным, к их малодушию и отваге».[3] Лицо войны, ее смысл, ее безразличие, ее анонимная воля проглядывают лучше всего в раненом солдате, которому уже все равно: он не трус и не герой, не победитель и не побежденный. Стало быть, субъект бесформенного дискурса «не есть человек или Бог, еще меньше – человек в качестве Бога. Это есть

[1] *Deleuze J.* Logique du sens. – P. 35.

[2] Ibid. – P. 48.

[3] Ibid. – P. 44.

свободная сингулярность, анонимная и номадическая, которая пробегает и людей, и планеты, и животных, независимо от материи их индивидуации и форм их персональности». Эти пассажи наиболее трудны для понимания. Можно предположить, что описывается реальная ситуация информационного общества, мир глобализации, где индивиды, включаясь в телесети, становятся анонимными, безличностными, бессубъектными.

История тоже перемещается в измерение бестелесных идеальных событий, независимых и нейтральных. История не устает перераспределять и трансформировать единичные события. Именно точки их слияния, конденсации, коагуляции, кристаллизации, подобно критическим точкам температуры, формируют историю. История предстает в своей а-персональной, а-концептуальной, индифферентной ко всем оппозициям форме. «Она есть нейтрум». Так всплывает в другом контексте хайдеггеровское «Man». История разыгрывается, стало быть, не в плане конкретных исторических событий, а в плане событий идеальных, чистого становления, где не имеют силы ни причинно-следственная детерминация, ни порядок времени Кроноса, ни тождественность и однозначность, но – парадокс, проблемность, игра, одновременность прошлого и будущего при изгнании настоящего. Но можно спросить: кто продуцирует смысл, если не человек и не Бог? Что это за нечеловеческая энергия, пробегающая серии событий и серии вещей? Откуда и как возникает мощь симулякра? Вопросов становится больше, чем ответов.

И проблему сексуальности Делез рассматривает с позиций поверхности. Его называют постфрейдистом, внесшим в постмодернизм психоаналитические мотивы. Именно на границе живущего, поверхности внутреннего и внешнего, мембране, говорит он, разыгрываются все события. И Делез дает свою интерпретацию «Эдипа». Эдип – герой геркулесовского типа. Он осуждает мощь глубины и высоту небес. Он утверждает только почву, поверхность. Эдип не приносит матери горя. «Отношение инцеста не означает здесь насилия». Он претендует на то, чтобы залечить своим фаллосом раненое тело матери, сделать его поверхностью.

Все сексуальное развитие Делез делит на прегенитальную сексуальность (одинаковую для мальчика и девочки) и генитальную, собственно стадию сексуальности. Здесь пенис играет особую роль. Он связывает эрогенные зоны, поверхности, затыкает дыры. Он знает, правда, приключения глубины (погружение в тело матери), высоты (дает любовь и удовлетворение), но его главная функция – организовывать поверхности и оперировать единством. В этой функции он становится фаллосом. «Он не должен погружаться, он – лемех, который адресуется к тонкой плодородной поверхности земли, он ведет линию на поверхности».[1] Можно сказать, что в сложную партитуру интерпретаций мифа об Эдипе – от Софокла, Вольтера, Фрейда – он вносит свое толкование. А все интерпретации в целом, согласно Леви-Стросу, высказанные и еще не высказанные, и составляют содержание мифа.

И, наконец, язык тоже анализируется с точки зрения чистого становления. Именно события поверхности делают язык возможным, вытягивают его из простых телесных акций, из глубины. Когда едят, не говорят. Первая оче-

[1] *Deleuze J.* Logique du sens. – P. 78.

видность шизофрении – разорванность поверхности, тело – сито. Все другие тела проникают в него и сосуществуют с его частями (нет больше внешнего и внутреннего, содержащего и содержимого). Фрейд точно описал манию шизофрении воспринимать поверхность и кожу как продырявленные. «В этом банкротстве поверхности слово полностью теряет свой смысл, nonsens прекращает давать смысл на поверхности; он абсорбирует, поглощает весь смысл».[1] Делез изобретает также и особый метод: обнаруживать складки, сгибы, раны и ссадины, бесконечное повторение, складывание материи. Он говорит о «лабиринте непрерывности в материи и ее частях и лабиринте свободы в душе и ее предикатах». Декарт не сумел выбраться из этих двух лабиринтов, потому что «секрет непрерывности он искал в прямолинейной протяженности, а тайну свободы – в прямизне души, не принимая во внимание как «наклонностей» души, так и искривленности материи».[2] Делез же изобретает метод более изощренный и хитроумный: «заглядывать в складки материи и читать в сгибах души».[3]

В.А. Подорога обращает внимание читателя на существенное различие терминов «складка» и «сгиб». Складка неслучайно относится к материи, означая некую операцию с пассивным материалом. Сгиб, напротив, имеет в виду активное противодействие, борьбу сил. Метод Делеза можно уподобить раскрою мыслей, действию паука-портного, паутина которого ткется согласно мерке жертвы (мухи представляет с пауком одно ризоматическое единство). Но высоко оценивая новаторство Делеза, В.А. Подорога замечает: «Слишком поспешное низвержение Субъекта: между тем, он не изъят из обращения, и остался на том же месте, где его, правда, теперь трудно обнаружить».[4]

Важное место в творчестве Делеза занимает метафора-понятие «ризома». Если придать термину не ботанический, а этнокультурный смысл, то «ризому» можно сопоставить с кочевьем, тогда как «дерево» – с оседлым образом жизни. Что и сделали Делез и Гватари во втором томе «Капитализма и шизофрении», названном «Трактатом о номадологии».[5] Авторы связывают особенности восточного и западного познавательных типов с особенностями освоения почвы, территории. Западную стратегию они именуют «компарс», и определяется она практикой измерения, расчерчивания, распределения территории. Восточная стратегия – «диспарс», и она детерминируется «гладким пространством кочевника, соответствующим децентризованному ризоматическому множеству». Это пространство тактильно, пространство индивидуальных встреч и контактов на траектории пути.

Оседлая культура озабочена поэтому поисками инвариантов, в то время как наука кочевников приводит переменные в состояние непрерывных

---

[1] *Deleuze J.* Logique du sens. – P. 41.

[2] *Делез Ж.* Складка. Лейбниц и барокко. – М., 1998. – С. 8.

[3] Там же.

[4] *Подорога В.А.* Делез и линия Внешнего // Делез Ж. Складка. Лейбниц и барокко; см. также: Автобиография. К вопросу о методе.

[5] В первом томе "Капитализма и шизофрении "Анти-Эдип" (– М., ИНИОН, 1990) вводится понятие шизоанализа. Капитализм как движение жидкой, все проникающей массы, сравнивается с безличностной (тело без органов) циркуляцией либидо.

вариаций. Методы западной науки – индукция, дедукция, репродукция. Методы восточной – самопогружение в познаваемый материал. «Репродукция предполагает сохранение инварианта, сохранение внешней точки зрения по отношению к объекту наблюдения: наблюдать прилив, стоя на берегу. Движение путешественника – это нечто другое: мы не стоим на берегу, наблюдая за течением реки, а сами несемся в клубящемся потоке, сами вовлечены в процесс вариации».[1]

«Трактат о номадологии» нам только еще предстоит изучить и осмыслить. Для нас важна попытка определить специфику восточной науки сравнительно с западной. Делез и Гваттари ставят, правда, знак равенства между Востоком и кочевьем, и здесь с ними трудно согласиться, поскольку альтернатива Восток-Запад не тождественна альтернативе кочевье – оседлость. Но мысль сопоставить типы мышления с типами отношения к «территории» может показаться весьма продуктивной – она позволяет схватить характеристики науки Востока и Запада. Весьма неожиданно, однако, кочевье приравнивается к «ризоматической множественности», «поверхности», месту обитания «симулякров». Такое сближение кажется неоправданным. Кочевник – постмодернист, постмодернист – номад. Это может звучать как парадокс, метафора, не более того. Потому что путь кочевника – не путь по поверхности, лишенной «глубины». Кочевник «углубляется», прежде всего, в прошлое, вызывая духов предков, аруахов. Кочевник знает и «высоту», бога неба Тенгри. Он не движется по «листу Мебиуса», как симулякры постмодернизма. И все же взгляд на Восток весьма симптоматичен.

Вспомним, что западная традиция характеризуется деформацией свойственного Востоку целостного отношения человек – мир, редуцируя его к отношению субъект – объект. Неклассика, взывая к духовному опыту Востока, стремится восстановить утраченное. Однако глобализация, постиндустриальная культура снова делает рывок – прочь от целостного отношения «человек – мир», теперь уже к поверхности «симулякров», где нет ни субъекта, ни объекта в их прежнем смысле. Это еще одно – и не менее кардинальное – дистанцирование от Востока. Тем примечательнее намерение Делеза и Гваттари оживить интерес к Востоку, придав ему «постмодернистский обертон». Однако восточные мотивы должны звучать в совершенно иной тональности – не в пространстве Интернета, а в диалоге с Бытием, его живой «плотью». Именно в этой тональности прозвучал голос другого современного мыслителя, тоже француза Мориса Мерло-Понти.

Так что же мы можем теперь сказать о философии постмодернизма?

Критические интонации против политики постмодернизма слышатся прежде всего, в России: постмодернизм осуществляет демонтаж смыслового центра и бинарных оппозиций в качестве своего рода конструкции. Он освоил парадоксальное искусство строить дом, в котором крыша – ураган, а пол – землетрясение, искусство устраиваться в адских провалах и зияниях с неким комфортом. Парадигма постмодернизма не подходит России: как бы россияне ни рядились в пестрые и экстравагантные одежды постмодернизма, они втайне тоскуют по Абсолюту. И на Западе, несмотря на огромную популяр-

[1] *Делез Ж.* Трактат о номадологии. – Простор, 1993. – № 1. – С. 205.

ность Деррида (особенно в Америке, где он при жизни постоянно читал лекции), нарастает критическая волна: «в урабанистических ансамблях Парижа отсутствует перспектива, что и порождает отказ от большой наррации, проекта будущего». Постмодернизм пародирует ситуацию в культуре, смакуя утрату означаемого; нет отсылки к оригиналу, образ апеллирует к другому образу, и все они превращаются в плавающие знаки: поверхность и безосновность, эффекты взаимоотражения, апокалиптическая интонация, лабиринт отражающихся зеркал, из которого невозможно выбраться.[1]

Думаю, подобное опровержение постмодернизма нуждается в опровержении. Не следует, конечно, впадать в апологетику. Но почему бы не признать, что постмодернизм отважился на труднейшую работу: переосмыслить природу философского знания; удержать мысль, там, где она разрывается – на складках, сгибах, границах; преодолеть империализм логоса; философски осознать новый тип отношения к реальности, точнее, иначе поставить саму проблему реальности в ее виртуальной перспективе; определить фантиастические возможности языка, письма и связанные с этим трансформации в понимании пространства и времени; деконструировать всю западную традицию с ее оптикой «двойственности»; сломать, чтобы вновь собрать; определить условия бытия человека в пространстве «post» (почты, пересекающихся потоков информации), философски осмыслить процессы глобализации.

Постмодернизм, если я не ошибаюсь, можно назвать философией глобализации. Сегодня, когда глобализация стала неотвратимой реальностью, о ней пишут много и охотно: информационная революция, интеграция рынков, технологий, телекоммуникаций. Но статьи и публикации на звучную тему страдают описательностью. Постмодернизм же задолго до того, как грянул гром, философски определил условия глобализации, обозначил иную онтологию и антропологию в связи с деконструкцией культуры, выявил продуктивную мощь и изощренное коварство «симулякров», «следов», скрывающих в своей бесконечной игре первоисточники, онтологические оригиналы. Постмодернисты, пожалуй, единственные из философской братии, кто решился принять, как это сейчас принято говорить, вызов времени и глобально, по философски, заговорить о глобализации.

Но, конечно же, упреки всегда найдутся. Постмодернизм, как нам представляется, занимается по большей части констатациями того, что происходит в культуре в связи с появлением «седьмого Континента», оставаясь в позиции «сущего» и не помышляя о «должном». Человек осваивает искусственные миры, входит в виртуальную реальность, использует продуктивную силу мигрирующих симулякров, превращает Землю «в одну большую деревню». И философия должна прийти на помощь, чтобы осознать незнакомые типы отношения к миру и самому себе. Осознать, помочь, но не абсолютизировать.

---

[1] См.: *Гараджа А.* После времени. Французские философы постсовременности; *Якимович А.О.* О лучах просвещения и других световых явлениях. Иностранная литература, 1994, – № 1; *Керни К.* Кризис постмодернистского образа // Современная французская философия. – Кембридж, 1987; *Бодрийар Ж.* Система вещей. – М., 1995; Фрагменты из книги о соблазне // Иностранная литература. 1994, – № 1; Постмодернизм. Энциклопедия. – Минск, 2001.

Человек, не станем лукавить, всегда будет «очарован гипотезой субъекта» и никогда не откажется от поисков абсолютного смысла и добра. Таков его удел, назначение. Поэтому, осваивая виртуальные «сюрреальные» территории, он навсегда останется человеком Земли, никогда не согласится на роль ироничного, поддразнивающего «симулякра». Разве что для того, чтобы увидеть прежде «невидимое» и снова вернуться к себе. В реальности человек ищет запредельное, сверхприродное, сверхчувственное и сверхразумное – духовное начало, к которому он и трансцендирует. Единство не достигается суммированием различного, оно не есть «единство различного». Напротив, различия порождаются единым, поэтому вернее будет говорить о «различиях единого». «Надо избавиться от иллюзии, что можно понять высшее, исходя из низшего, вечное – из временного, единое – из множества, осознать, что всякое единичное есть проявление Единого».[1]

«Вертикаль» в человеческом бытии неустранима. Выбираясь на «поверхность», человек не забывает о «глубине», о божественных, духовных своих истоках, где подлинное различие и свобода возможны, потому что «единство мира создается его безграничной способностью бесконечно умножать… отдельные акты божественной любви».[2] «Виртуальная реальность» и Интернет созданы человеком, но не для того, чтобы превратить себя в «симулякр», лишить себя Солнца и запахов травы и ветра. Смысл обретается Человеком, когда он открывает в себе реальность Духовного, предполагающую свободу и то самое различие, в защиту которого выступил постмодернизм. Мир может менять свой ландшафт, присваивая многообразие форм и намечая множество «центров». Но он остается единым, поскольку преисполнен духовного света, приоткрывающего Смысл.

Философия как детектив. Семиология Ролана Барта и «Имя розы» Умберто Эко

Привычки очень коварны. Они, подобно пауку, ткут вокруг нас паутину и не позволяют, по словам Ницше, порвать с тем, что удобно, мило сердцу, хотя и устарело и не отпускает к иному. И в науке, а не только в обыденной жизни, есть свои привычки. Так, мы привыкли к давнему, многозначному термину «интерпретация». Чем мы занимаемся в историко-философском исследовании? Интерпретируем, дешифруем, пытаемся восстановить философское «лицо» автора в его аутентичности, учитывая, разумеется, прежде всего, историко-культурные предпосылки, особенности и почерк эпохи и, конечно же, личные качества создателя произведения, его характер, душевный склад, биографические данные. Это все в духе Вильгельма Дильтея, сформулировавшего принципы классической философской герменевтики. Понять автора лучше, чем он сам себя понимал – вот сверхзадача исследователя.[3]

Пора признать, что в освоении историко-философского наследия мы не успели применить герменевтические процедуры, заданные Георгом Гада-

[1] Феминизм: Восток-Запад. – М., 1985. – С. 107.

[2] *Мунье Э.* Персонализм. – М., 1992. – С. 14.

[3] См.: *Дильтей В.* 2 текста. – М.: Гнозис.

мером, как мощно прозвучали другие голоса и другие философские программы: постструктурализм с его переосмыслением культурной миссии автора, читателя и критика, в традиционном понимании – интерпретатора. Коли мы опоздали с Гадамером, вскочим на поезд Ролана Барта. Он предлагает взглянуть на то, что создано предшественниками не с позиций произведения, а с позиций Текста. Чем же различаются эти позиции? Сдвигом в мировоззрении, различным пониманием культуры как таковой.

Но прежде назовем еще одно звучное имя, француза Фердинанда де Соссюра.[1] Свое первое научное произведение двадцатилетний автор посвятил интенсивно развивающемуся направлению сравнительно-исторических исследований. Произведение это – «Мемуар о первоначальной системе гласных в индоевропейских языках» – настолько опередило свое время, что было признано только спустя 50 лет и считается теперь символом научного предвидения в лингвистике.

Второе произведение, о котором и пойдет речь, оказало наибольшее влияние на философию языка. Книга была воссоздана и реконструктирована учениками великого лингвиста на основе записанных ими лекций и некоторых черновых набросков самого автора. Он читал курс лекций в Женевском университете, который прослушало всего 30 человек. Не все они вели записи и не все аккуратно посещали лекции. Когда после его смерти было решено их опубликовать, ученики обнаружили, что в его архиве сохранились только отрывочные, беглые заметки, а все основные записи он уничтожил. Такова была привычка этого странного человека. И все же его мысли удалось восстановить, соединить оставшиеся записи лекций, проделав работу по реконструкции его основного замысла. В результате человечество получили замечательную книгу, которая стала достоянием уже не 30 человек, а широкой научной общественности, положив начало новейшим научным направлениям.

Лингвистика, говорит Соссюр, тесно связана с другими науками – этнографией, историей древних эпох, социальной психологией, антропологией, физиологией. Первая ее особенность заключается в том, что она играет заметную роль в общей культуре: «в жизни как отдельных людей, так и целого общества речевая деятельность является важнейшим из всех факторов»[2], поэтому лингвистика не может быть замкнута в узких рамках специального научного интереса.

Но что же является предметом лингвистики? Соссюр делает первое существенное различение, выявляя дихотомию речевой деятельности и языка. Речевая деятельность – явление многостороннее, включающее стороны индивидуальную и социальную, а также установившуюся систему и эволюцию. Язык, являясь важнейшей частью речевой деятельности, полностью с ней не совпадает. Речевая деятельность протекает одновременно в ряде областей – физической, психологической, физиологической, и ее нельзя отнести к какой-то определенной категории явлений человеческой жизни. Другое дело – язык. Он «представляет собою целостность сам по себе, явля-

[1] См.: *Холадович А.А.* О курсе общей лингвистики Ф.ДЕ Соссюра // Ф.ДЕ Соссюр. Труды по лингвистике. – М., 1997.

[2] *Соссюр Фердинанд де.* Труды по лингвистике. Курс общей лингвистики. – С. 45.

ясь, таким образом, отправным началом классификации».[1] Именно язык, а не речевая деятельность в целом, является, по Соссюру, предметом языкознания, ибо отвечает критериям определенности, являясь основанием для всех прочих проявлений речевой деятельности.

Различение языка и речевой деятельности (язык – не деятельность, а готовый продукт; язык есть нечто вполне определенное в разнородном множестве фактов речевой деятельности) позволило Соссюру сделать следующий важный шаг и выявить знаковую сущность языка. Язык, утверждает Соссюр, есть система знаков. Это – не единственная в жизни общества система знаков, но одна из самых важных. Кроме языка, как системы знаков, существуют и другие знаковые системы – например, символические обряды, формы учтивости, военные сигналы и т. д. Изучением всех этих знаковых систем, составляющих совокупное поле культуры, должна, по мысли Соссюра, заняться будущая наука – семиология, призванная изучать «жизнь знаков в рамках жизни общества». Лингвистика же может пониматься как часть этой общей науки о жизни и законах знаков. Эти новаторские идеи Соссюра оказали влияние не только на лингвистику, но и на различные области социального познания, прежде всего, на изучение ритуалов и обычаев в качестве знаковых систем.

Соссюр не только констатирует знаковый характер языка, но и разъясняет, что, собственно, он сам понимает под знаком. Знак, считает он, есть некая целостность, единство означаемого и означающего, их совокупность. Причем означаемое не сводится к вещи, а означающее – к ее названию. «Языковой знак связывает не вещь и ее название, а понятие и акустический образ».[2] Этот акустический образ не обязательно произносится, т. е. материализуется. В случае внутреннего употребления он выявляет свою природу, будучи «психическим отпечатком звучания». Знак употребляется для обозначения целого, а термины «понятие» и «акустический образ» соответствуют «означаемому» и «означающему».

Связь означаемого и означающего, хотя и может быть в отдельных случаях мотивированной, является в принципе произвольной. Понятие «сестра» не связано, к примеру, никаким внутренним отношением с последовательностью звуков s-e-r, служащей во французском языке ее означающим. Второй признак означающего (после первого – произвольности) заключается в его линейности: оно, означающее, произносится, т. е. развертывается во времени и имеет одно измерение.

Произвольность означающего не является свидетельством произвольности языка. «Не только отдельный человек не мог бы, если бы захотел, ни в чем изменить сделанный уже языком выбор, ни и сам языковой коллектив не имеет власти ни над одним словом; общество принимает язык таким, каков он есть (tell gu'elle)».[3] Будучи социальным продуктом, язык всегда выступает как наследие прошлой эпохи. Он не поддается изменениям согласно желанию его носителей, ибо является системой, причем очень сложной, и сопротивляется языковым инновациям.

---

[1] *Соссюр Фердинанд де*. Труды по лингвистике. Курс общей лингвистики. – С. 48.

[2] Там же. – С. 99.

[3] Там же. – С. 148.

Поясняя свою концепцию знака, Соссюр настаивает на различении «вертикального» отношения означаемое-означающее (если сравнить язык с листом бумаги, то мысль – его лицевая сторона, а звук – оборотная) и «горизонтального» отношения знаков между собой, что связано уже не со значением, а со значимостью.

Если значение порождается «вертикальным» отношением, то значимость – горизонтальным, определяемым тем, что язык является системой отношений между знаками, членами системы. «Входя в состав системы, слово облечено не только значением, но еще главным образом значимостью, а это нечто совсем другое».[1] Определив предметом лингвистики язык, Соссюр исследует его как одну из важнейших знаковых систем, выявляя сущность языкового знака и языковой системы: «значимость члена системы может изменяться без изменения как его смысла, так и его звуков, исключительно вследствие того обстоятельства, что какой-либо другой, смежный член системы претерпел изменение».[2]

Соссюр дает свой ответ на философский вопрос о соотношении мышления и языка. Мышление – как бы аморфная масса, туманность, где ничто четко не разграничено – до появления языка. И звук – тоже аморфная масса до встречи с мышлением. Связь мысли и звука приводит «к появлению волн» на поверхности их границы, прежде спокойной. «Специфическая роль языка в отношении мысли заключается не в создании материальных звуковых средств для выражения понятий, а в том, чтобы служить посредствующим звеном между мыслью и звуком, и притом таким образом, что их объединение неизбежно приводит к обоюдному разграничению единиц».[3]

У лингвистики, утверждает Соссюр, существует не только дихотомия: речевая деятельность – язык, но и «второй перекресток», откуда ведут два пути: один – в диахронию (исторический срез языка), другой – в синхронию (горизонтальный срез языка). К примеру, программа грамматики Пор-Ройяля следует строго горизонтальной оси, пытаясь описать состояние французского языка в эпоху Людовика XIV и определить составляющие его значимости.

Синхрония и диахрония, хотя и связаны друг с другом, подчиняются каждая особым законам. Изменения в языковой системе никогда не происходят сразу, во всей системе, но только в отдельных ее частях, что может оказать, а может и не оказать, влияние на всю систему. Так, шахматный ход приводит в движение только одну фигуру. Влияние этого хода может быть либо значительным, либо ничтожным. Соссюр, по аналогии, противопоставляет синхроническую лингвистику – диахронической (в отношении их методов и принципов): синхрония знает только одну перспективу говорящих, диахрония – две: ретроспективную, связанную с прошлым, и проспективную, связанную с будущим. «Из коренной антиномии между фактом эволюционным и фактом статистическим следует, что решительно все понятия, относящиеся к тому или другому, в одинаковой мере не сводимы друг к другу».[4]

[1] *Соссюр Фердинанд де*. Труды по лингвистике. Курс общей лингвистики. – С. 104.
[2] Там же. – С. 145.
[3] Там же. – С. 144.
[4] Там же. – С. 124.

Итак, Соссюр предложил революционный взгляд на основополагающие проблемы лингвистики: ее предметом является не речевая деятельность, а язык; он представляет собой социальный продукт; он есть система, причем система знаков. Лингвистика может стать составной частью общей науки о знаковых системах и законах их функционирования в обществе – семиологии. Причем, изучение системы знаков будет способствовать изучению системы обрядов и других знаковых систем культуры, как и наоборот – лингвистика выиграет, используя результаты изучения других знаковых систем, входящих, наряду с языком, в компетенцию семиологии. Революционным оказался и взгляд Соссюра на соотношение мышления и языка, на понимание знака как целостности, единства понятия (означаемого) и акустического образа (означающего), а также на выявление различия между значением и значимостью.

Все, что когда-либо создано мыслителями и учеными за долгие годы развития цивилизации, вряд ли можно было бы собрать на одной книжной полке. Но одну «золотую полку» все же можно сформировать, поместив на ней самые значительные произведения мирового духа. К таковым, без преувеличения, относится и «Курс общей лингвистики» скромного француза Фердинанда де Соссюра, так никогда и не узнавшего об удивительной судьбе своих лекций, воплотившихся волею его слушателей в книгу, вызвавшую столь мощное движение современной лингвистики и философии. Ведь понимание феномена языка в философии, связанное с именем Соссюра, привело и к новому пониманию механизмов культурного функционирования и взаимодействия, к смене, в итоге, философской парадигмы, к появлению постнеклассической философии.

Идеи Соссюра вдохновили многих и многих современных лингвистов и философов. Полемизируя с автором «Курса общей лингвистики», французские постструктуралисты (в особенности, французский мыслитель Жак Деррида) формулируют новые идеи и подходы: современная ситуация в культуре связана с появлением ряда искусственных информационных языков, где происходит отщепление «означающего» от «означаемого» и образуется некая реальность «симулякров», т. е. знаков, утративших связь с первоначально означаемым и вступивших в продуктивные связи друг с другом.[1] Язык, утверждает Деррида, который понимался в европейской традиции как средство выражения мысли, нечто вторичное, обнаруживает свою самостоятельность, возможность к продуцированию множества идеальных миров.

Знамя семиологии поднял и Ролан Барт, переосмыслив идеи де Соссюра в постмодернистском ключе. Прежде всего, он настаивает на различении произведения и Текста.

Произведение – то, что создано автором. Это – его достояние, результат творческих усилий, продукт напряженной деятельности, в котором просматриваются черты эпохи и его личные жизненные обстоятельства. Дело читателя (исследователя) – понять автора, сопереживая его интеллектуальному и жизненному приключению, дешифровать, интерпретировать произведение, созданное гением культуры. Текст – совсем иное предприятие.

[1] *Деррида Ж.* О грамматологии. – М., 2000.

Барт говорит о «смерти автора», как бы ни противилось непривычному термину наше классическое ухо и вполне объяснимое желание оставаться авторами, выражая свою индивидуальность и личностные пристрастия в том, что выходит из-под нашего пера. Увы. Смерть автора неизбежна. Но она ни в коей мере не умаляет значения творческого акта. Отныне, провозглашает Барт, главенствующую роль начинает играть не автор, а читатель, следовательно, и мы с вами как читатели.

Как? Разве не есть Текст то, что выстрадано и пережито автором, разве не рождается он как давно желанный ребенок в акте творческого взлета? Барт охлаждает пыл подобных вопросов. Фигура автора уменьшается. Через него и с его помощью говорит, оказывается, сам язык, вся эта многоголосая, движущаяся, изменчивая, разноречивая интертекстуальность, ненасытно поглощающая культурные коды, метафоры, строгие ряды денотатов и нарушающих дисциплину коннотаций, в которых таится магическая сила неизвестных, канувших в лету впечатлений, встреч, ассоциаций. Это – область «взаимных прикосновений, влияний, отпечатков, отголосков, движений взад и вперед, соподчинений».[1]

Хочется снова и снова возражать Барту. Неужели эта анонимная перекличка голосов заглушает индивидуальную творческую интонацию автора? Барт спокоен. Он снисходительно поясняет, что, как бы ни хотелось нам отстоять былые права автора, следует признать: с помощью языка мы не можем выразить наши непосредственные чувства и движения души. Язык с самого начала опосредует, обобщает. Даже в самые роковые, пограничные мгновения жизни, когда надо найти единственные подобающие случаю слова, мы теряемся и не находим таких слов. У нашего друга несчастье, погибла дочь. Как найти слова, способные поддержать, ободрить? Все, что мы скажем, прозвучит вяло, неубедительно, не передавая всю полноту и сердечность нашего сочувствия. Но умаление фигуры автора не означает, что Барт пасует перед величественностью и угрожающей мощью интертекстуальности. То, что упускает автор, достается на долю Читателя. Почему это возможно?

Произведение – нечто замкнутое, законченное, завершенное, опредмеченное. То, что может продаваться в книжном магазине, храниться на полках библиотеки (и быть размещенным в Интернете). Текст невозможно удержать в таком заточении. Он – всегда процесс, перфоманс, шествование сквозь временные пласты, культурные эпохи, безостановочное движение сквозь множество цивилизационных кодов. И эту сущностную особенность Текста призван осуществить именно Читатель.

Барт отказывается от соссюровской диспозиции означаемое – означающее, подразумевающей строгую однозначную денотативность. В языке означаемое и означающее не закреплены жестко и неизменно. Напротив, они постоянно меняются местами, что ломает прежнюю языковую структуру, бинарную оппозицию означаемое – означающее. Если эта оппозиция имела в виду противоположность, различие (difference), то постоянная смена ролей, бесконечная рокировка означает наступление эры различения (differance),

[1] *Барт Р.* Избр. работы. – М.: Прогресс, 1989. – С. 553; см. также: *Вашкевич А.В.* Барт // Постмодернизм. Энциклопедия. Книжный Дом, 2001.

множества различий, вступающих в замысловатые отношения игры значений. Это – уже не только денотат, прямое значение слова, но и совокупность коннотаций, переносных смыслов, метафор, порождаемых неведомыми культурными контекстами, неисчислимыми смыслами, придаваемыми словам в индивидуальных и социальных жизненных обстоятельствах.

Каждое слово несет в себе целую вселенную смыслов, необъятную туманность значений, ассоциаций, символов, намеков, следов былого применения во множестве забытых, но не утраченных историй. Барт называет эту взаимосвязь, взаимоплетение мощной стереофонией, наслоением культурных значений множества эпох (Делез назовет подобное явление «ризомой»). Прочтение текста «сплошь соткано из цитат, отсылок, отзвуков, все это языки культуры (а какой язык не является таковым), старые и новые, которые проходят сквозь текст и создают мощную стереофонию».[1] Вот почему инициатива переходит от автора к Читателю. Именно Читатель каждый раз заново создает Текст, подключая свое собственное поле ассоциаций, кодов, знаемых и незнаемых цитат без кавычек, все то эхо культуры, тот гул языков, которые слышатся и воспроизводятся в его восприятии при чтении Текста, устремленного к другому читателю, чтобы явиться, как на карнавале, в незнакомом облике и звучании.

Метафора произведения – организм. Метафора Текста – сеть. «Если Текст и распространяется, то в результате комбинирования и систематической организации элементов».[2] Барт вскрывает семантику термина «Текст». Это – ткань, паутина. И она плетется из нескончаемого множества нитей, причем, попытка добраться до основания клубка – пустая затея (Барт употребляет термины «сеть», «паутина», еще не зная, что именно этими словами будет охарактеризован нынешний всемогущий идол – Интернет). В его семиологических прозрениях обозначена нынешняя ситуация в культуре. Смерть автора, о которой он писал более в переносном, чем в прямом смысле, становится буквальной: Интернет зачеркивает имя создателя произведения, претендуя на откровенную анонимность, но не осуществляя тех функций Читателя – деятельного сотрудника, о которых писал французский семиолог.

Для Барта «текст сложен из множества разных видов письма, происходящих из различных культур и вступающих друг с другом в отношения диалога, пародии, спора, однако, вся это множественность фокусируется в определенной точке, которой является не автор, как утверждали до сих пор, а читатель».[3] Трудно согласиться с таким утверждением. Слишком высокое доверие оказывается современному читателю. Где найти таких Читателей, способных создавать Тексты? Тем более, в условиях массовой культуры, воспроизводящей изо дня в день стандартизированных посредственных индивидов (вспомним Хайдеггера: все похожи друг на друга и никто не похож на самого себя). Но тут на помощь Барту приходит его коллега, итальянский семиолог Умберто Эко. Он опровергает расхожее мнение об утрате интеллектуальности массовым читателем. Его суперинтеллектуальный постмо-

[1] *Барт Р.* Избр. работы. – С. 418.
[2] Там же. – С. 419.
[3] Там же. – С. 390.

дернистский роман «Имя розы» получил признание массовой публики, стал бестселлером, романом века. Умберто признавался, что создавал, творил своих Читателей, которые могли бы, в свою очередь, создавать Текст.

Можно подумать, что стратегия Текста связана с культурным авангардом, тогда как в прежние классические эпохи создавались скорее не Тексты, а произведения. Барт разъясняет, что дело тут не во временной координате, а в самом уровне и качестве творения. То, что явилось на свет давным-давно, может обладать магией Текста, а то, что называют современным, может оставаться всего лишь произведением. В этом смысле творения, к примеру, аль-Фараби, мы можем отнести к Текстам, поскольку в них встречаются и вступают в многомерные, многолинейные отношения различные эпохи и культуры, создавая ту стереофонию и интертекстуальность, о которых пишет Барт.

Диалог – только момент, небольшой фрагмент в сложном плетении ткани, которая именуется Текстом. Это – пересечение, гудящий перекресток неразличимых в дали времени культурных связей и контактов, включающих диалоги далекие и близкие, перекликающиеся и прерывающие друг друга, образующие ту самую Сеть, по Барту, или Ризому, по Делезу. И компаративистика, двустороннее «выяснение отношений» – только составляющая сложного узора культурных взаимодействий. Понимание и взаимопонимание под этим углом зрения подразумевают вступление в многомерность Интертекстуальности, творческое сосредоточие и участие. Не расшифровка, интерпретация в духе Гадамера, законченного произведения, но прочтение – создание Текста, процесс, победно проходящий в грядущее сквозь толщу времен.

Есть все-таки бесспорные истины. Например, взаимопонимание подразумевает структуру диалога, обращения «я» к «ты». Много глубокомысленных, теоретически насыщенных размышлений обсуждают столь популярную в философии тему диалога: от Платона до Гадамера и Сартра. Диалог, имеется в виду, прежде всего, глубинный, экзистенциальный, предполагающий совместное приобщение к смыслам и неизбывным ценностям, в отличие от диалога функционального, служебного, обыденного, прагматичного. Диалог предполагает некую общность, «стартовую площадку», иначе разрывы и пропасти непонимания окажутся в принципе непреодолимыми. Но одновременно диалог может состояться только тогда, когда намечено провоцирующее несогласие, обнаружена раздражающая непохожесть и чуждость. Можно выслушать мнение другого, принять его к сведению, но остаться при своем. Можно создать интегрированную структуру, сложить в согласованную сумму свое суждение и дополняющее замечание собеседника. Но только тогда, когда в «полете» диалога мы личностно изменяемся, взаимно побуждая друг друга к открытию того, что было нам обоим неизвестно до нашей встречи, мы создаем общее поле, единый горизонт диалога. Этот тип общения философы называют экзистенциальным, понимая диалог как форму взаимного личностного творчества, открытия и, более того, совместного поиска абсолютного начала.[1] Диалог культур и цивилизаций, эпох и народов, религий и конфессий – это, по большому счету, всегда диалог людей, которые могут взглянуть в глаза друг другу, проникая в сокровенные тайники души собеседника.

[1] См. *Ясперс К.* Философская вера // Смысл и назначение истоии. – М.: Политическая литература, 1991.

В том, что я сейчас сообщила, нет ничего нового. О диалоге писали и пишут, читали и читают. Для меня это – только зачин, чтобы выдвинуть другой, менее бесспорный тезис. Сегодня, в эпоху глобализации и Интернета, формируется другой тип коммуникативности и общения: нелинейного, «круглого», сетевого, ризоматитического. У иного теоретика от подобных терминов появятся колики. Ему так и захочется заткнуть уши и в негодовании замахать руками: опять эти постмодернистские штучки! Надо говорить о вселенском, универсальном, общечеловеческом, духовном, а тут какие-то непонятные, чудовищные ризомы и симулякры! Думаю, что к теме надо отнестись по-философски, в том смысле, как это понимал Ницше. Не пытаться залить уши воском, а, напротив, улавливать музыку жизни. Смотреть на нее со всех сторон, снизу, сверху, с дальнего и ближнего расстояний. Вести «сквернную игру»: быть изобретателем ценностей, путешественником, коллекционером, авантюристом, дуэлянтом. Не опасаться, что страсти растопят лед философских добродетелей.

Постмодернистская авантюра – не философский соблазн, дань быстроизменчивой моде. В странных терминах, заимствованных из соседствующих областей знания – ботаники, астрономии, лингвистики – предпринимается попытка философского осознания глубинного цивилизационного сдвига, предполагающего переосмысление фундаментальных категорий объективного и субъективного, реального и идеального, социального и индивидуального. Обнаруживаются иные конфигурации онтологического и, соответственно, антропологического и гносеологического измерений бытия. Виртуальная реальность, конец эпохи репрезентации, тотальная инфляция логики, знаки, торжество симулякра над копией, децентризация всех и всяческих структур, кодов, метафизических моделей сознания, а-темпоральная история, совмещение эпох и времен, деконструкция классического образа жизни с его упорядоченной системой категориальных определений, новое социальное место человека в средоточии информационных потоков, на «почте» (post)…

Философия, если она хочет быть по-прежнему бесстрашной и неутомимой, готовой к интеллектуальным борениям, призвана к осмыслению глобальных вселенских перемен. Постмодернизм берет на себя смелость сказать свое слово по поводу развернувшихся в культуре масштабных событий. Не все удается, не все получается – а когда это было, чтобы ухватить коварный, изменчивый мир в философской конструкции? Теории и гипотезы, как пчелы в улье, жалят, жужжат, о чем-то догадываются и сменяются другими, не менее самонадеянными и дерзкими. Какой бы изощренной и продуманной ни была система, всегда найдется нечто, ускользающее из-под ее назойливой опеки, поддразнивающее «и» с многозначительным вопросом.

Так и постмодернизм с его отпугивающей сверхсложной терминологией – всего лишь очередная дерзкая атака, вызов, попытка разобраться в происходящем, может быть, нежелаемых, но неизбежных катаклизмах, трансформациях культуры и самого человека. Я не знаю пока другого философского направления, которое бы отважилось перевести на язык терминов совершенно не поддающиеся разумению преобразования в человеческом бытии – отсюда необходимость изображения или заимствования понятий, их отталкивающая экстравагантность. Не буду выступать в роли адвоката постмодернизма. Он в том не нуждается, да и у меня – другая задача.

Мой тезис, повторю его еще раз, не отвергая принципа диалога, показать, что он, этот диалог, включается в более сложную, разветвленную сеть современных коммуникаций. Это можно назвать «нелинейным письмом», «круглым мышлением» (Флоренский), констелляцией (Адорно) рассеянием (Деррида), серией (Делез) и, наконец, ризомой (Делез, Гваттари). Взаимопонимание осуществляется не только и не столько согласно структуре диалога «я-ты», но согласно перекрестному взаимовлиянию множества «я» и множества «ты», их бесчисленным встречам, контактам, возвратам, прощаниям, без доминирования, лидерства, в свободном доброжелательном взаимообщении. Это – «соцветие, даже соцветия вопросов, часто лишь намечаемых и не имеющих еще полного ответа, связанных же между собою не логическими схемами, но музыкальными перекличками, созвучиями и повторениями».[1]

Подобный тип общения и взаимопонимания Барт связывает с таким понятием, как Текст, противопоставляя его произведению. Осуществляя диалог читателя и автора, произведение претендует на завершенность. Его можно укротить, заточив в рамках библиотеки. Другое дело – Текст. Он взывает к иной модели взаимопонимания: не диалог, но ризома. Поэтому его нельзя удержать в стенах библиотеки. Текст рвется в прошлое и одновременно – в будущее, собирая гроздья далеких и близких реминисценций, денотативных значений, вступивших в брак с бесчисленными коннотациями, порождаемыми чувствованиями и восприятиями когда-то живших и все еще не желающих уходить. Текст несет с собой эхо столетий, гул языков. Диалог – только слабый отзвук в мощном рокоте голосов.

Взаимопонимание как ризоматическое общение, поглощающее диалог? В первом приближении пусть это звучит именно так. Не могу же я нарушить условие герменевтики о темпоральности понимания и сказать все, что хочу сказать, сразу и окончательно, без поддержки и помощи процедур времени. Взаимопонимание как ризома включает в свой сюжет темы языка и семиотики, столь бурно обсуждаемые в постмодернистском дискурсе. И не только. Выясняется, что и в других эпохах – в средневековье – проблемы языка, знака, семиотики (пусть таких терминов еще не придумали) привлекали самые выдающиеся умы. И тогда взаимопонимание осуществлялось не только через диалог, но напоминало скорее ризоматическую процессуальность, подвижную и многоцентричную. Глобализация только вывела на поверхность и сделала явной скрытую, но всегда живую тенденцию.

Оставаясь вблизи высказанного тезиса: взаимопонимание как ризома, сеть неуловимых симулякров, пересекающихся взаимовлияний, рискну ввести и другие термины, непривычные для уха добропорядочного философа-классика – прежде всего, детектив. Это позволит прояснить (а может, запутать?) высказывание о взаимопонимании – ризоме. Сошлюсь, чтобы как-то оправдаться, на статью «Детектив» в современной энциклопедии «Постмодернизм».[2] А еще лучше – на автора нашумевшего философского (исторического, семио-

[1] *Флоренский П.* У водоразделов мысли // Собр. соч. в 2-х т. – Т. 2. – М.: Правда, 1990.

[2] См.: Детектив // Энциклопедия «Постмодернизм». – Минск, 2001.

тического) романа «Имя розы» Умберто Эко.[1] Романа, написанного в жанре детектива, но не классического, а постмодернистского.

И в том, и в другом источнике говорится о возможном понимании и трактовке философии как детектива. «В сущности, основной вопрос философии (и психоанализа) – эта и основной вопрос детектива: кто виноват». Классическая философия воспроизводит схему классического детектива: есть определенная онтологическая модель, отношение к ней познающего субъекта, решающего извечную проблему поиска универсальной, всеобщей истины. В классическом детективе присутствует непреложная презумпция: совершено преступление и необходимо выяснить, что произошло на самом деле, добившись торжества справедливости.

В модернистском варианте семантика детектива воспроизводит уже другие мотивы. Существует множество вариантов, версий преступления, хотя задача следователя по-прежнему заключается в поиске «действительной» версии. И, наконец, постмодернистский детектив, нарочито вызывающий: нет никакой действительной версии, все линии переплетаются, жертва – это и есть убийца, убийца – это и есть жертва. «Современный детектив не просто несет на себе печать специфики культуры постмодерна, но и выступает специальным жанрово-семантическим полем реализации его программных посылок».[2]

Предвижу новую волну несогласия. Но для развертывания тезиса о взаимопонимании – ризоме вступление в пространство «Имя розы» дает желаемые аргументы. Почему читатели любят детективы? – вопрошает Эко. Не только потому, что там торжествует справедливость и утверждается норма, моральная и юридическая. Но, скорее, потому, что детектив втягивает в интригу, «его сюжет – это всегда история догадки. В чистом виде… и медицинский диагноз, научный поиск, метафизическое исследование – тоже догадки».[3] Философия, как и детектив, всегда решает логические задачи, пытаясь подобрать ключ к самым неприступным засовам, казалось, запечатанным таинственной рукой. «Внешний сюжет детектива выстраивается как история раскрытия преступления, а внутренний – как когнитивная история решения логической задачи».[4] Постмодернистский детектив – не только одна когнитивная история, но сериалы, переплетение версий. Ризоматическая сеть возможных вариантов, для расследования и понимания которых одной логики в ее классическом виде явно недостаточно.

«Имя розы» – философский текст в жанре детектива. В современную эпоху философия освободилась от классических требований выдерживать строгий академический стиль, подстраиваться под научные критерии и формы. «Наукоучение» Фихте, горделивая систематика Гегеля, «Философия как строгая наука» Гуссерля… Теперь можно вздохнуть с облегчением и вспомнить, что дело философии невозможно втиснуть в прокрустово ложе

[1] См. *Эко У.* Имя розы. – М.: Книжная палата, 1989; Искусство и красота в средневековой эстетике. М.: Алетейя, 2003; Отсутствующая структура. Введение в семиологию. – СПб.: Симпозиум, 2006; Пять эссе на темы этики. – Спб.: Симпозиум, 2005; Роль читателя. Исследования по семиотике текста. – СПб.: Симпозиум, 2007; Маятник Фуко. – СПб.: Симпозиум, 2007.

[2] *Эко У.* Имя розы. – С. 454.

[3] Детектив // Постмодернизм. – С. 216.

[4] *Эко У.* Имя розы.

науки. Это, скорее, философствование, свободный духовный опыт, как то было ведомо Платону и как об этом пишет Витгенштейн. А, значит, жанры могут быть разнообразными: философские романы (начиная с Томаса Манна), путевые заметки («Америка» Жана Бодрийяра), дневники («Дневник соблазнителя» Серена Кьергегора), письма («Столп и утверждение истины» Павла Флоренского). И, наконец, детектив – самый «метафизичный и философичный жанр» (Умберто Эко).

Более того, вступают на сцену не только прежде казавшиеся нефилософскими жанры. Постмодернизм смешивает, спутывает жанры, побуждая к пересечению границ между формами культуры – искусства, науки, философии. Современные гуманитарии избегают коварного и претенциозного звания философов. Их игра – «между». Между наукой, искусством, чистым теоретизированием, обыденным опытом. «Имя розы» демонстрирует нам такой опыт: и детектив, и исторический роман, и семиотическое исследование, и философский трактат. Смешение, «меланж» (Мерло-Понти) не только жанров, но и форм культуры, постмодернистская «плоть мира», порождаемая роящимися образами стоящих друг против друга зеркал.

Конечно, детектив избран как жанр не случайно. Умберто Эко с первых же строк заманивает читателя, прозрачно намекая, что его герой, средневековый сыщик Вильгельм Баскервильский, предвосхищает появление знаменитого Шерлока Холмса, а его послушный ученик и рассказчик Адсон именем своим перекликается с подручным Шерлока Ватсоном. Автор проводит знаменательные параллели, сообщая, как среднековый сыщик описывает пропавшую лошадь, называя место ее пребывания, хотя бегство случилось до его прибытия в аббатство. Все настраивает читателя на детективную интригу. И она действительно развернется, но по правилам, совершенно неведомым Шерлоку Холмсу, в постмодернистском стиле семиотического толкования ризоматической сетки всевозможных версий и гипотез.

Однако писатель тут же начинает другую игру. Исторический роман. Эко поселяется вместе с нами в средневековье, как в современности, или, если угодно, в современности, как в средневековье. Специалист по культуре и эстетике средних веков, автор нашумевших трудов по семиотике, он собрал в фокус и сконцентрировал колоссальную мощь знаний об этой эпохе: диссертации, монографии, выписки, хроники, монастырские документации, теологические трактаты. Многое осталось в книге «за кадром». Но без этого громадного эмпирического материала не было бы такой энергетической, понятийной насыщенности.

Эко выделяет несколько типов исторических романов. В первом прошлое используется как антураж, фон для осуществления фантастических сюжетов («Властелин колец», всерьез и надолго возбудивший интерес широкой публики). Второй изображает эпохи через деятельность, жизнь и интриги великих людей («Петр Первый» А. Толстого). И, наконец, третий, к которому относится «Имя розы» – переселение в прошлое, воссоздание аромата эпохи, ее характера и менталитета, культурных форм, включая ритуалы и обычаи – и все это через вымышленных героев. «Имя розы» отличается в ряду подобных текстов высоким накалом теоретичности. Я имею в виду философское осмысление истории средних веков. Мы не только ока-

зываемся в средневековом монастыре со всеми присущими эпохе деталями архитектуры и быта. Мы участвуем в богословских, теологических дискуссиях, размышляем вместе с героями о судьбах мира и человеческом предназначении с позиций средневековой культуры.

Средневековой? Ну, уж нет. В «Имени розы» мы оказываемся в постмодернистском номадологическом пространстве, где эпохи не ограничиваются диалогом. Они вступают в ризоматические связи, меняются местами, пересекаются, проникают друг в друга. История не знает завершенных, раз и навсегда свершившихся событий. Они совершаются вновь и вновь, с каждым новым поколением. История «подвешена в будущее» (Сартр). Ее надо «погладить против шерсти» (Беньямин). Именно такой опыт осуществляет «Имя розы». И опыт удается. Примечательно, что, когда Эко приводил выдержки и цитаты из средневековых трактатов, его читатели негодовали: дескать, недопустимая модернизация! И, напротив, когда он вставлял современные амальгамы в виде цитат Витгенштейна и других постмодернистских авторов, опасаясь упреков в модернизации, читатели ликовали: вот оно, подлинное лицо средневековья!

Перед нами – историческая реальность. И одновременно – сюрреальность. Прошлое, вплетенное в настоящее, и настоящее, погруженное в прошлое. Постмодернистский искус перебирания и переосмысления прошлых эпох со свободной сменой адресов времени. В прошлом Эко ищет причины сегодняшних событий, а в настоящем распознает следствия далеких причин. «Все проблемы современной Европы сформированы, в нынешнем виде, всем опытом средневековья: демократическое общество, банковская экономика, национальные монархии, самостоятельные города, технологическое обновление, восстания бедных слоев. Средние века – это наше детство, к которому надо возвращаться постоянно, возвращаться за анамнезом…».[1]

Это – другой взгляд на средневековье. Ведь традиционно мы вожделели к античности, с ужасом вспоминая о мрачном тысячелетии охоты за ведьмами и изощренных инквизиторских пыток. Черная дыра всемирной истории! Страшные, выходящие за пределы возможного пытки и хладнокровное преследование жертвы инквизитором, испытывающим ни с чем не сравнимое сладострастие – все это присутствует в романе. Но написан он в постмодернистском стиле. А, значит, нет и не может быть «черных дыр» и зияющих провалов. Ни одна эпоха не приносится в жертву другой. Каждая сохраняет свою самоценность. События не выстраиваются в ранжире линейного исторического прогресса, когда универсальный смысл поглощает и ассимилирует различия этносов и культур. История течет «многими прядями», струями, возвращаясь и вновь выбирая свои пути. Прошлое вторгается в настоящее, будущее проникает в прошлое, образуя многослойный, объемный образ времени. Реабилитация средневековья позволяет обнаружить в XIV в. современные постмодернистские идеи: ризома, констелляция, плато, симулякр. И, конечно, – язык и семиотика.

В глубокомысленном, проницательном послесловии Юрия Лотмана к «Имени розы» читаем, что это – «роман о слове и человеке, семиотический

[1] *Эко У.* Имя розы.

роман». Эко заманивает читателя одной игрой, детективом, интригой, тут же включает другую – исторические хроники. Но, сам того не замечая, читатель начинает играть в самую трудную и поэтому самую увлекательную игру: семиотика, язык знаков и симулякров, их ризоматический процесс, отсутствие стержня и структуры в многообразии знаков, указывающих на возможные версии преступлений. Для меня эта игра весьма существенна – с позиций высказанного выше тезиса о взаимопонимании как ризоме, поглощающей множество диалогов.

И еще один важный разворот: о развлекательности, иронии и занимательности (напоминаю простодушному читателю, что я не пишу рецензию на роман «Имя розы», но приглашаю войти в средневековое постмодернистское пространство. И время!). Эко многие годы олицетворял высокий уровень и надежность элитарной академической науки, исповедуя принцип «популярность у масс – признак недоброкачественности научного продукта». Этот принцип выражал дух культуры и классики, и модернизма: противопоставление духовной элиты, призванной вершить судьбы культуры в таинстве творчества, и серой, посредственной массы, настроенной камертоном унылого штампа и апробированного рынком китча.

Хорошо известны дебаты Теодора Адорно и Вальтера Беньямина первой половины XX в. о правах и возможностях массовой культуры. Адорно выступал в тоге верного рыцаря элитарной культуры, не доверяющего вкусам массовой публики. Высокообразованный, всесторонне одаренный, философ, музыкант, социолог, он создавал немыслимые, виртуозные по философской технике тексты, вряд ли доступные пониманию массового читателя. Критики с досадой писали о темном и одновременно цветистом стиле, сравнивая длинные пассажи без единого абзаца с участком, огражденным колючей проволокой. Или – еще хлеще – с утюгом, утыканным гвоздями.

Вальтер Беньямин, друг и коллега Адорно, известный немецкий культуролог, автор не менее элитарных новаторских текстов, напротив, высказывал в дебатах противоположную позицию: массовое искусство несет в себе невиданные возможности и потенциалы. Надо преодолеть демаркационные линии, добиться пересечения границ. Когда Адорно оказался в Америке (вынужденный эмигрировать из фашисткой Германии), он поначалу встал в непримиримую оппозицию к массовой продукции, культурной индустрии (Голливуд, джаз). И Америка с подозрением отнеслась к «аристократическому дэнди». Но, вынужденный зарабатывать на жизнь социологическими проектами, элитарный философ изменил свои взгляды на соотношение двух типов культуры. Позже, уже в Европе, он писал, что и «высокое искусство», произведения, к примеру, Баха и Бетховена, могут быть превращены в китч, если исполняются, к примеру, во время праздничного ужина, становясь фоном приема или банкета.

Макс Шелер, как помним, отметил среди характерных черт современной декомпозиции культуры «восстание масс против элит». Примерно в то же время Хосе Ортега-и-Гассет издал знаменитое эссе «Восстание масс», где обличал посредственность, возжелавшую навязать свои критерии элите. Мартин Хайдеггер приостановил поток негодования, снисходительно пояснив в своей книге-крепости «Бытие и время», что усредненная повседневность, бытие

анонима das Man, – не отчужденная «превращенная форма», а неизбежность и реальность Dasein, в которой пребывает человек и из которой освобождается только через экзистирование, выход к «просвету», «окошку» Бытия.

Эко решает проблему постмодернистским способом. Как никто другой из вышеназванных. Он стирает границу между высоким и массовым искусством. Но совершенно непредвиденным способом. Он без обиняков признается: «я хотел, чтобы читатель развлекался как минимум столько же, сколько развлекался я». Но раз-влечение не означает от-влечения от существа проблемы, знаний и смыслов. Так понимал развлечение Сартр, помещая человека развлекающегося в один ряд с посредственностью и безликостью das Man Хайдеггера («Все одинаково читают, все одинаково спешат от толпы. Все похожи на других и никто не похож на самого себя»).

Эко опровергает трактовку развлекательности и занимательности как поверхностного, бездумного времяпрепровождения, основанную на противопоставлении: элита-массы. Его супертеоретический, гиперфилософский роман, где герои формулируют философские концепты и приводят длинные цитаты из научных трактатов, был встречен на «ура» широкой публикой и уверенно занимает первое место в списке самых читаемых произведений вот уже многие годы. А фильм, снятый по книге, побил все рекорды, став одним из самых «кассовых», «конкурентоспособных» на кинорынке. Ошеломляющий успех, парадоксальный результат.

Сам Эко тоже был поражен и озадачен. В заметках «На полях «Имени розы» он объясняет себе и читателям, что же произошло. Оказывается, все просто и не просто. Создавая постмодернистское письмо романа, Эко обращался к идеальному читателю, который был бы в состоянии проникнуться духом воссоздаваемой эпохи, включиться в нескончаемые теологические дебаты, помогая сыщику Вильгельму читать таинственные знаки преступлений. Эко не мог ориентироваться на массового читателя в его первозданности. Но он сумел «переделать», перехитрить этого «лентяя» земли» (Ницше), заставить его пройти первые сто страниц, самых трудных и теоретически замысловатых. Но кто прошел этот путь, стал другим, приблизился к образу «идеального читателя». Так философ, устраивая охоту на читателя, делает его своей вожделенной добычей. «Входить в роман – все равно что участвовать в восхождении. Надо выработать дыхание, наладить шаг». Редакторы, насторожившись малодоступностью первых страниц, предложили их сократить. Но это значило бы поставить под сомнение проект «сотворить читателя, сделать его своей добычей». Эко, разумеется, принял свой план, размывая границы между высоким и массовым искусством.

Чрезвычайно помог ему один из его героев, Адсон, от имени которого ведется рассказ. Простодушный, наивный, из числа простаков. Он и в старости, описывая события далеких лет, признается: «оставляю эти письмена, уже не знаю кому, уже не знаю о чем». А Эко разъясняет: «моя цель была – дать понять все через слова того, кто не понимает ничего». Своей наивностью и прямодушием Адсон весьма способствовал успеху постмодернистского, почти «заумного» романа у массовой публики. Но писатель, думается, имел в виду и другое, доверив повествование простецу Адсону. Как в сказках Иванушка-дурачок оказывается умнее всех, так и наш про-

стец ставит перед всезнающим сыщиком на первый взгляд невинные, но по существу самые сложные вопросы: что есть истина, которую мы ищем? Где она, подлинная правда, когда можно с облегчением остановиться, уличив, наконец, преступника? Здравый смысл, оказывается, не такой уж простак. И об этом в свое время напомнил Гадамер в книге «Истина и метод».

Чтобы приблизиться к развертыванию тезиса о взаимопонимании – ризоме, введем еще один постмодернистский термин – «лабиринт». Известный, впрочем, с давних времен, но не получивший заветного статуса «философский». Вплоть до эпохи постмодерна. По словам Эко, «абстрактная модель загадки – лабиринт». Но лабиринт лабиринту рознь. Есть лабиринт Тесея. Несмотря на блуждания и страх (предстоит встреча с Минотавром) его выручает нить Ариадны. Есть лабиринт в форме дерева: ствол и ветви-тупики. Это – известная метафора классической культуры. «И, наконец, существует сетка – то, что у Делеза и Гваттари называется ризома. Ризома так устроена, что в ней каждая дорожка имеет возможность пересечься с другой. Нет центра, нет периферии, нет выхода. Потенциально такая структура безгранична. Пространство догадки – это пространство ризомы». Средневековый сыщик Вильгельм пытается вникнуть в смысл многочисленных следов – знаков, оставленных неизвестным преступником, образующих зловещий лабиринт – ризому.

На вопросы наивного Адсона Вильгельм снисходительно отвечает: «Всю поездку я учу тебя различать следы, по которым читаем в мире, как в огромной книге. Сказал же Алан Лилльский:

Всей вселенной нам творение – / Будто бы изображенье…

Многочисленные следы образуют ризому, пока что вне какого-либо смысла: множество версий, предположений, догадок. К моменту появления в аббатстве сыщика совершено одно преступление – убийство молодого монаха Адельма, любознательного и устремленного к истине. И аббат намекает Вильгельму, что догадывается о причинах и следствиях, но не может приоткрыть тайну исповеди. Вильгельм быстро разгадывает этот след: запретная порочная страсть, терзающая другого монаха, Беренгара. Но линия только намечена. Каким образом Беренгару удалось склонить к пороку и довести до самоубийства невинного собрата, чем он его шантажировал? Пока Вильгельм решает эту шараду, совершается другое убийство, тоже молодого и не менее любознательного Венанция, искусного переписчика рукописей и знатока греческого. В скриптории Вильгельм обнаруживает на столе убитого загадочную книгу. Но не успевает ее изучить – его отзывают по срочному делу, и книга пропадает. Намечается другая линия, появляется таинственная книга, образ загадочной, неприступной библиотеки. Вильгельм проявляет максимум усилий, но снова приходит слишком поздно. Он не предотвращает преступлений, как Холмс, но инициирует их, как Пуаро. На этот раз – Беренгар. Возникает тонкая веточка другой версии: все преступления по своему характеру прочитываются как кровавые знаки Апокалипсиса, как будто неведомый преступник выстраивает свои злодеяния в форме апокалипсического текста. Версия кажется Вильгельму весьма правдоподобной, но позже выяснится, что это был ложный след, и преступник намеренно вовлекал сыщика в ловушку.

Не успевает Вильгельм разглядеть ризоматические контуры гипотез и версий, как выясняется, что келарь аббатства и один из его монахов были свя-

заны с отчаянным еретиком, подвергнутым страшным пыткам и мучительной смерти. Возможно, нить преступлений связана с темными мотивами еретического прошлого этих монахов? А тут еще появляется на сцене женщина – единственный любовный эпизод занимательного, развлекательного романа. Бедная девушка, вынужденная за кусок съестного отдаваться любострастным монахам, чтобы прокормить семью. Девушка, к которой воспылал незаконной страстью наш рассказчик Адсон и которая была объявлена прибывшими инквизиторами ведьмой. Может быть, все дело в ней? Вильгельм употребляет всю мощь своего логического искусства, всю свою проницательность и глубокомудрие, чтобы распутывать шаг за шагом узлы в сетке-лабиринте. И он доискивается до истины. И в то же время ее упускает. Как это понимать?

Пришла пора сказать, что сетка-лабиринт – только ризоматическая форма понимания, составленная из бесчисленных перекрестных диалогов. Но чтобы понимание (и взаимопонимание) состоялось, должен быть выявлен общий смысл, единое поле разговоров или истинная почва понимания, приобщаясь к которой, ризома проясняет свои загадки. Но ведь постмодернизм настаивает на децентризации, фрагментарности, разломе единого? Именно так понимает свою позицию Вильгельм. Но он живет, по словам Эко, в недостроенном ризоматическом мире. А достроить – это значит вместе с Делезом убедиться в том, что постмодернистская поверхность, лист Мебиуса, делая акцент на различиях, сериях, в то же время не упускает единства. Но другого. Того, что осуществляется не за счет подавления, ассимиляции различий, но, напротив, только через различия и только благодаря им.

Современная модель единства истины порождается постмодернистским миром. Без этого единства культура расколется на тысячи осколков, мерцающим тусклым светом безнадежности. Речь идет о постнеклассических типах соотношения общего и единичного, о теме, может быть, самой животрепещущей в современном обществе. Как, вступая в порталы глобализации, сохранить свое собственное лицо, дорогую сердцу этническую самобытность? Как, путешествуя по маршрутам Интернета, не утратить вкуса к вещам, живой плоти реальности? Как, вступая в ризоматические коммуникации, услышать голос другого? И как в этом случае поступать? Навязывать свою позицию? Или позволить другому говорить, но не принимать его взглядов в расчет? А может быть, учесть и его, и свои высказывания, по принципу дополнительности? Или, в конце концов, проникнуться его другостью и из сочетания различий возрасти совместно в духовном совершенствовании, взаимно изменяясь и личностно обогащаясь? Все эти вопросы концентрируется в модели постмодернистского типа единства, жизнь которому дают различия в их взаимосвязях и переплетениях.

Вот почему ризоматический мир Вильгельма не достроен. Он открыл ризому, царство различий, но не догадался, что и в сетке-лабиринте сохраняется нить Ариадны, хотя и другого качества. Вильгельм уклоняется от ответа на беспокойные вопросы Адсона: где же истина, почему учитель столь ироничен, почему отсылает к новым и новым аргументам, не в силах остановиться на чем-либо устойчивом, в себе очевидном? «Кто же был прав, кто оказался прав, кто ошибался?» – в отчаянии взывает Адсон. «Все были правы, все ошибались», – невозмутимо отвечает Вильгельм. «Значит, при

решении вопросов вы не приходите к единственному верному ответу?» – не унимается дотошный Адсон, выражая неукротимую потребность «простецов» доискиваться до истины, чего бы это ни стоило. «Тут у меня возникло ощущение, что Вильгельма вообще не интересует истина… Он хотел развлекаться, воображая столько возможностей, сколько возможно». Ибо когда довольный ученик восклицал: «Так у нас есть ответ!», хладнокровный учитель остужал его жар: «Все, что у нас есть – это новый вопрос». Так что простец Адсон был вынужден сделать обнадеживающий вывод, что с логикой надо быть на «ты», вовремя к ней прибегать и вовремя из нее выбегать.

В этих пассажах появляются знакомые фигуры – скептика и софиста. Скептики, напомню, предъявили оппонентам аргументы-тропы, питающие их коварное сомнение в познавательных возможностях человека. Одним из них пользуется Вильгельм: унылый регресс в бесконечность, когда один тезис нуждается в доказательстве через другой, этот второй, в свою очередь, требует подтверждения, и так до бесконечности: нет прочной опоры, нет в себе самодостаточной истины, все зыбко и неопределенно. Этот троп опровергали не только античные философы. Он потребовал усилий и других эпох, вплоть до Гуссерля и Витгенштейна. Первый, освобождаясь от привычного, естественного мира с помощью феноменологической редукции, надеется избавиться от жала скептицизма в чистом трансцендентальном поле сознания. Второй убеждается, что мы вообще не в состоянии найти самоочевидные истины, и надо отказаться от подобной гордыни, обживаясь в неуютном беспокойном мире и уповая на Бога.

Вторая фигура – софиста. Если ответа у Вильгельма все-таки нет, и истина оборачивается миражом, сетка-ризома превращается в лукавое «перетягивание канатов», в софистическую игру интересов, пользы и выгоды. Все правы, умей только доказать, что твоя корысть и есть истина, искусно воспользовавшись логическим инструментарием. «Надо обманывать и изумлять обманом, описывать вещи обратно предполагаемому, говорить одно, а подразумевать иное». Средневековый постмодернист Вильгельм в образе софиста и скептика потому и приходит каждый раз слишком поздно. В конце концов, он выбирает в сетке-лабиринте верную тропинку, но она снова ведет его в никуда. И более того, расследование Вильгельма становится причиной последующих трагедий и в итоге ведет к гибели и всего аббатства, и его знаменитой библиотеки. Страшный пожар, виновником которого становится… Вильгельм? Или еще один странный герой, старец Хорхе? Скорее, и тот, и другой. Точнее, никто или некто, хайдеггеровский das Man.

Так что же разгадал и одновременно не разгадал вездесущий Вильгельм? Из всех многочисленных версий, составляющих густой узор догадок, он выбрал одну линию, вопреки стараниям невидимого противника направить его по другому следу. Библиотека и упрятанная в ней таинственная книга – вот где надо искать! Внутренняя пружина криминальной интриги – интеллектуальный и личностный поединок двух главных персонажей, уже введенного в мой текст Вильгельма и пока упомянутого вскользь, но незримого присутствующего «преступника». Это – один из самых почитаемых и авторитетных монахов, слепой старец Хорхе, подлинный властелин аббатства и его главного сокровища – библиотеки.

Смысл всего происходящего можно понять, вникнув в символ Библиотеки. Справедливо, конечно, что сталкиваются два понимания знания. Первый: все, что возможно для человека, он уже имеет. И надо только бережно хранить и воспроизводить знание, не допуская к его сокровенным тайнам и вековой мудрости тех, кто может употребить его во зло. Библиотека поэтому должна держать оборону, не допуская в свои владения никого, даже монахов-переписчиков. Им отведено место в скриптории, куда книги приносит библиотекарь, доверенное лицо самого Аббата. А в библиотеке книги хранятся под замком, и по ночам там жгут ароматические, дурманящее травы, вызывающие жуткие видения, чтобы отпугнуть смельчаков, возжелавших пробраться в страшный лабиринт (Хорхе).

И второй принцип: знание невозможно законсервировать и удержать в узде. Только в приращении, открытии нового живет и сохраняется старое (Вильгельм и все погибшие монахи). «Идет борьба между двумя проектами жизни, личными и социальными: один проект упорно стремится к сохранению существующего, сохранению всеми средствами, вплоть до уничтожения других людей и самоуничтожения; второй проект стремится к перманентному открыванию нового даже ценой собственного уничтожения». С этим мнением представителя «теологии освобождения» Леонардо Боффа нельзя не согласиться. Но сказать надо гораздо больше.

Идет столкновение не только двух социальных и личностных проектов, но и двух культурных эпох: классики и постмодерна. Библиотека олицетворяет, прежде всего, онтологическую, космологическую структуру мира, как его понимает классика: гармония, целостность, упорядоченность, совершенство. «Ибо три условия должны сойтись для нарождения красоты: прежде всего, целокупность, сиречь совершенство, и потому мы считаем уродливыми незавершенные вещи, далее, достойная пропорциональность, сиречь соразмерность, и, наконец, яркость и светлота, и поэтому мы считаем красивыми вещи ясных цветов». Но эта онтологическая структура обнаруживает свою уродливость и устрашающую опасность. Хранитель гармонии, библиотекарь Малахия имеет зловещий вид. Из-под надвинутого капюшона, создающего жуткое впечатление, тоскливо мерцают безжизненные глаза.

Онтологической структуре библиотеки соответствует определенная модель знания, которая стала жизненным кредо и высшей истиной для Хорхе. Библиотека хранит мудрость веков, в ее лабиринтах, воспроизводящих географическую карту, надежно упрятаны книги всех времен и народов, включая восточную мудрость, магию и волшебство. Мир клонится к упадку, грядут страшные времена. И библиотека должна следовать своему назначению: «противостоять этой гонке по краю пропасти, сохраняя, воспроизводя и оберегая сокровище знания, завещанное нашими отцами». Но молодые монахи, испытывая познавательное сладострастие, владея многими языками культуры, намерены проникнуть в тайники Библиотеки, похитить запрещенные книги, чтобы с их помощью разомкнуть все засовы и освободить заточенное знание. Этот план стоил им жизни.

Нерв проблемы и он же нерв криминальной интриги – отношение к знанию, столь различное для классики и постмодерна. Удержать, сберечь, сохранить, не допустить непосвященных, замуровать их и уничтожить, если они

посягнут на «святая святых». И другой тип – выпустить знание на волю, не опасаясь, что «простецы» его исказят. Спокойно и без спешки перебирать накопленное, чтобы в бесчисленных комбинациях обнаружить нечто незнакомое.

Слепец Хорхе хранит в памяти бесчисленные тексты библиотеки. Он свято верит в свое высокое предназначение: не допустить к знанию непосвященных. И когда неугомонные молодые переписчики пытаются проникнуть в лабиринт, чтобы похитить некую таинственную книгу, он принимает, с его точки зрения, единственное и вполне оправданное решение: пропитать Книгу страшным ядом. Теперь каждый, кто, преодолев препятствия, прикоснется к ней и потом будет жадно читать, перелистывая страницу за страницей, смачивая время от времени пальцы слюной, поплатится жизнью за свою непозволительную любознательность. «Жертва отравляет себя сама. Именно в той мере, в какой она интересуется Книгой». Вот почему Хорхе убивает, не убивая. Великолепие и совершенство Библиотеки несет в себе смерть всем, кто проникает в ее запретные лабиринты.

Классическая модель отношения к знанию: оно элитарно, оно не для всех и каждого, его надо «оборонять», превратив библиотеку в крепость. Истребление нарушивших границу – вовсе не преступление, а святой долг защитников чистого знания. Можно продолжить этот ряд высказываний. Знание, противопоставленное нравственности, возомнившее себя самостоятельным и самоценным, превращается в чудовище, пожирающее своих создателей: атомная бомба, нацистские лагеря смерти, Освенцим, где убийцы, «образованные» и приобщенные к науке, по всем правилам новейших научных технологий осуществляли массовые убийства. После Освенцима, скажет Адорно, преступно писать стихи…

Библиотека аббатства, вместилище тысячелетней мудрости, способна обезопасить это знание только ценой запрета. Но приходит другая эпоха. Знание рвется на свободу. Монахи высвобождают Книгу. Она переходит из рук в руки и несет смерть, кару за дерзость. Много раз она попадается на пути Вильгельма, но каждый раз исчезает, сохраняя ему жизнь. В конце концов, когда Книга почти им настигнута, Хорхе на его глазах жадно, торопливо пережевывает страницу за страницей, а потом, преследуемый противниками, швыряет факел в библиотечные ряды. И все поглощает пламя – и Хорхе, и его сокровища, и таинственную Книгу. Так гибнет библиотека и все аббатство, оплот классического миропорядка и классического типа знания, предназначенного только для посвященных.

На смену грядет другая онтология, где меняются местами субъективность и объективность, где реальность становится иллюзией, где происходит «удаление от корней» (Хайдеггер) и между человеком и миром «вставляется» множество посредников, «следов» – мир информационных технологий, коммуникативных языков. Интернет, громадная сеть библиотек – взамен крепости-библиотеки Хорхе. Знание выпущено на волю, для всех и каждого. Громадная, всегда готовая к услугам Библиотека, снявшая все запреты и препятствия к свободной циркуляции информационных потоков.

Но что это за таинственная Книга, погоня за которой стоила жизни многим и многим любознательным и, в конце концов – всему аббатству, вместе с самым крупнейшим в Европе вместилищем древней мудрости? Наверное,

это книга магии, содержащая ключ к самым сокровенным тайнам мира? Так думает догадливый читатель, но в итоге он вынужден разочароваться. Книга, ставшая причиной гибели классической модели Библиотеки – считавшаяся утраченной вторая часть «Поэтики» Аристотеля, посвященная теме комедии и смеха. Эко в своем амплуа: книга о смехе, заточенная в страшном лабиринте, вырывается на свободу даже ценой своей гибели.

Философия и смех. Эти два понятия воплощают для Хорхе все опасности мира. Философия покушается на незыблемость и абсолютность имеющегося знания, претендуя на истолкование мира силами человеческого разума. А смех, тема «Поэтики» Аристотеля – самое страшное и недозволенное для Хорхе, потому что снимает все границы и запреты, позволяет непосвященным вторгаться в пределы библиотеки, похищая заветные сокровища. Смех, рассуждает Хорхе, дозволителен на карнавалах, где все выворачивается наизнанку и на время «простецы» могут вообразить себя мудрецами. «Смех становится низким занятием, отдушиной для простецов». Но с окончанием карнавала смех оборачивается преступлением. Потому что он претендует на изменение своей функции: «смех возводится на уровень искусства, смеху распахивается дверь в мир ученых, он становится предметом философии и вероломного богословия».

Вот что признается опасным! Вот что обливается ядом! Вот из-за чего чреда преступлений! Из-за книги Философа. И о чем? О комедии, о смехе. Еще до финального аккорда, раскрывающего тайную пружину преступлений, монахи постоянно обсуждают тему смеха. Молодые, рвущиеся в бой, ссылаются на ненайденную книгу Аристотеля, где он считает смех делом серьезным, открывающим пути к истине. Ему вторит Плиний Младший: «Когда же притом смеюсь, веселюсь, играю, я человек». Хорхе, еще не разоблаченный преступник, скрывающий во тьме лабиринта-книгохранилища книгу о смехе, всегда ожесточенно опровергает серьезность смеха, утверждая заносчиво и безапелляционно, что смех – это глупость: «Душа спокойна только тогда, когда созерцает истину и услаждается сотворенным добром, и над истиной не смеются… смех – источник сомнения». Вот и высказался Хорхе откровенно и без утайки. Смех подрывает прочные, незыблемые устои, вызывает сомнения в прежде безупречных истинах, раскачивает лодку познания.

Странный все-таки философский детектив у Эко! Преступления совершаются не ради присвоения наследства (Холмс и Пуаро распутывают именно такие истории). Причина, вызывающая столь ожесточенное противоборство – книга Философа. Причем, книга о Смехе и Сомнении. Причина эта – самая веская и превосходящая по важности все прочие мотивы преступлений, богатство, любовь, ревность, месть. Схватка не на жизнь, а на смерть разыгрывается между двумя мировоззрениями, двумя культурными эпохами. Классика (и модерн) не приемлют смеха в его функции ниспровергателя догм и подточенных молью традиций. Дионисические оргии, когда с цепи спускается самое необузданное сладострастие, или средневековый карнавал, когда на время дозволяется недозволенное, что снимает напряжение, вызревающее в недрах культуры, с этим можно согласиться. Но в теорию и философию вход смеху воспрещен. Невозмутимый лик классики – серьезность, солидность. «Мы не люди, мы – гири», – скажет позже Ниц-

ше. Все великие философы опасались, что солнце улыбки растопит лед их философских добродетелей. Гримаса смеха, сетовал Гоббс, искажает благородные, правильные черты. В изгнании смеха обнаруживается характер классической философии, претендующей на наукообразность и строгую доказательность. Именно поэтому книга философа Аристотеля о смехе оказалась утраченной. Ее спрятали, уничтожили, как опасную преступницу.

Вильгельм представляет другую эпоху. Смех должен выйти из подполья философии. Не зря ведь Ницше собирался отличать подлинных философов по умению смеяться – золотым смехом. Вильгельм не собирается превозносить одну противоположность вместо другой. Постмодернист не знает бинарных оппозиций. И серьезность, и смех – вот его позиция. Отвечать шуткой на серьезность и серьезностью – на шутку. «Граница между лекарством и ядом почти незаметна, греки и то, и другое называли pharmacon».

Каковы же две фигуры, воплощающие две эпохи и два миропонимания – Вильгельм и Хорхе? Кажется, что симпатии автора на стороне следователя. Во всяком случае, не он совершает преступления. Напротив, он разгадывает сложные хитросплетения ризомы-лабиринта, считывая знаки и улавливая следы-симулякры. Но чего он добивается? Несмотря на свою гордыню и самолюбие, искусность и безупречность дедукций, он так и не приостановил цепь преступлений. Напротив, убийства участились, в смертельную ловушку Хорхе после разговора с Вильгельмом попадает сам аббат, а разоблаченный и настигнутый преступник на глазах у правдолюбца-сыщика не только пережевывает страницы книги, в которой им же самим заложена сила тысячи скорпионов, но и поджигает библиотеку, как современный смертник-террорист. И все усилия побороть огонь оказываются тщетными. В обгоревшей рясе, с обожженным лицом, Вильгельм пытается залить бушующее пламя большой кастрюлей с водой. Адсона охватывает жалость при виде плачущего Вильгельма, аллегории человеческого бессилия. И ученик вспоминает историю, рассказанную Августином Блаженным. Как однажды увидел он на берегу мальчика, вычерпывающего море ложкой. На недоуменный вопрос старца мальчик ответил: то же самое делаешь ты, стараясь разгадать источники божественной премудрости…

Вильгельм не выдерживает экзамена на образцового детектива, не оправдывает ожиданий читателей. Думаю, это происходит потому, что он «не достраивает» пространство постмодерна. Он расколол, разбил единство классической истины: надо «вообразить любой возможный порядок и любой возможный беспорядок». Но он не нашел постмодернистских моделей единства – через дивергенцию серий, через напряжение различий. А без единства понимание и взаимопонимание недостижимы. Это чувствует еще до катастрофы «простец» Адсон, жадно стремящийся к Истине. Уклончивость Вильгельма, ниспровержение им истины с пьедестала настораживают молодого монаха. Может ли называться Учителем тот, кто не стремится к подлинной Истине, не способен познать Единое, теряясь в игре различий и сложном рисунке ризомы-лабиринта?

Хорхе – тоже не серийный убийца классических детективов. Он вдохновлен, как ему кажется, высокой идеей служения Истине. Знание требует не разыскания неизвестного, но охраны уже полученного. Его долг – защи-

щать Библиотеку от «преступников», которые посягают на ее сокровища. Он выполняет свой долг до конца, не жалея ни собственной жизни, ни самой Библиотеки. Уж лучше пусть Знание погибнет в бушующем пламени, чем выйдет на свободу! Слишком сильная любовь к истине ослепляет старца настолько, что все в его восприятии переворачивается: именно он – поборник и защитник разума, а Вильгельм и любострастные монахи – преступники.

Но разве может любовь к истине быть чрезмерной? Думаю, что Хорхе охвачен страстью к единому, не знающему различий, пожирающему их словно пламя. О таком всеобщем понятии Адорно, обличая классическую философию, писал, что оно ведет себя как диктатор на троне, не оставляя никаких возможностей для протеста и ассимилируя энергию единичного. Поэтому служение истине оборачивается для Хорхе цепью преступлений, поглощающих и его жизнь, и его истину. Не случайно Хорхе – слепец, хранящий в своей памяти бесчисленные произведения библиотеки. Слепая книжная ученость, толкающая к преступлениям.

Название романа шантажирует, провоцирует, интригует, перекликаясь с последней фразой текста, латинским изречением «Роза при имени прежнем – с нагими мы впредь именами». Читатели недоумевают – при чем тут роза, как толковать изречение? Автор не берется объяснять и интерпретировать. Это – не его задача. Он ждет от читателей неизвестных для него самого толкований романа. Доставляющих ему радость и удовлетворение. «Поэтическое качество я определяю как способность текста порождать различие прочтения, не исчерпываясь до дна». С позиций постмодернизма, нет окончательного, завершенного художественного (и философского) текста. Каждый раз он рождается заново, перетекая через замысел автора, продуцируя неожиданные смыслы в авторских прочтениях.

Впрочем, Эко слегка помогает разобраться в наименовании романа. Поединок Вильгельма и Хорхе завершен. Расследование лабиринта-ризомы обнаружило преступника. Но он никого не убивал. Жертвы – они же собственные убийцы. А может быть, убийца – сам Вильгельм? Ведь с его появлением преступления стали каждодневными, а он всегда являлся слишком поздно, к досаде читателя, инициируя следующую трагедию.

Библиотека, воплощение классической онтологии и понимания истины, сожжена. Таинственная книга, из-за которой свершилось столько преступлений, тоже осталась в пепелище. Столь ревностно охраняемые знания, воспроизводимые и поддерживаемые каторжным трудом монахов-переписчиков, погибают в несколько часов. Остались с нагими именами, без прежних фолиантов, Вильгельм и его спутник. И только роза сохранила и свой цвет, и свое имя. Роза как символ надежды? Эко ссылается на стихотворение испанской поэтессы:

Роза алая, зорькой ясной / Возвышаешься горделиво, / Багрецом и краскою красной / Истекают твои извивы, / Но хоть ты и дивно красива, / Все равно ты будешь несчастна.

Мне же вспоминается стихотворение французского поэта Пьера Ронсара о розе, которая посылала свои ароматы небу, озаряя все вокруг сиянием неземной красоты. И даже когда злая судьба настигла ее, и нежные лепестки увяли: «Живая или мертвая, ты все равно останешься розой».

Знание, заключенное, в темнице библиотеки Хорхе, погибло. Но «роза при имени прежнем…».

Эко не скрывал, что прототипом его Хорхе оказалось реальное лицо, его друг Хорхе Луис Борхес (который, разумеется, никого не убивал, разве что литературных противников в словесных поединках). Философия как детектив – эта идея была, по-видимому, воспринята Эко именно у Борхеса. Один из самых читаемых интеллектуалами второй половины XX в., непохожий ни на кого, не желающий вписываться в ряды поборников даже самых элитарных литературных направлений, Борхес в своих многочисленных эссе-новеллах вместил громадную «Вавилонскую Библиотеку» мировой культуры. Мифы, образы, символы, религии, философские концепты – вот действующие лица его текстов. В поэтической, художественной форме автор обсуждает самые философичные проблемы, втягивая во владения философии широкую публику, завороженную очарованием интеллектуализма. Борхес любит занимательность, интригу, детективные сюжеты с самыми неоднозначными концовками – загадками («Евангелие по Марку», «Сад расходящихся тропок»).[1]

Его излюбленные метафоры – Библиотека, Книга, Лабиринт – тоже были заимствованы и переосмыслены Эко. Тем удивительнее, что виновник всех преступлений в «Имени розы», роковой убийца, никого не убивающий, человек, спаливший дотла самое для него и для всей истории дорогое, не пожалевший и собственной жизни – Хорхе по своему внешнему виду, обстоятельствам жизни (энциклопедист, слепец, распорядитель Библиотеки) и даже по имени отсылает к своему прообразу, реальному Хорхе Луису Борхесу. Когда читатели засыпали Эко вопросами – почему у него так «совпадают» два Хорхе и почему Борхес у него такой плохой, Эко отвечал: «А я сам не знаю. Мне нужен был слепец для охраны библиотеки…, но библиотека плюс слепец, как ни крути, равняется Борхес». Эко и сам сначала не подозревал, что именно Хорхе станет в его романе убийцей. К такому решению его подтолкнула логика детектива. Думаю, что это – не очень убедительное оправдание. Видимо, сыграли роль личные мотивы: «долги надо выплачивать». Наверняка реальному Хорхе появление его литературного двойника – убийцы (а в 1980 году, когда роман увидел свет, Борхес находился в преклонном возрасте) было подобно удару кинжалом в самое сердце. Здесь уже Эко выступил в роли, которая могла бы породить новую детективную историю.

Важно не путать реального Хорхе и его вымышленного двойника. Прежде всего, потому, что Борхес никогда не был героем или антигероем детектива. Но самое главное, по своим мировоззренческим установкам Хорхе реальный и Хорхе из «Имени розы» расходятся весьма основательно. Трудно поэтому согласиться, что «по мнению Эко…, борхесовский лабиринт Вселенной – системен и структурен, выход из него предопределен самим фактом его существования».[2] Так понимаемый лабиринт Борхеса отождествляется с Библиотекой-лабиринтом Хорхе. «Пожар, уничтоживший библиотеку у Эко – это не столько воображаемая на знаковом уровне процедура

[1] См.: *Борхес Х.* Письмена бога. – М.: Республика, 1992.

[2] *Эко У.* Имя розы.

разрушения борхесовского лабиринта, сколько символ смены доминирующей парадигмы мироописания как итога интеллектуальной революции постмодерна».[1] Эко, согласно такой трактовке, противопоставляет устаревшему, «структурному» лабиринту Борхеса делезовскую метафору «лабиринта-ризомы». В романе так и происходит. Но реальный Борхес не согласится с подобным приговором. Напротив, он – союзник Эко, выразитель тех же постмодернистских идей. Его лабиринт – явно выраженная ризома, ветвящаяся не только в пространстве, но и во времени. Сошлемся на Делеза, который цитирует Борхеса в подтверждение правомочности постмодернистской «сериальной» литературы.[2]

В известной детективной новелле Борхеса лабиринт-ризома предстает как «сад расходящихся тропок». Герой новеллы, от лица которого ведется повествование, – агент германской разведки, работающий против англичан. Его цель – выведать, в каком английском городе базируется парк британской артиллерии. Задание выполнено, но передать сведения агент не успевает. Хладнокровный капитан Ричард Мэдден с лошадиным лицом вот-вот его настигнет. И агент принимает сверхординарное решение: спешит на пригородный поезд, чтобы добраться до известного английского синолога, имя которого совпадает с названием того города. Агент, и это весьма существенно для Борхеса – китаец, и он спешит к синологу со своим страшным замыслом.

Альбер – таково имя ученого – встречает гостя, приветствуя на его родном языке и радостно сообщая, что тайна прадеда агента, знатока древностей и толкователя канонических книг, разгадана. Прадед этот обещал создать Книгу и построить Лабиринт. Но после смерти никакого Лабиринта не было обнаружено, а Книга оказалось собранием бессвязных фрагментов: на одной странице героя убивают, на другой он снова жив. Но синолог догадался, что книга и есть Лабиринт, где, в отличие от общепринятых норм, герои не выбирают одну возможность, одно будущее, но принимают сразу все выборы, порождая множество вариантов будущего, которые, в свою очередь, ветвятся и множатся. Книга и есть Лабиринт-ризома, не только в пространстве, но и во времени. Ее автор «верил в бесчисленность временных рядов, в растущую, головокружительную сеть расходящихся, сходящихся и параллельных времен. И эта канва времен, которые сближаются, ветвятся, перекрашиваются, или век за веком так и не соприкасаются, заключает в себе все мыслимые возможности».

Ученый, разгадавший вековую тайну, вдохновлен своим открытием и неожиданной возможностью поведать о нем потомку прославленного человека. Гость упивается музыкой родной речи и рассказом о деяниях своего предка. Но это – только одна из расходящихся тропок сада. Ризома-лабиринт становится реальностью. Ведь предупреждал синолог: «Вы, например, явились ко мне, но в каком-то из возможных вариантов прошлого вы – мой враг, а в ином – друг» (эту фразу и цитирует Делез). «Вечно разветвляясь, время ведет к неисчислимым вариантам будущего. В одном из них я – ваш враг». При этих словах гость слышит шаги: то приближается неукротимый капитан. И

[1] *Эко У.* Имя розы. – С. 403.

[2] См. *Делез Ж.* Логика смысла.

ризома осуществляется. Когда ученый на минуту отворачивается, его настигает выстрел. Теперь из газетных сообщений об убийстве синолога в Берлине узнают название того города… Небольшая новелла Борхеса соответствует критериям постмодернистского детектива. Убийца и виновен, и не виновен. Он переместился на другую тропку сада, где синолог превратился в его врага.

Книга-лабиринт, книга-сад расходящихся тропок – конечно же, не классический лабиринт, не библиотека Хорхе из «Имени розы». Реальный Хорхе – не оппонент Вильгельма, а, скорее, его союзник. Понимание и взаимопонимание порождают «эхо культуры». «Эхо» реализуется, по Борхесу, переложениями, адаптациями, переводами, новыми трактовками – всем спектром возможных процедур оперирования с текстами, которые и обеспечивают динамику, выживаемость и преемственность самых равноудаленных и непохожих культур и цивилизаций».[1]

Итак, лабиринт-ризома, «эхо» культуры, цветущий сад, где перекрещиваются тропки множества диалогов, множества встреч и прощаний. Постмодерн? Да, но указывающий перстом не столько на стоиков, как то сделано в «Логике смысла» Делеза, сколько на более глубинные пласты культуры, на Восток. Борхес околдован магией восточной культуры и считает «Тысячу и одну ночь», принадлежащую миру ислама, одним из самых удивительных вкладов в мировую культуру. Эта книга – воплощенный Лабиринт, бесконечный и невероятный, воспроизводящий разветвленную ризому. Она уподобляется узору восточного ковра,

Где различает глаз / Бессвязный хаос контуров и красок, / Случайностей и умопомрачений, / Но ими правит затаенный лад.

«Тысяча и одна ночь» для Борхеса не только любимая на всю жизнь книга. Это книга, побудившая его к осознанию бесконечности и текучести культуры. «Сказать «тысяча и одна ночь» – значит, прибавить к бесконечности единицу… Идея бесконечности и книга «Тысяча и одна ночь» – это одно и то же». Бесконечность, о которой говорит Борхес – лабиринт-ризома, точнее, с позиций Востока, лабиринт-ковер, где сочетается несочетаемое и вероятным становится невероятное. К великому сожалению, ни Борхес, ни кто-либо другой не ввели нас пока в загадочный лабиринт «Тысячи и одной ночи». А Шахразада? – спросите вы. Но я имею в виду толкование, постмодернистское прочтение «условных знаков и охранных чисел» чудесной книги Востока. Постмодернизм не претендует на новаторство (это дело модерна). Своих предшественников, без тени надменности, отыскивает не только в Древней Греции (Делез), но и на мусульманском Востоке (Борхес).

Нынешняя популярность философской компаративистики – явное подтверждение постмодернистского посыла о ризоматичности исторического времени. Диалог современной и средневековой мусульманской культуры, арабской и китайской в различных временных срезах, русской и тюркской во всех исторических ипостасях и т. д. Диалоги протягиваются из настоящего в прошлое и наоборот, взывая к будущему и образуя «сетку» или «плато», то, что Делез и Гваттари называют ризомой, где каждая линия встречается с другой, открывая в своих контактах лакуны и умолчания, признавая раз-

[1] Постмодернизм. Энциклопедия. – С. 87.

ломы, срывы и возвраты, или «прерывистое дыхание» (Адорно). Но именно такая ризома позволяет состояться желаемой встрече эпох, культур, этносов, индивидов. Есть ли это выдумка постмодернистов, навязанная чужеродным культурным эпохам? Думаю, что ризома как тип коммуникации появилась вместе с рождением культур, и Востока, и Запада, поскольку предпосылкой бытия в культуре всегда была общительность и многовекторный, многослойный, разнонаправленный во времени и пространстве диалог, что и именуется новомодным словечком «ризома». Как знаменитый герой Мольера говорил прозой, не подозревая об этом, так и культуры коммуницировали в режиме ризомы и семантических кодов, не имея в своем распоряжении этих терминов и теорий. Пока глобализация и Интернет многократно не усилили процессуальность ризомы – взаимопонимания, вынудив ввести особую терминологию для осознания небывалого в культуре взрыва коммуникативности.

Такое толкование процесса взаимодействия культурных эпох позволяет обнаружить то, что прежде оставалось невидимым. И в самом деле, разве не ткут узор взаимовлияний культур представители всех эпох? Разве не звучит в их творениях эхо множества цивилизаций? Разве не создают они труды, где встречаются и расходятся тропки сада-лабиринта?

Человек-симулякр. Постмодернистские атаки Жана Бодрийяра

Один из самых популярных ныне философов – француз Жан Бодрийяр. Он проделал нелегкий путь от неомарксизма к постмодернизму, выступая в качестве радикального критика современности. Аргументативную силу его многочисленным публикациям придает принадлежность не только к философии, но и к психологии, социологии, культурологии, философии науки. Первая социологическая работа, написанная еще в марксистском ключе, но уже с интонациями постмодернизма – «Система вещей» (1968).

Речь в ней идет о том, что кажется совсем не научной темой: окружающие нас в повседневности вещи, такие обыденные, непроблематичные, прозаичные – к примеру, кофемолка, что в ней может найти взгляд социолога? Но не будем торопиться. Вещи, которыми мы пользуемся каждодневно, говорит Бодрийяр, становятся сегодня подвижными и мобильными. Их жизнь скоротечна. Они создаются, чтобы удовлетворить пока неведомую нам потребность и быстро уступают место другим, более проворным и изобретательным. Как их систематизировать, как приручить столь живой калейдоскоп?

Бордийяр занимается, собственно, не вещами, а людьми, их переживанием жизни, их психологическими состояниями, связанными общением с почти молниеносно обновляемой системой бытовых и технических предметов. «Система вещей» вышла в свет, когда еще не было мобильных телефонов и ноутбуков, но некие предчувствия надвигающейся революции в социальной инфраструктуре уже высказаны автором. «Нас интересуют не 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 фактов».[1]

[1] *Бодрийяр Ж.* Система вещей. «Рудомино» – М., 1999. Перевод и вступит. статья. С.Н. Зенкина. – С. 8–9.

Обстановка традиционного буржуазного дома воспроизводила идеологию буржуазной семьи, ее устойчивость и стойкость, ее патриархатный характер и систему межличностных отношений. У каждой вещи здесь четко определенная функция, и все вместе они образуют дорогую сердцу фигуру родного дома: супружеская кровать, старый, надутый буфет, желтый абажур над обеденным столом. Каждая вещь связана с множествами воспоминаний, семейных событий, каждая становится личностно значимой, так что расставание с ней воспринимается как невосполнимая утрата. Вещи словно оживают и признаются почти что членами семьи. «Подобным вещам – монументам (кроватям, буфетам, шифоньерам) и их взаимной соотнесенности соответствует стойкость традиционных семейных структур в весьма широких слоях современного общества».[1] Система вещей дублирует систему семьи, предполагая личностное к ним отношение: вещи становятся символами семейного благополучия, к ним привязываются, они присутствуют при всех событиях семейной жизни, создавая единство прошлого и настоящего.

И вот такой системе вещей приходит конец в современной ситуации, – констатирует автор. Почему это происходит? Изменяются взаимоотношения индивида с семьей, приходят в движение ее патриархатные структуры, появляется множество новых форм семейных отношений – соответственно, изменяется стиль домашней обстановки. Вещи перестают «присутствовать». Они складываются, раскладываются, конбинируются, встраиваются, то исчезают, то вновь появляются. Происходит деструктуирование пространства, что символизирует ослабление связей индивида с семьей. Нет уже привычного семейного комода, волнующего сердце буфета, такого красноречивого и вызывающего тысячу детских воспоминаний. В лучшем случае он безжалостно выставлен в кладовку, а скорее всего, продан неведомо кому за бесценок. С его исчезновением рвутся таинственные связи с прошлым.

Зато появляются серийные вещи. Такая «функциональная обстановка открыта, более свободна, лишена структурности, раздроблена на различные свои функции».[2] А главное, она лишена субъективной окрашенности, настроения, личностного эмоционального переживания. Так вещи, окружающие нас, рассказывают об истории человеческих отношений, о структуре семьи и изменении ее положения в обществе.

Наряду с серийными вещами, ныне бытийствуют интерьер-модели. Это демонстрируемые привилегированной частью общества типы домашней обстановки. Чтобы ею обладать и для остальной массы людей нет уже иерархических сословных преград, но только финансовые барьеры. То, что прежде в принципе было недоступно большинству в силу социальной иерархии – роскошные особняки, старинные здания с дорогостоящими картинами и статуэтками, теперь становится «моделью», к которой неудержимо стремится «серия», выпадающая на долю масс. Этот феномен Бодрийяр называет объединяющим всех «коллективным воображаемым», характерной чертой общества потребления.

Оппозиция модель-серия не является четкой структурой. Между ее членами происходит постоянная циркуляция. Тот, кто призван судьбой на-

[1] *Бодрийяр Ж.* Система вещей. «Рудомино». – М., 1999. Перевод и вступит. статья. С.Н. Зенкина. – С. 20.
[2] Там же. – С. 22.

слаждаться моделью, в то же время, не чувствует себя в безопасности, поскольку серия «догоняет», «схватывает» модель. А тот, кто удовлетворяется, якобы, серией, втайне стремится приблизиться к вожделенной модели. «Такая циркуляция, пронизывая собой все общество, возводя серию к модели и постоянно тиражируя модель в серию, в своей непрерывной динамике есть не что иное, как идеология нашего общества».[1]

Модель отличается от серии своей целостностью и бесконечным разнообразием нюансов, тогда как в серии предлагается ограниченное число вариаций одной и той же парадигмы. Кажется, что в обществе возникает возможность равного отношения к вещам. Каждый может прилагать усилия, чтобы приблизиться к модели, поднимаясь тем самым по социальной лестнице. Примечательно, что именно в сфере потребления устанавливается показатель восходящего движения ко все большему материальному изобилию. Но это – только иллюзия, фикция: модель оказывается заманчивой, но неуловимой абстракцией, а серия только по видимости приближается к ней, по сути же отличается техническим качеством, долговечностью. Так платье-модель может быть изысканным и стильным, но изготовленная по его образцу серия, использующая другой материал, цвет, фактуру, разочаровывает своей стандартностью, утратой изящества и вкуса. Но потребители, приговоренные к вечной погоне за моделью, вынуждены удовлетворяться серией, а модель достается сильным мира сего, подтверждая, что в нашем обществе «потребления» мы все более далеко отходим от равенства по отношению к вещам».

Бодрийяр утверждает, что в современном мире происходит переход к цивилизации пользователей. И те процессы, которые характерны для подобного типа цивилизации, он называет фундаментальными, формирующими новый тип этики. Постоянная безрезультатная погоня за моделью дополняется аналогичным движением, связанным с потреблением во времени: кредит. Если прежде буржуазная добродетель склоняла к отказу от кредита, то ныне полная расплата осуществляется только за модели, а серийные вещи, и без того ущербные, приобретаются, как правило, в кредит. Потребителю приходится как бы постоянно догонять вещи во времени: он пользуется ими, но они принадлежат ему только частично. От этого двойного напряжения – стремления к модели и желания поскорее расплатиться за серию – возникает чувство неуверенности, страха, ненадежности бытия. Бодрийяр называет выявленный феномен «опережающим потреблением». И это – не просто один из очередных незначительных факторов жизни, поскольку «вместе со способом существования и потребления бытовых вещей меняется и статус всей цивилизации».[2]

Повторяю, что в былые времена жизнь целых поколений протекала в окружении одних и тех же вещей. Они связывали людей, становились семейными реликвиями, передавались по наследству и были долговечнее своих собственников. Теперь же вещи не связывают семейные кланы. Жизнь вещей скоротечна. Человек вынужден оплачивать их в кредит и постоянно обновлять. Он соотносится через них уже не с семьей, а с общественными

[1] *Бодрийяр Ж.* Система вещей. – С. 151.

[2] Там же. – С. 173.

инстанциями (кредитная система, налоги, мода). Традиционная мораль, которая одобряла тезис «жить по средствам» уходит в прошлое. Сегодня человек принуждается к покупкам, «чтобы общество продолжало производить, а сам он мог работать дальше, дабы было чем платить за уже купленное».[1]

Оказывается, что кредит только по видимости освобождает от собственности, от необходимости откладывать и накапливать, чтобы полностью оплатить вещи. Кредит, утверждает Бодрийяр, новая стратегема морали и даже политики, социальная мифология, призванная оторвать индивида от его последнего прибежища – уютного мира домашних вещей, вторгнуться в него и придать ему характер социальности. «Домашний быт получает прямую нагрузку: в нем появляется социальное измерение, но только не во благо, а во зло».[2] Это приоткрывает истину современного общества, где вещи предназначены вовсе не для того, чтобы ими владели и пользовались, но лишь для того, чтобы их производили и покупали.

И еще один феномен анализирует Бодрийяр, обнаруживая его неожиданные качества: реклама. К чему она предназначена? Информировать, внушать, формировать потребительский спрос? Разумеется, и то, и другое, и третье, и еще многое другое. Но не стоит преувеличивать подобную власть рекламы. Ей противостоят отталкивание, избегание, отвращение потенциальных потребителей, которых с таких рвением и изобретательностью реклама старается «поймать на удочку». Дискурс рекламы, убеждает Бодрийяр, предназначен, скорее, к другой цели: тайно интегрировать, успокаивать, демонстрировать, что кто-то заботится о ваших желаниях, хочет вам угодить, – какая-то неведомая сила, создающая образы вещей и их психологическую окраску. Бодрийяр называет это «эффектом деда Мороза»: подрастающие дети вряд ли продолжают верить в волшебную сказку, но предпочитают не прекращать игру, чтобы сохранить воспоминание о родительной заботе и ласке.

Реклама поэтому не столько формирует тип потребления. Скорее, потребляют ее саму, охватывающую всех и каждого заботой, пусть и мнимой, но несущей утешение и способствующей интеграции ее потребителей. Реклама – единственный товар, который не продается. «Игра рекламы оказывается тонко связанной с архаическим ритуалом дара и подарка, а также с ситуацией ребенка, пассивно получающего родительские благодеяния. «Цель состоит в том, чтобы коммерческие отношения превратить в личностные».[3] Реклама, это, по сути – легенда, коллективное воображаемое, представляющая то, чем владеет или может владеть общество в целом, то, что обеспечивает чувство причастности, интегрированности. Кроме того, реклама демонстрирует товары, которыми индивиды и владеют, и не владеют. Товары – за пределами досягаемости, они привлекают и одновременно отталкивают. Они превращаются в знаки, чье означающее остается за пределами наших возможностей. Бодрийяр еще не употребляет постмодернистского термина «симулякр», но его анализ, который опирается на семиологию Ро-

[1] *Бодрийяр Ж.* Система вещей. – С. 174.

[2] Там же. – С. 176.

[3] Там же. – С. 185.

лана Барта, приближает к постмодернистскому тезису об исчезновении реальности и переселении из «глубины» на «поверхность».

«Нам – нужна музыка поверхности», – скажет чуть позже Лиотар, а сам Бодрийяр станет одним из самых популярных постмодернистских авторов, проделав, как я уже отметила, знаменательный путь от марксизма к постмодернизму. Почему же именно он завоевывает сегодня такую популярность? Возможно, потому, что рассматривает феноменологию обыденной жизни, все, к чему мы привыкли и не привыкли, оказываясь в виртуальном мире: реклама, мода, телевидение, кино и т. д.

В своей первой работе французский социолог, исследуя потребительский тип цивилизации, делает далеко идущие выводы. Он различает, прежде всего, удовлетворение потребностей и потребление. Первое было свойственно всем предыдущим историческим эпохам. Люди всегда строили и покупали дома, одевались, ели и т. д. Но только в нынешнюю эпоху они стали потреблять. Это означает, что сословные, имущественные и прочие различия вытесняются своеобразным социальным «кодом стэндинга», т. е. способностью приобретать вещи, приближенные к моделям, избегающие серийности («марка») и с необходимостью обновлять их в определенные сроки, придерживаясь общепринятого ритма, независимо от того, утратили они свои качества или нет. В Штатах, говорит Бодрийяр, подобная жизненная практика становится нормой для большинства, Европа же только к тому стремится. Для американцев вещи имеют заданный срок службы, и он определяется не изношенностью, исчерпанностью вещи, а кодом и ритмом «стэндинга»: машина и холодильник «живут» около года, телевизор – три года и т. д. «Этот новейший цикл и необходимость ему подчиняться образуют сегодня подлинную мораль американского гражданина»[1], что не отрицает глубинных эффектов подавления и иерархии, маскируемых на поверхности «кодом стэндинга».

Удовлетворение потребностей отличается от потребления также тем, что первое не может быть бесконечным, тогда как потребление безгранично. Это объясняется тем, что оно связано с появлением товаров-знаков (реклама) и с формированием их идеального дискурса. Потребление – не изобилие товаров, роскошный особняк, который мы покупаем, престижная марка машины, которую мы приобретаем. Потребление – «виртуальная целостность всех вещей и сообщений, составляющих отныне более или менее связный дискурс».[2]

Понимаемое таким образом потребление создает новый тип отношения индивидов к социальному целому, новую этику и даже идеологию. Люди извлекаются из своего последнего убежища – жилища с его привычными, «присутствующими» вещами. Их быт теперь напрямую связан с социумом – через систему кредита и рекламы. Потребление в этом смысле выходит за рамки удовлетворения потребностей и приобретает функции морально-политической интеграции. Без всякого насилия и принуждения «потребитель интериоризует социальную инстанцию и ее нормы в самом жесте потребления». Подобный феномен и свидетельствует о появлении

[1] *Бодрийяр Ж.* Система вещей. – С. 198.

[2] Там же. – С. 213.

нового типа цивилизации, считает Бодрийяр. Человек потребления исповедует философию самоосуществления через вещи и благодаря вещам, и реальным, и, в большей части, превращенным в знаки.

«Стратегия желания» получает оправдание благодаря изощренным и искусным приемам пиара: «Одна из фундаментальных (!) проблем нашего процветания – санкционировать и оправдывать в глазах людей пользование благами, доказать им, что делать из своей жизни удовольствие – нравственно, а не безнравственно. Разрешить потребителю свободно пользоваться жизнью, оправдать его право окружать себя вещами, обогащающими его быт и доставляющими ему удовольствие…» – цитирует Бодрийяр одного из поборников нового гедонизма, директора американского Института исследования мотиваций.

Но что же реально происходит с человеком? Подобно тому, как рекламный знак отсылает к отсутствию вещи, так и вещь отсылает к отсутствию человеческих отношений. За неимением других ценностей, индивид удовлетворяется «персонализированной» вещью. Поэтому «наибольшим спросом пользуется ныне не сырье и не машина, а личность», – цитирует Бодрийяр одного из американских социологов, Рисмена, обозначая ситуацию многозначительным термином «личность в беде». Человек, конечно, свободен в своем потреблении и должен испытывать наслаждение в пользовании вещами, но это – только иллюзия, видимость свободы, поскольку кредит и реклама исподволь организуют всю деятельность потребления, оставляя на долю индивида «коллективное воображаемое», фантом, легенду (понятно, что речь идет о западном мире: США, Европа).

Более того, каждый акт покупки, как утверждает Бодрийяр словами Пьера Мартино («Мотивация и реклама»), есть взаимодействие между личностями. Но какими? Человеческой личностью и личностью… товара. «Вся идеально-потребительская философия основывается на подмене человеческих отношений, живых и конфликтных, «персонализированным» отношением к вещам».[1]

Бодрийяр предпочитает нелинейный текст, как минимум, двумерный. Почти на каждой странице – объемистые ссылки, где приводятся не только интересные примеры, реплики, суждения, но и зачастую ключевые идеи самого автора. Так, в одной из сносок оказывается следующий важнейший тезис: «Под прикрытием системы одаривания (реклама – *Г.С.*) явно усиливаются все властные структуры – планирование, централизация, бюрократия; партии, государства и их органы упрочивают свое господство под прикрытием образа матери (помните, реклама как забота обо всех и логика деда Мороза – *Г.С.*?) делающего все менее и менее возможным реальный протест».

Эти строки Бодрийяр писал, как мы знаем, в 1968 году, будучи преподавателем социологии в Нантерском университете. И что же? Опровержение прозвучало незамедлительно: именно его университет стал инициатором движения «новых левых», выступающих, прежде всего, против общества потребления. Тот же протест прозвучал и в других европейских странах – в Германии «новые левые» провозгласили своими теоретическими прародителями Теодора Адорно с его книгой «Негативная диалектика» и Герберта

[1] *Бодрийяр Ж.* Система вещей. – С. 202.

Маркуза с его трудом «Разум и революция». Силы протеста, воля личности оказались несломленными «деятельностью» потребления.

1968 год маркирует переход с позиций неклассического дискурса к постнеклассической парадигме, эпохе глобализации и постмодерна. Но анализ Бодрийяром «общества потребления» и исследование Адорно «тотальных связей ослепления» не утратили своей актуальности и в этих условиях. Глобализация в ее форме вестернизации непомерно усилила поляризацию стран на богатые и бедные. На одном полюсе оказались те, чью жизнь анализировал Бодрийяр в книге «Система вещей», на другом – миллионы людей, проживающих, может быть, на два евро в день, обреченных на голод и вымирание за пределами интернет-реальности и «универсального кода стэндинга».

Исследование Бодрийяра актуально и в казахстанском контексте, поскольку демонстрирует тип общества, к которому мы упорно стремимся, хотя на словах заверяем в приоритетности духовно-нравственных ценностей. Но что тогда означают все эти элитные «Эпл-тауны», напичканные «умной техникой», частные университеты, громоздкие для алматинских улиц, застревающие в бесчисленных пробках «джипы», любезно зазывающие состоятельную публику развлекательные центры, выселенные за город, но не сдающие позиций казино? Все эти магазины с «новыми коллекциями», где дюжие охранники холодным взглядом выдворяют «случайного» человека, которого они «вычисляют» мгновенно и безошибочно? А платья-модели по бешеным (для рядового казахстанца) ценам? Или привилегированный «венский бал», где новая буржуазия выставляет напоказ умопомрачительные туалеты, состязаясь в их престижности и ценах? Это, безусловно, общество потребления. Если еще учесть, что на другом полюсе – дольщики, потерявшие всякую надежду на справедливость, и попавшиеся на посулы кредитования казахстанцы, живущие в рассрочку. А все вместе охвачены дискурсом рекламы, исправно выполняющей все те функции, о которых повествует Бодрийяр.

И даже социологические исследования по темам «Толерантность» и «Взаимопонимание» не очень-то утешают. Можно было бы, перефразируя Канта («Как возможна метафизика?») вопросить: «Как возможно взаимопонимание между толстосумом-миллионером (каковых у нас 5%) и остальным населением, учитывая, что средний класс, опора и надежда общества, еще только формируется, а большинство людей – либо госслужащие (в том числе, и мы, ученые!), либо «самозанятые», а, попросту говоря, безработные. Для них «общество потребления» не является ни реальностью, ни даже мечтой. Императив «выжить» и удовлетворить свои самые насущные потребности: квартира, образование, медицинская помощь, – вот что составляет их жизненный мир. И если Европа уже «догнала» Штаты по универсальному «коду стэндинга», то нам, казахстанцам, еще предстоит этот путь. Вопрос в том, как его избежать? Как добиться благополучия, но не ценой утраты личностного начала?

Бодрийяр создает образ, одновременно привлекательный и отталкивающий. Хотим ли мы жить в таком обществе потребления? Безусловно да, в том смысле, чтобы все граждане могли пользоваться благами цивилизации. Безусловно, нет, в том смысле, что мы не желаем вытеснять человеческие отношения – отношениями к «персонализированным вещам». Мы хотим

быть не только компетентными, успешными, конкурентоспособными. Мы хотим, прежде всего, оставаться людьми. Уметь любить, заботиться о других, радоваться жизни, ценить дружбу, верность и благородство – все, что делает человека по-настоящему счастливым. Как нам этого добиться?

Но вернемся к концепту Бодрийяра. Пожалуй, никто из постмодернистов, кроме него, не решился вторгнуться в самую труднопроходимую научную сферу – политическая экономия, труды Маркса. Как изменились марксистские категории «базис», «диалектика производительных сил и производственных отношений» с торжеством идеологии «симулякров» с ее совершенно другим нравом и способом жизни? Бодрийяр знаком с марксизмом не понаслышке. Он профессионально, уверенно и компетентно распоряжается почти сакральным политэкономическим материалом. И вводит в него структурную лингвистику Фердинанда де Соссюра, психоанализ Зигмунда Фрейда и современные версии генетики.

Структурная лингвистика, подчеркивает Бодрийяр, задолго до процессов глобализации и постмодерна установила странный и поразительный факт: в традиционной связке означаемое – означающее происходит неожиданный разрыв. Означающее освобождается от «крепостной зависимости» и пускается в свободное плавание, встречаясь с такими же «вольноотпущенниками» и вступая с ними в игровые отношения. Позже такие означающие получили наименование «симулякр» – один из основных терминов постмодернизма, выражающий отщепление от референта, реальности, глубины, истины, смысла и переход к бытию на «поверхности» отделенной от реальности множеством посредников-симулякров («следы следов»). Бодрийяр использует метод Соссюра, чтобы разобраться с самым сложным для него вопросом: политическая экономия, труд и капитал. «Поскольку именно вокруг экономики уже два столетия (во всяком случае, начиная с Маркса) завязывался узел исторического детерменизма, то именно здесь особенно важно прежде всего выяснить результаты вторжения кода».[1] Когда? О чем идет речь?

Философ не торопится разъяснять, «раскладывать по полочкам». Постмодернистский текст читается на пределе, между пониманием и непониманием, восхищением и возмущением. Пожалуй, здесь может помочь совет Теодора Адорно по поводу того, как читать «темные» пассажи Гегеля, чтобы каким-то образом вникнуть в их смысл: надо выбрать определенный темп чтения и тогда текст не распадается, как в киносъемке, на отдельные кадры, а воспринимается целостно, в единстве смысла. Бодрийяр как будто не возражает. Он – ученый, социолог, писатель, поэт, публицист в одном лице. И не очень-то заботится о понимающем читателе, поступая, как и его итальянский собрат Умберто Эко: без всяких скидок, воспитать своего читателя, заставить его пройти через все недоступные «рубежи», сделать своим, захватить, пленить.

Политэкономия – не совсем популярный сюжет, да еще в союзе со структурой лингвистикой и генетикой. Но если вводятся темы сексуальности, моды, несчастного случая, инициации, символического обмена и совсем не обсуждаемая, замалчиваемая ныне тема смерти, Бодрийяр начинает завораживать. Как будто ничего не понятно, а оторваться от текста невозможно.

[1] *Бодрийяр Ж.* Символический обмен и смерть, 2006.

Прежде всего, три порядка симулякров. У Жиля Делеза этих порядков мы не найдем. А Бодрийяр утверждает, что уже с эпохи Возрождения и вплоть до промышленной революции симулякры выражали суть происходящих исторических перемен. В средневековье, где все было строго ранжированным, каждое сословие имело свои знаковые отличия, и, поскольку о переходе и скачках не могло быть и речи, симулякрам в том мире не было места. Но как только строгая иерархия была разрушена и возникла возможность перехода с одного социального уровня на другой, появились дерзкие заносчивые симулякры: представить в некоторой форме то, чем ты не являешься, оторваться от своего референта, своей реальности. Отсюда – «лепные ангелы» барокко или, по выражению постмодерниста, «лепнина». Это – «торжество демократии всевозможных искусственных знаков, апофеоз театра и моды, в котором выражается способность нового класса к любым свершениям, поскольку ему удалось сломать систему исключительного владения знаками».[1] Иными словами, это – «подделка» с присущим ей естественным законом ценности (стоимости?).

Второй порядок симулякров начинается с промышленной революции и эпохи производства: серийность, т. е. возможность двух или нескольких идентичных объектов. Здесь действует хорошо (или не очень?) известный нам стихийный закон стоимости и все те диалектические фигуры, которые с таким пристрастием проанализировал Маркс: производительные силы и капитал, потребительная и меновая стоимость и т. д.

Самое интересное, утверждает постмодернист, начинается с третьего порядка симулякров. Это – наша действительность эпохи глобализации и постмодерна. Наступает конец производства, на смену рыночному закону стоимости приходит «структурный закон ценности» или код. Бодрийяр вводит еще термин воспроизводство, не в марксистском смысле, а для того, чтобы обозначить характерные особенности постпроизводства. И что это значит? Вот тут и призывается на помощь структурная лингвистика. Дело в том, что в современном мире политэкономии тоже происходит отщепление означающих от означаемых. И диалектика с ее противоположностями оказывается здесь бессильной: бесконечные встречи «бездомных» означающих, их комбинаторика, игра, скольжение по поверхности, т. е. конец линейности, детерминизму, однозначности, вступление в полосу неопределенности, индетерминированности, обратимости. Каждое слово в названном ряду несет важную смысловую нагрузку, особенно обратимость, о чем подробнее скажем ниже. Что это – хаос? Отнюдь. Нет детерминации, но есть код. Загадочный и до конца не проясненный Бодрийяром термин.

Потрясающий, удивительный факт: философ описывает состояние постмодерновой экономики по аналогии с нелинейным констелятивным мышлением Теодора Адорно, где свергается декартовский императив однозначного, одноколейного хода мысли и допускаются «бреши», «разрывы», «люки», «возвраты», образующие затейливый узор восточного ковра или архитектуры ислама. Можно вспомнить также сериальное, музыкальное, калейдоскопическое мышление Павла Флоренского. Но никто, кроме Бодрийяра, если

[1] *Бодрийяр Ж.* Символический обмен и смерть. – С. 116.

я не ошибаюсь, не проводил еще прямых аналогий между объемным нелинейным мышлением и «базисом», «политической экономией». Вообще, непонятно, о чем идет речь, к чему эти рискованные, неоправданные аналогии?

Но разгоряченному читателю стоит все же успокоиться. Производству, как оно описано в «Капитале» Маркса, действительно приходит сегодня (если уже не пришел) конец. Бодрийяр отмечает границу – май 1968, студенческие волнения, вызванные стремлением перейти от «производства» к третьему порядку симулякров, о чем «новые левые», конечно, не подозревали. Послушаем-ка Бодрийяра. Он констатирует, что страхи Маркса были не напрасными, когда он предсказывал, с большой долей опасения, что в будущем для капитала решающую роль будет играть не присвоенная прибавочная стоимость, а прямая эксплуатация накопленного «основного капитала», в котором воплотится научный и технический разум всего человечества. «Он хорошо видел, что капитал стремится сократить или даже вовсе ликвидировать роль рабочей силы, заменив ее гигантской силой омертвленного труда».[1] И тогда капитал приобретет сказочную силу. Эта эпоха, увы (или не увы?) наступила.

«Чары индустриально-технической машинерии происходят оттого, что это – мертвый труд, который следит за трудом живым и постепенно пожирает его».[2] Он, этот мертвый труд, распоряжается и капиталом, и трудом. Поскольку базовая категория Маркса «прибавочная стоимость» утрачивает свой смысл, можно говорить, вполне в духе Соссюра, что между трудом и зарплатой, производством и потреблением возникают те же отношения, что между означаемым и означающим: зарплата становится симулякром, отрываясь от своего референта, труда, потребление взаимообменивается с производством, так что о «базисе», референте можно говорить лишь условно. Такими же симулякрами становятся деньги, приобретая спекулятивный характер. Отныне нет больше «фабрики», как строго ограниченного места труда. «Труд распыляется, проникая во все поры общества и повседневного быта. Перестают существовать не только рабочая сила, но и пространство – время труда».[3] Эти тезисы не будут звучать столь загадочно-вызывающе, если мы вспомним, сколько людей сегодня уже трудятся в режиме интернет-пространства и интернет-времени!

Наиболее откровенно «вольнодумство» означающих, решительно порывающих со своими означаемыми, проявляется в известном всем феномене моды. Ее нельзя понимать как нечто поверхностное, несущественное. Она вовлекает и захватывает не только одежду, тело, быт, но и политику, мораль, культуру. «Ускорение чистой дифференциальной игры означающих выступает в ней феерически ярко – феерическое головокружение от утраты всякой референции».[4] И особенно это касается так называемой высокой моды, вызывающей у многих недоумение и даже возмущение: платье за несколько миллионов долларов, подлинная, недосягаемая для серии модель; всего несколько тысяч заказов у кутюрье-авантюристов. В режиме производства

[1] *Бодрийяр Ж.* Символический обмен и смерть. – С. 96.

[2] Там же. – С. 171.

[3] Там же. – С. 70.

[4] Там же. – С. 169.

это кажется бесполезным, нефункциональным. Но с концом производства и экспансией симулякров становится ясным, что высокая мода – вызов стереотипам полезности, прорыв к игровой социальности, овеянной очарованием бесполезности.

Постмодерновая экономика, упраздняющая марксову диалектику, руководствуется иным принципом – код. Термин, как я уже сказала, загадочный, до конца не проясненный Бодрийяром (как, впрочем, и все остальные позиции, остающиеся на уровне гипотез и предположений). Код в отличие от детерминированности индетерминирован, но содержит в себе целую программу. Философ сравнивает его то с кодом информационным (да-нет, вопрос-ответ, как во всех тестах и анкетах), то с кодом генетическим, ДНК, что звучит более таинственно и привлекательно – ведь и ДНК еще полностью не расшифрована! Постмодернист подчеркивает, что существует знаменательная связь политической экономии не только со структурной лингвистикой, но и с генетикой. «Генетический код должен рассматриваться как наиболее фундаментальная из всех семиотических сетей, то есть как прототип всех сигнальных систем, применяемых животными, включая человека».[1]

Гипотеза о ДНК, уверен Бодрийяр, верна и неустранима, поэтому имеет смысл говорить о метафизике кода. «В ходе бесконечного самовоспроизводства система ликвидирует свой миф о первоначале и все те референциальные ценности, которые она сама же выработала по мере своего развития (нет больше никакой реальности и референции, с которой ее можно было бы сопоставлять) – и также свой миф о конце»[2] (никогда не начиная, эстетик никогда и не заканчивает – вот в чем его мудрость, – вспоминается кьеркегоровский соблазнитель).

Но каково же место человека в такой социальной онтологии, где правит неразгаданный генетический код? Не превращается ли сам индивид в симулякра, разлученного с реальностью, со своим означаемым? Бодрийяр делает предварительный вывод, что из родового существа (générigue) индивид превращается в человека генетического (génetique). Игра слов во французском позволяет высказать шокирующую истину: социальная онтология подчиняется отныне самовластному генетическому коду, что неизбежно приводит к смене самого типа человека. Возможно, постмодернист в чем-то прав, возможно, генетика в союзе со структурной лингвистикой уже диктует правила игры не только политической экономии, но и всей социальной онтологии.

Но самое неожиданное еще впереди. Хотя третий порядок симулякров, отменяющий производство и регулируемый кодом, подразумевает комбинаторику, игровые эффекты, симуляцию, подстановки, а, главное – обратимость (например, производства и потребления) его, этот третий порядок, невозможно сравнивать с символическим обменом, главная характеристика которого – именно обратимость, взаимное одаривание, прежде всего, жизни и смерти. И Бодрийяр делает рывок в первобытные общества (хотя и оговаривает, что не стоит называть их ни первобытными, ни обществами, поскольку там не было еще социальности в нашем понимании). Но что значит

[1] *Бодрийяр Ж.* Символический обмен и смерть. – С. 128.

[2] Там же. – С. 130.

обратимость жизни и смерти? Что за очередной парадокс? Действительно, для нашего общества, соглашается Бодрийяр, где смерть десоциализирована и понимается как финальный индивидуально-биологический акт, не может быть речи об обратимости жизни и смерти.

Эволюция западной культуры неизменно двигалась в русле дискриминации: безумных, детей, женщин, этнических меньшинств, но, главное, мертвых. Они для этой культуры перестают существовать, их вытесняют, сначала в гетто (кладбище), а потом и просто развеивают в дым. Но «раз нет больше кладбища, значит, его функцию выполняют все современные города в целом – это мертвые города и города смерти».[1] То, что пишет Бодрийяр, вызывает леденящий ужас – не тот ли экзистенциальный страх (Angst, по Хайдеггеру), который вдруг охватывает человека и погружает его в ничто? Но у Бодрийяра нет и нотки поэтизации запретной для западной мысли темы (как бунтовали марксисты, уличая Хайдеггера в онтологизации смерти!). Французский социолог сообщает почти будничные, всем известные факты: живые и мертвые в нашей жизни разделены демаркационной чертой. Нет никакой обратимости жизни и смерти. Жизнь понимается как расходование отпущенных сил, а старость – третий мир, доживание, дотягивание, тягостное и бессмысленное, с утратой свойственных старцам прежних эпох социального статуса и престижа мудрости.

Обратимость жизни и смерти возможна, согласно Бодрийяру, только тогда, когда она является социальным отношением и осуществляется в символическом обмене. Центральный акт такого обмена – инициация в древних обществах: юноши там проходят тяжелые испытания, «умирают», встречаясь со смертью, чтобы вновь родиться, но уже социальными существами, приобретая, помимо биологических родителей, – «культурных», которые их наставляют и поучают. Происходит символический обмен жизни и смерти, и посвященным удается избежать оппозиции рождения и смерти, поскольку, умирая, они рождаются вновь. «Символическое – это не понятие, не инстанция, не категория и не «структура», но акт обмена и социальное отношение, приводящее к концу реального, разрешающее в себе реальное, а заодно – и оппозиции реального и воображаемого».[2]

Симпатии Бодрийяра явно на стороне символического обмена, где жизнь и смерть взаимообратимы. Третий порядок симулякров с их бесконечными подстановками и двусмысленными играми не имеет отношения к символическому. Вот почему так тоскливо, так жутко в современном мире генетическому индивиду, час за часом приближающемуся к своему биологическому концу. В смерти он одинок. Разве что семья, да и она не всегда будет с ним рядом, тогда как у «первобытных» смерть – социальный акт всей группы, акт символического обмена. Другого ответа от Бодрийяра по поводу обратимости жизни и смерти ожидать трудно. В постмодерновой социальности, лишенной глубины, истины, смысла, Бога, индивид превращается просто в «шину», которую однажды прокалывают, и она «испускает дух». Безрадостное существование, приближающее к бессмысленному концу.

---

[1] *Бодрийяр Ж.* Символический обмен и смерть. – С. 20.

[2] Там же. – С. 243.

Но почему же у «первобытных» ситуация была иной? – спросим мы вместо Бодрийяра. Не потому ли, что у них не был утрачен смысл и предельно означаемое, не потому ли, что они имели дело с символическим обменом, а не с игрой симулякров? И в сегодняшней жизни все не так безнадежно, как рисуется «атеистическому гуру всего англоязычного мира», «истинному талисману» постмодернистской вселенной. Симулякры симулякрами: в этой терминологии описываются реальные процессы глобализации и информационного общества. Но есть и другие, не менее реальные процессы – возросшая тяга к подлинным ценностям человеческой жизни, к Богу, добру, милосердию, спасению души.

Человек становится насекомым, которое родственники безжалостно выметают веником, как у Кафки в «Превращении», только тогда, когда утрачена Вера, великая связь с духовным истоком, освобождающая от гнетущего страха и смертельного одиночества. В противном случае – а это концепт Бодрийяра – остается только надежда на «естественную смерть», стремление индивида продлить бессмысленное существование, отягощая и себя, и окружающих. Такова судьба генетического человека, попавшего в ловушку логики симулякров. «Моим предметом является… общество, теряющее трансцендентность, где исчезает социальность и само понятие социальности».[1] Но общество вне трансценденции, вне социальности – действительно, мертвое общество, где нет места живым, где нет Веры, любви, сострадания, надежды. Нет Бога, а значит, и человека.

В постмодернистский дискурс Бодрийяр вводит фрейдистские мотивы сексуальности, претендуя на авторское прочтение Фрейда. Его ключевое слово – соблазн, так названа и соответствующая книга.[2] Фрейдовская модель сексуальности, говорит Бодрийяр, ориентирована, конечно, на мужскую сексуальность: Эдипов комплекс, комплекс кастрации, либидо как энергетический поток – все это подразумевает сброс сексуального напряжения, в форме ли самого сексуального акта или посредством сублимации, удовлетворения в других видах деятельности, возможно, в художественном творчестве или в спорте. Фрейд полагал, что все великие художественные творения – сублимация неудовлетворенного сексуального желания.

Но структуру мужской сексуальности, рассуждает Бодрийяр, по сути строго ранжированную и даже рациональную (сексуальная рациональность) всегда сопровождало нечто иное, неуловимое, коварное, реальное и в то же время воображаемое, вторгающееся в сферу знаков и символов: соблазн или, скорее, обольщение. И это обольщение, конечно же, исходит от женщины. Власть сексуальности неоспорима. Она подчиняет даже тех, кто мнит себя свободным и независимым. Но обольщение превышает все порывы сексуальности. «Соблазн представляет собой господство над символической вселенной, тогда как власть сексуальности – всего лишь господство над реальной».[3] Суверенность соблазна несоизмерима с обладанием политической или сексуальной властью. Соблазн лишен структуры, он а-логичен,

[1] Baudrillard jean L'ullusion de la tin. – Talill, 1922. – P. 166.

[2] *Жан Бодрийяр*. Соблазн (пер. с фр. Ал. Гараджи). – М.: AD MARGINEM, 2000.

[3] Там же. – С. 36.

неуправляем, непостижим, загадочен. И он не предполагает завершения и удовлетворения, где он, напротив, гибнет.

Сегодня же соблазну дается бой. То, в чем именно высказывается истина женщины, отвергается феминистками. То, что составляет ее особую привлекательность, ее ускользание от ригоризма реальности, ее высказывание в игре, где она часто напоминает цветную, порхающую бабочку, все это признается ее слабостью, недоразумением истории, призванной исправить свои роковые ошибки. Но такая «слабость» как раз и составляет силу женского, которое «никогда, в известном смысле, даже не подступалось к истине, оставляя за собой абсолютное господство над царством видимостей»[1], опрокидывая тем самым все системы смысла и власти.

Именно в женском, в соблазне, Бодрийяр усматривает откровенную насмешку над строгим мужским дискурсом, логически обоснованным и сопровождаемым структурой рациональной сексуальности. Но приходят странные времена, когда женщина устами феминисток готова отказаться от своего явного преимущества, от своей власти в пользу мужского порядка. Феминистки, оскорбленные приговором Фрейда – «анатомия – это судьба» – не смогли избавиться, однако, от этой ненавистной им формулировки. Единственное их отличие – увлеченные рассуждения о децентрированной эрогенности. И всегда речь у них идет лишь о теле. Что это, если не та же анатомия, хотя и эрогенно децентрированная? – вопрошает Бодрийяр. А где же истинно женское – соблазн, ведь только он способен противостоять анатомии как судьбе. «Вот где единственная подлинная ставка в этой игре: стратегия видимостей против силы бытия и реальности».[2] Ведь сила женского – в его неразрешимости и неопределенности.

Бодрийяр откровенно иронизирует над феминистскими «баснями» о фаллократии и патриархатном господстве. Скорее, следует предположить обратное: на самом деле в истории всегда втайне господствовала женщина. И тогда надо будет говорить не о ее «зависти к пенису» (Фрейд), а о зависти мужчин к ее плодородию, против чего они и сооружали все свои мужские укрепления – политические, экономические, социальные, стараясь умалить ее очевидное преимущество. Но эта парадоксальная гипотеза Бодрийяра, на мой взгляд, – только зеркальное отражение феминистской точки зрения, поскольку тоже не избавляется от анатомической детерминации.

В картине многовекового отчуждения женщины и ее современного освобождения, особенно с изобретением пилюль и других контрацептивов, Бодрийяр усматривает проявление… сексизма и оскорбительного сострадания. Происходит «раскрутка женского как автономного пола (равные права, равное наслаждение), женского как стоимости – ценой женского как принципа неопределенности».[3] Отныне женщина не уклоняется, она идет до конца, как и мужчина. Ее тайна раскрывается, она становится до неприличия прозрачной, непристойной, следуя правилам игры мужской, сексуальной рациональности и упуская то, что придавало ей извечную, манящую иронию женственности – обольщение.

---

[1] *Жан Бодрийяр*. – С. 36.

[2] Там же. – С. 39.

[3] Там же. – С. 54–55.

В порнографии, утверждает Бодрийяр, представлено исключительно женское. Это – «нулевая степень» сексуальности, освобожденная от игры случая, всегда выражающая полную степень готовности. Это – не мужская сексуальность, подтвержденная неожиданным случайностям бессилия, но сексуальность расплывчатая, рассеянная, «завораживающее зияние», исторический реванш женщины после долгих столетий фригидности. Порнография «привносит дополнительное измерение в пространство пола, делает его реальней реального – поэтому соблазн здесь отсутствует».[1] «Все это слишком правдиво, слишком близко, чтобы быть правдой». Нет уже перспективного пространства, дистанции, сцены, условия воображения, игры, соблазна, тайны.

В символических обществах нелепостью было бы разыскивать отдельно экономику, политику, сексуальность. Соблазн там идет впереди сексуальности, она может его лишь завершать или вовсе не появляться. У нас же сексуальность вытеснила соблазн, уподобившись экономическому круговороту капитала: либидональная экономика. Как капитал не должен ни на минуту останавливаться, чтобы не потерять драгоценное время, так и наша сексуальность должна быть пущена в обращение, чтобы приносить как можно больше наслаждения. «Наш центр тяжести действительно сместился к либидональной экономике, которая оставляет место лишь натурализации желания (а соблазн – это пустая потеря времени!), обреченного либо на влечение, либо на машинное функционирование».[2] Но подобная сексуальность – всего лишь симулякр, копия копии, бесконечно удаленная от оригинала-соблазна.

Символическое пространство, наличие дистанции создают сцену, где разыгрывает свои игры воображение, куда прокрадывается соблазн, окутывая реальность дымкой неопределенности, непредсказуемости, загадочности. Но когда дистанция упраздняется, когда пространство сплющивается в поверхность, соблазн изгоняется, все становится плоским, скучным, слишком близким, слишком реальным, чтобы быть реальным. Такая гиперреальность – место проживания уже не символов и даже не знаков, но, скорее, – симулякров. И сексуальность, утрачивая измерения глубины, тайны, становится симулякром, курсируя по поверхности и стремясь только к акту наслаждения, без всякого искушения и соблазна.

Думаю, что соблазн у Бодрийяра означает не столько сексуальную стратегию, сколько особый характер культуры, ее способность к игре, воображению, символической деятельности. И вопрос о нынешнем превосходстве логики пола и производства над ритуальной логикой вызова и соблазна еще не решен окончательно. Соблазн подстерегает повсюду, и культура не в состоянии окончательно избавиться от его чар, от музыки провокации и обольщения. Даже в прямой сексуальный дискурс просачиваются неустранимые интонации совращения, поэзии, лукавства и желания; «не бывает никакой нулевой ступени, объективной референции, но всегда только новые ставки».[3] Так что же, исчезновение соблазна – только видимость?

---

[1] *Жан Бодрийяр*. Соблазн. – С. 28.

[2] Там же. – С. 39.

[3] *Жан Бодрийяр*. – С. 93.

Соблазн сильнее сексуальности, не устает повторять Бодрийяр. Он не сводим к сексуальному дискурсу. Скорее, наоборот, сексуальность – только одно из его проявлений «Это вовсе не внутренний процесс сексуальности, до чего его обычно низводят. Это круговой, обратимой процесс вызова, взлетающих ставок и смерти».[1] Соблазн – колдовство, музыка жизни, фантазия и бесчисленные модуляции, нюансы восприятия, нечто неуловимое, ускользающее от дисциплинарного порядка производства и либидональной экономики, подчиненных строгому требованию безостановочного движения. По сути, соблазн – то, что делает жизнь жизнью, избавляя ее от унылого однообразия и пошлости производства и сексуальности. К этому последнему ряду терминов добавляется еще один довольно-таки известный термин – истина. Ее глубокомыслие и серьезность встраивают ее в ряд производства и сексуальности, тогда как соблазн соотносится с видимостью, легкостью и странным мерцанием.

В своем постмодернистском порыве Бодрийяр восстает против дискурса, нацеленного на извлечение смысла истолкованием, т. е. против Истины, против Бога. Он противопоставляет этому дискурсу соблазн образов, игру видимостей, эффекты обольщения. Фрейд, говорит он, вытеснил соблазн и перешел к стратегии истолкования, что и предопределило провал психоанализа. И даже Лакан, у которого «обольщение буквально захлестывает психоанализ», в своем рискованном предприятии вовсе не спасает учение Фрейда, а, скорее, свидетельствует о его неизбежной смерти. И Бодрийяр делает смелое предположение: «может статься, что вообще в этом приоритетном поиске скрытого смысла таится глубокое заблуждение».[2]

Но не есть ли такое предположение, искореняющее «генеральную линию смысла» – тоже своеобразное обольщение? Соблазн, к которому прибегает уже сам Бодрийяр. Трудно всерьез и надолго принять его идею об исчезновении Смысла, Истины, Бога. Впрочем, это – не только его идея, но и вызовы, брошенные человечеству великими умами, начиная с Ницше. Но полноте. Великие великими, и они описывают (констатируют) реальные изменения в человеческом бытии, в нашем отношении к самим себе, к другим, к Богу. Но разве не проступает в нашей жизни все более явственно и неукротимо другая тенденция: вопреки натиску симулякров (а может, не вопреки, а благодаря?), наслаждаясь игрой, искрящимся переливом видимостей, познать Истину и Смысл, а значит, Бога, без которого мы, люди – лишь жалкие симулякры, не ведающие, ради чего все это бесконечное кружение, произвольность встреч и расставаний?

И потом, не совсем понятно, почему Истина и Смысл вписываются Бодрийяром в разряд «производства и сексуальности?» Только потому, что они отказываются от «пламени обольщения?». Но эффекты обольщения, игра, светомузыка, дыхание жизни, ароматы цветов, лукавство и волшебство – разве все это отменяет острый, пронзительный взгляд «вглубь», к Истине и Смыслу, без чего наше порхание и все «соблазны» окажутся плутовством и откровенным обманом? Бодрийяра настолько увлекает тема соблазна, что он готов пожертвовать самым неизбывным и неустранимым для каждого

[1] Там же. – С. 99.

[2] Там же. – С. 106.

человека. Он иронизирует: католические папы, -де, знали в глубине души, что Бога нет, и в этом таилась их сила. Аналогично: Бодрийяр знает в глубине души, что Бог есть, и в этом его очарование.

Попробую сделать «раскрутку» его аргументации. Традиционный дискурс, обращаясь к глубинным истокам и толкованию, был, как он сам считает, не лишен видимости, соблазна, неуловимой прелести, исчезающей и вновь проступающей. А современное «сплющивание», удаление дистанции, сцены привело к слишком близкому расстоянию, когда реальность становится «гипер», и на поверхности курсируют неутомимые симулякры. Нет глубины, нет Смысла и, можно сделать вывод, именно потому нет видимости, соблазна.

Остаются симулякры, но это не феномены Гуссерля, которые в своем явлении вобрали смысл, не позволяя ему прятаться в глубине. Такие феномены, по утверждению Гуссерля, можно созерцать в чистом трансцендентальном поле сознания, куда путь ведет через феноменологическую редукцию, отвлечения от поверхностного, «служебного» слоя сознания. Так созерцает чистые сущности Бог, не нуждаясь в научных конструкциях. Для него «законы мира начертаны на небе», которое он сам и создал.

Симулякры Бодрийяра, напротив, лишены смысла и истины. Они кружатся в обратимых, немыслимых танцах, а ради чего, такой вопрос тут попросту излишен. Значит, утрата Смысла, Истины, сделаем выводы из рассуждений Бодрийяра, не столь ему приятные – влечет за собой прощание с милым его сердцу соблазном, игрой видимостей (о чем он так сожалеет). А ведь он намеревался сделать противоположный ход, избавляясь от дискурса Смысла. Или все же он не посягает на Истину, но хочет, чтобы она оставалась скромной, прикрывая себя завесой видимости? Ведь не случайно он цитирует Ницше: «Мы не верим тому, что истина остается истиной, когда снимают с нее покров». Как бы там ни было, Истина у него сопрягается с мужским, с производством и сексуальностью, а видимость и соблазн – с женским. Но, может быть, не следует разводить так решительно эти полюса, в своем единстве составляющие человеческую сущность?

Бодрийяр и сам соблазняет, оставаясь потаенным, до конца не разгаданным. Когда знаки утрачивают смысл, именно тогда, настаивает он, возникает неожиданный, головокружительный соблазн. Как в истории с мальчиком, которому фея (недобрая) пообещала исполнение всех желаний, если он не будет думать о рыжем лисьем хвосте. Это отсутствие смысла заманивает мальчика, он не может избавиться от наваждения, и неизбежно идет навстречу гибели. Или как во встрече двух взглядов: сладкая нега, с которой не сравнится никакое плотское желание – «дуэль чувственная, сладострастная и в то же время бесплотная». В тайне завязывается соблазн. Он всегда обратим. Соблазнять может только тот, кто сам соблазнен. «И как нет в обольщении активной и пассивной стороны, так же нет субъекта и объекта, внутреннего и внешнего…» (обольщают знаки, оторванные от своего означающего – симулякры?). Попытка вытеснить соблазн, утверждает Бодрийяр, не удалась. Желание – преходяще, соблазн бессмертен. Он есть демонстрация самой неукротимой и непобедимой силы. Пусть женщина была обездолена в истории – у нее не было прав, своего тела, желания. Но у нее был соблазн, и поэтому втайне господствовала именно она.

А, впрочем, зачем привязывать соблазн только к женскому? – резонно вопрошает Бодрийяр. Ведь и мужчине может быть свойственна женская тактика обольщения: бесконечное плетение кружев из приманок, притягиваний и отталкиваний. Этим вопросом Бодрийяр еще раз подтверждает, что усматривает в соблазне не внутреннюю ткань сексуальности, но образ такой культуры, где дозволены игра, двусмысленность, маскарад, неуловимость, неопределенность.

Соблазн, конечно, проникает в современность, но не его пламя, а его остывший пепел. Звезды и кинодивы – вот кумиры, соблазняющее сегодня отсутствием смысла, красоты, своего собственного присутствия, которое маскируется искусным макияжем. Богатство соблазна в древних мифологиях заменяется ныне его убогим подобием, но служит все же противовесом производства и политических событий. «Это единственная великая констелляция соблазна, которую оказалась способной воспроизвести современность».[1]

Так что же все-таки соблазняет? Отсутствие смысла? Разрыв с означающим? Новая семиология? Но это и есть симулякр: намеки, недомовки, скольжение, ирония, обратимость, неуловимость. Тогда откуда вытесняется соблазн? Из дискурса производства, чистой сексуальности. Если это так, то глубина, истина, толкование лишены соблазна, игры видимостей. Зато на поверхности, где все слишком близко, симулякры плетут свои бесконечные сети. И опять не сходится. Как же отсутствие дистанции, сцены, пространства воображения, где единственно и может царствовать соблазн? Не раскрутить нам тугих узлов, не выбраться из лабиринта бодрийяровского соблазна.

А как неожиданно раскрывает он скрытые мотивы кьеркегоровского соблазнителя! Оказывается, не девушка, нежная и доверчивая Корделия стала его жертвой. О, нет! Именно она воплощает своей невинностью и девичьей прелестью соблазн, а Йоханес, напротив, только исполняет заданную ею роль, не в силах отклониться от указанной траектории. Сама Корделия тоже становится жертвой соблазна, который она воплощает, и неизбежно идет к гибели. Такова цена соблазна – смерть. Соблазна, который утверждает трансцендентную эстетику вопреки имманентной этике удовольствия. Лакановское «Женщина не существует» Бодрийяр объясняет просто: есть только девушка и мужчина, способный ее погубить.

Улавливая неуловимое, Бодрийяр прибегает к различным маневрам. Первое – выделить соблазн из ряда: производство, сексуальность, истина, истолкование. Соблазн, настаивает он, – иного рода-племени. Он самодостаточен, суверенен, всемогущ. Сексуальность может вплестись в его игру-вызов, но она совсем не обязательна, а чаще всего – даже нежелательна. Соблазн не знает насыщения. Он ведется без устали, включая предел, даже если это смерть. И Бодрийяр рассказывает в подтверждение сказанного сюжет фильма «Коллекционер», в котором соблазн опутывает, околдовывает героя, а сексуальность вызывает у него только каскад отрицательных эмоций. Сюжет не так уж прост. Герой фильма не может добиться ответного чувства у любимой. Он, коллекционер бабочек (запомни, читатель, это его увлечение окажется знаменательным!) похищает ее, поселяет в загородном

[1] *Жан Бодрийяр.* – С. 171.

особняке, проявляет к ней всю свою нежность и заботу, угождает, льстит, иронизирует, намекает, словом, делает все возможное, чтобы соблазнить. И его пленница постепенно втягивается в искусно расставленные сети. Она готова сделать последний шаг. Но герой приходит в негодование: соблазн возымел действие, теперь девушка для него не существует! Более того, он начинает издеваться над ней, обнажает, делает порноснимки и, в конце концов, доводит до болезни и смерти. Соблазн простирается над сексуальностью, осмеивая ее слишком откровенное желание «на нулевом уровне» игры. А соблазн, эта жесткая дуэль, может завершиться только смертью.

Кроме сопоставления соблазна с сексуальностью, у Бодрийяра есть и другая уловка, чтобы выманить его тайну. Сексуальность, производство, истина – это ряд терминов из дискурса, эквивалентного обмена. Но есть еще символический обмен, когда обмениваются, не думая об эквивалентах. Так, «дикарь» отдает слиток золота за разноцветные, стеклянные бусы и получает взамен то, что недоступно цивилизованному европейцу – радость и улыбку при взгляде на искусственный блеск стекляшек. И в соблазне нет эквивалентов. Эта игра – в модальности символического обмена. Имеется в виду нечто большее, нежели равноценный обмен. И как раз «этот перехлест, не вписывающийся в эквивалентность причин и следствий, и есть, собственно, эффект соблазна».[1]

Игра – соблазн, считает постмодернист, может получить политические, социальные характеристики, как описывается в новелле Борхеса «Лотерея в Вавилоне». В небольшом провинциальном городке невинная игра-лотерея втянула постепенно всех жителей. И случилось нечто, превратившее простоватую затею в точку отсчета, ось всех социальных событий, жизненных судеб, роковых поворотов привычных обстоятельств. Было введено маленькое новшество: выявлять не только счастливчиков, но и неудачников, вынужденных платить большие штрафы. И лотерея-игра стала тем великим соблазном, которому подчинилось все социальное. Во многих реальных обществах происходит нечто подобное, говорит Бодрийяр, когда лотереи, игры, пари заставляют людей ставить на кон все, что у них есть, включая даже жизнь.

И, наконец, постмодернист слегка приоткрывает вуаль своего соблазна: соблазняет ли вселенная симулякров – вопрос, который мы тщетно пытались разрешить, путаясь в сетях его рассуждений и сгорая в пламени его соблазна. Какая-то подсказка дается все-же как милость. Где место «прописки» соблазна? Можно понять, что в прошлом, в ритуальных обществах, ведь ритуальность как способ организации жизни ставится автором много выше, чем наша привычная, плоская будничная социальность. А, может быть, в пространстве истины, где соблазн играет видимостями? Или, наконец, в тотальной симуляции, где все события переносятся на поверхность? Соблазн – всюду, отвечает Бодрийяр. Он вездесущ и неуловим. Но он меняет свои формы согласно трем выделенным режимам симулякров: дуальное отношение игры и ритуала; полярное отношение или противоречие, управляющее вселенной социальности и смысла; наконец, дигитальное отношение, поверхность симулякров. И соблазн, соответственно, имеет три фазы (неуместным кажется заключать такого отчаянного беглеца в кандалы

[1] *Жан Бодрийяр.* – С. 249.

периодов и фаз). И все же: первая фаза, ритуально-дуальная, вторая – эстетическая (кьеркегоровский обольститель), третью автор называет политической – исчезновение оригинала соблазна, полное его распыление. Эту форму Бодрийяр именует не игрой, а игровым, и соблазн здесь не горячий, а холодный, рассеянный, как игра в шахматы с компьютером или просмотр чемпионата мира по футболу по телевизору.

Здесь же он раскрывает смысл термина «дигитальный». Смысл этот просто устрашающий. Речь идет об исчезновении человеческого тела (вслед за исчезновением Бога, человека, философии…). Клонирование – отказ от дарованной человеку способности появляться на свет с помощью Отца и Матери. Отныне появляется реальная возможность отказа от пола, от Отца и Матери, и размножения человека черенкованием, как простой герани. Оказывается, каждая клетка человеческого тела содержит в себе всю информацию, является самодостаточной, поэтому исчезает надобность в целостности (теле). Каждый может получить бесчисленное число своих двойников, двигаясь от тождественности к тождественности, минуя другого. «Отец и мать исчезли, уступив место матрице, именуемой кодом. Матрица взамен матери». Двойники порождаются матрицей генетического кода, вне сексуальности и пола, и они не знают смерти. Их соблазн – соблазн Нарцисса, любующегося своим отражением в зеркале водной глади (или он ловит там лик своей умершей сестры-близняшки, в которую был влюблен?).

Стадия зеркала теперь парадируется в отношениях дигитальности, где двойники поддразнивают друг друга, словно надсмехаясь над полом и сексуальностью. Они приняли судьбу простейших, растительных организмов, и их соблазн уже далек от пламенной игры страстей. «Клонирование… есть предельная стадия симуляции тела (убегание от оригинала, копия копии – *Г.С.*), на которой индивид, сведенный к своей абстрактной генетической формуле, обречен на серийную демультипликацию».[1] И Бодрийяр приводит аналогию с произведением искусства, ссылаясь на труды Вальтера Беньямина. Немецкий культуролог писал, что оригинальное произведение окутано загадочной аурой, а при его технической серийной воспроизводимости оно неизбежно утрачивает эту ауру, всю прелесть эстетической формы. Для сравнения – Джоконда – оригинал, соблазняющая своей многообещающей улыбкой, и Джоконда – симулякр, бледное, беспомощное подобие. Так и с клонированием. Оригинал – человек, полный жизненных сил и его окутывает таинственная аура. А в результате симуляции его тела появляются двойники, полностью лишенные такой ауры.

Бодрийяр, стало быть, соблазняет читателя, но и сам заворожен, пленен соблазном. Сколько эпитетов, определений, синонимов приводит он, чтобы уловить неуловимое! Не производство – судьба человека, не анатомия, не политика. Соблазн – вот его судьба, – почти пророчески изрекает постмодернист. Это похоже на манию, на заклятие. Отвергается психоанализ с его бинарной оппозицией «сознательное-бессознательное», осмеивается Делез с его сериями (почему бы не заменить их броуновским движением?). Возможность спасения усматривается в соблазне.

[1] *Жан Бодрийяр.* – С. 254.

Конечно, можно признать Бодрийяра «критиком социальной системы технотронного капитализма» (Е. Петровская). Но этого мало. Он протестует против тех форм жизни, в которых человек лишен игры, фантазии, пространства воображения, струящегося соблазна: вырваться из унылого однообразия повседневности, форм производства, ощутить вдруг зов неведомого, сладостно-тревожного, влекущего иллюзиями, намеками, недомолвками, странными, неисполнимыми обещаниями. Человек, включенный в социальные сети, настигаемый своим клоном, теряющий Мать и Отца, балансирующий в зиянии Интернета, все еще грезит о соблазне, не о холодном соблазне симулякров, но о том пламени, страсти, призыве, что могли бы вновь сделать его живым.

Это – только один из возможных вариантов прочтения книги Бодрийяра. Вспоминаются слова другого философского мастера, Теодора Адорно: философия, если она еще чего-то стоит, должна все свои вопросы решать из единого пункта, возможности избавления. Все остальное – дело техники, конструкций, концепций, системы… Что можно сказать о «Соблазне», имея в виду эти слова Адорно? Конечно, Бодрийяр жаждет избавления – от однолинейного, необратимого, жесткого строя производства и сексуальности. Конечно, он взывает к другому способу жизни, где царил бы неукротимый, всепобеждающий соблазн. И можно согласиться с ним, что это придало бы жизни недостающие ей сегодня очарование и пленительность.

Но не слишком ли большие надежды возлагаются на соблазн? Не выступает ли он панацеей от всех наших бед и угроз? Скорее, это мираж, мечта о глотке прохладной, чистой воды посреди горячей, прожженной солнцем пустыни.

Не соблазн – наша судьба, вынуждены мы возразить (а так бы не хотелось!) Бодрийяру (как-никак мэтр мировой философии, а мы тут со своими возражениями. И все же). Не соблазн – судьба, повторяю, а, скорее, спасительное нахождение в себе духовного источника, присутствия того, кто послал нас сюда и к кому мы все возвратимся, оставив и производство, и сексуальность, и соблазн, и все наши тщетные попытки обмануть самих себя и провозгласить «смерть Бога». А в глубине души… И в этом – наша сила и надежда.

Тему соблазна Бодрийяр продолжает в книге «Забыть Фуко».[1] Критика не в чести у постмодернистов, они предпочитают называть себя изобретателями концептов. Но она все же просачивается, неустранимая и востребованная. В форме насмешки, иронии, каверзного вопроса. В книге с многозначительным названием «Забыть Фуко» Бодрийяр сообщает, что трилогия «знание – власть – сексуальность», генеалогий которой был занят Фуко, осталась в прошлом, не вошла в современность, где постановка этих вопросов в корне изменилась. Власть, и пока неизвестно, каким образом, распылилась настолько, что можно говорить даже об ее исчезновении. Сексуальность, напротив, так вздулась и так перенасытила реальность, что перешла в свою противоположность: аннигилировала.

Фуко еще не знал тотального механизма симуляции, он остался в классической эпохе, канувшей в Лету, будучи ее «последним динозавром». Се-

[1] *Жан Бодрийяр*. Забыть Фуко. – Санкт-Петербург: Владимир Даль, 2000 (перевод Д. Калугина).

годня «секс регрессирует и исчезает в качестве устойчивого референта в гиперреальности «освобожденной» сексуальности».[1] И Бодрийяр приводит слова Барта о Японии: «Сексуальность там существует в сексе и больше нигде. В Соединенных Штатах сексуальность существует повсюду, кроме секса». Вот вам парадокс нынешнего века: секс оказался вне секса: «…Сексуальное освобождение, порнография и т. д. – все это свидетельствует, что мы присутствием при агонии сексуального разума».[2]

Неожиданно для себя Бодрийяр находит удивительное сходство между «динозавром классики» Фуко и философами постмодернистской волны, своими, можно сказать, коллегами – Лиотаром и Делезом, тем самым сталкивая их с постмодернистского пьедестала: что, по сути, останется у Фуко, если упразднить его анахронизмы? Замена теории власти как негативной и трансцендентной концептом позитивной и имманентной власти. То же самое проделывают Лиотар и Делез с сексуальностью: не запрет, не вытеснение, а диспозитив (любимое их словечко), свободное растекание интенсивных потоков. Происходит превращение этих теорий, ликует Бодрийяр, прямо-таки в близнецов.

На самом деле, стоит вспомнить о противопоставлении производства и соблазна, – возвращается философ к своему любимому сюжету, о котором с такой одержимостью повествует в бестселлере «Соблазн». Наша эпоха движется под знаком производства, требующего безостановочного приращения капитала. То же происходит с сексуальностью. Если в других культурах самоценным признавался соблазн, чувственность, ритуал, а сам любовный акт был даром, то в нашем социальном (а не ритуальном!) сообществе соблазн утратил свою ценность. Надо всюду набирать скорость, и потому желание и тело – тот же капитал, который должен обращаться как можно интенсивней: ликвидность, текучесть, завершаемая актом удовлетворения и вновь пускаемая в оборот: «У тебя есть тело. Им надо наслаждаться». «Это принуждение к ликвидности, к перетеканию, к ускоренному обращению психического, сексуального и телесного – точная копия того, что определяет рыночную стоимость».[3] Пока сексуальность была подавленной (якобы подавленной), она что-то собой представляла. На как только джина выпустили из бутылки, «освободили», она утратила свою мифологию, тайну, обаяние.

То же можно сказать о власти. «Когда столько говорят о власти, это означает, что ее больше нет». Тезису Фуко о власти-операторе, функциональной и необратимой, Бодрийяр противопоставляет мысль об обратимости власти. В ее дискурсе всегда присутствует момент сопротивления, как и в процессе производства, иначе она бы нас уже погребла под собой. Власть по своей сути, вопреки Фуко, обратима. Совращение (в другом, более удачном, на мой взгляд, варианте перевода соблазн или обольщение) – сильнее сексуальности, производства, власти. Этот рефрен уже звучал в книге Бодрийяра «Соблазн». Совращение, говорит он, имеет дело не с реальностью, а с миром воображения, игры знаков и видимостей, не опасающегося смерти.

---

[1] *Жан Бодрийяр*. Забыть Фуко. – Санкт-Петербург: Владимир Даль, 2000 (перевод Д. Калугина). – С. 37.

[2] Там же. – С. 44.

[3] Там же. – С. 52.

Поэтому он, соблазн, избегает падения в реальность, поэтому он так притягателен.

Воплощением проекта постмодерна Бодрийяр считает Америку, воссоздавая ее образ в одноименной книге, написанной в новом жанре: путевые заметки, дневник с глубинной философской рефлексией (опровергая тем самым еще и еще раз классические формы философского письма).[1] Это – не просто путевые записки. Не описание туристических красот и достопримечательностей. Не туризм пресыщенного богатством искателя острых ощущений.

Здесь, в Америке, мчась сквозь знойную пустыню на умопомрачительной скорости, схватывая исчезающие лица, события, города, французский философ проникает в тайну Америки скорее и удачливее, чем тысячи социологов с их надуманным инструментарием сомнительного толка и скучными анкетами, с заведомо известными ответами. Или вторжение в пугающую вертикальность Нью-Йорка. Живые, наэлектризованные улицы, где нет никакой возможности разделить с кем-то его жизнь, принять чей-то взгляд, отозваться, стать способом разгрузки чужих реакций. Разноликая разноголосая улица, где есть все, и даже сумасшедшие бродят свободно и беспрепятственно. Люди не смотрят друг на друга. Кто-то готовит себе завтрак на капоте машины, чтобы закусить в кричащем одиночестве посреди шумной, говорливой улицы. Движение машин подчиняется не только установленным правилам, но некоей коллективной конвенции, выполняемой всеми добровольно и безотказно. Люди «никак не связаны между собой. Их объединяет разве что внутренняя напряженность, порождаемая их скученностью. Магическое ощущение смежности и притяжения во имя искусственной централизованности».[2]

И снова – через пустыню, на немыслимой скорости. Фантасмагория пейзажа, где земля словно вывернута наизнанку, где лунный свет заливает таинственные каньоны, а путешественники, приостановив авто, «загорают» под сиянием луны. Эти немыслимые, бесконечные пространства напоминают о конце света, о конце культуры, поскольку природа буквально вопиет, являя результаты насильственного человеческого вмешательства.

Америка привлекает, будоражит, восхищает. Над ней простираются величественные, плывущие в бескрайних далях облака, тогда как в Европе облака нависают над тесной, перенаселенной территорией. Все европейские ценности здесь материализованы: богатство, слава, свобода. Америка – будущее Европы, осуществленная утопия. Так говорит Бодрийяр. Но … «это страна без надежды», несмотря на магию пустынь и феерию городов. Бодрийяр, повторяю, не турист. Он – социолог, философ, и более того – писатель, поэт. Это, конечно, постмодернистское письмо, презревшее академические, пуританские правила и смело, намеренно подчеркнуто связывающее различные жанры и стили. Но есть то, что прежде всего и по преимуществу занимает нашего путешественника: парадокс Америки. Она, конечно же, первобытная страна, но, в то же время, именно потому – страна постмодерна с отсутствием мании аутентичности (читай, идентичности), децентризацией, снятием би-

[1] *Жан Бодрийяр*. Америка. – Санкт-Петербург: Владимир Даль, 2000 (перевод Д. Калугина). – С. 52.
[2] Там же. – С. 82.

нарных оппозиций и тотальной симуляцией всего и вся, воплощенная страна симулякров. Вот почему она демонстрирует Европе ее будущее, социальность и индивидуальность в их постмодернистском соотношении.

Вызовом для читательского уха звучат слова: «Соединенные Штаты со своим пространством, со своей чрезвычайной технологической изощренностью и простодушием, включая и те пространства, которые они открывают для симуляции – единственно реально существующее первобытное общество».[1] Странно и загадочно. Почему же первобытное? Да потому, что у страны нет прошлого, нет истории, нет исторического сознания. «Понятие истории как трансцендентности социального и политического разума, как диалектически противоречивого понимания общества не принадлежит американцам – точно так же, как и современность, понимаемая как изначальный разрыв с некоей подлинной историей, никогда не станет нашей».[2] Америка – без глубины, смысла, истины. Она – вся на поверхности («Нам нужна музыка поверхности» – Лиотар мог бы услышать ее именно в Америке!). Поэтому здесь нет тоски по мифической аутентичности, мы бы сказали, идентичности.

В то время, как глобализация вынуждает народы, имеющие историческую память и культурные традиции, противостоять натиску стандартизации, чтобы удержать, сохранить свою культурную идентичность, Америка, будучи на поверхности, не озабочена сохранением «корней», у нее нет проблем с идентификацией. И Бодрийяр делает рискованный, на наш взгляд, сомнительный вывод: «Будущее могущество окажется в руках народов без корней, без аутентичности: народов, которые сумеют извлечь из этого все, что возможно».[3] Вполне постмодернистская «логика», отрицающая культурное наследие, многообразие, многоразличие и опровергающая излюбленный постмодернистский тезис о преимуществе различия. Сохранение культурной идентичности, что бы ни говорил нам мэтр, в эпоху глобализации – вопрос жизни и смерти: выбраться на «поверхность» с ее устрашающими космическими пейзажами или сохранить глубину, смысл, истину, культуру?

А вот другое качество постмодернисткого социального ландшафта со знаком плюс сегодня, в эпоху глобализации, становится в Америке реальностью политической и культурной жизни: децентрализация, сначала – миграция, а потом – исчезновение центра. Постмодернисты изобрели и счастливо используют множество терминов для описания подобной ситуации: начиная с констелляции Адорно (движения звезд вокруг мерцающего, подвижного центра) до ризомы Делеза и Гваттари (растение типа ландышевых, имеющее не единый корень, а разветвленное корневище), деконструкция и рассеяние Деррида (наподобие распыления мужского семени). «В сфере политики от первоначальной децентрации навсегда останется федерализм, отсутствие центра, а на уровне культуры и нравов – децентрализация, эксцентричность (вспомним Ницше: этим людям не понять меня, потому что я всегда вне своего центра, всегда экс-центричен!), характерная, в отличие

[1] *Жан Бодрийяр*. Америка. – Санкт-Петербург: Владимир Даль, 2000 (перевод Д. Калугина). – С. 74.
[2] Там же. – С. 155.
[3] Там же. – С. 150.

от Европы, для всего нового Света».[1] Нет этноса, претендующего на особую, доминирующую позицию, поскольку «американцы с самого начала представляли собой культуру, соединившую все национальные и расовые особенности, соперничество и разнородность».[2] Это создает особую энергетику, где нет ни единства, ни множества, но только дух соперничества, и это формирует особую социальную среду. Здесь хотелось бы осторожно, деликатно прервать нашего путешественника. А как же истребление индейцев, сегрегация негров? Об этом говорится где-то вскользь, как бы невзначай. Видимо, автор исходит уже из сложившейся картины, результата изгнания в резервации коренных жителей и долгих лет дискриминации негров. Что бы сказал об Америке и ее принципе децентрализации Бодрийяр сегодня, когда президентом страны стал Барак Обама?

Внутренняя децентрализация, – продолжает философ – становится законом современного мира, где уже нет центра, и сама Америка утрачивает былые притязания на центр мира. Как прозорливо описывает Бодрийяр нынешнюю ситуацию, хотя пишет свою книгу в теперь уже далеком 1968! «Сегодня оргия закончилась. США, как и весь мир, оказались перед лицом такого мирового порядка, в котором отсутствует напряжение. Это немощь могущества».[3] Америка, сама децентрализуясь, предчувствует децентрализацию грядущего, где она уже не будет доминировать, нависать над миром. Философ оказывается почти пророком! Сегодняшняя геополитическая структура воспроизводит ускользание, утрату центра. Америка прощается с ролью супердержавы. Прощается ли? Но что-то очень существенное происходит все-таки на карте мира. Европейское содружество, Россия, Китай, Индия, Африка, Центральная Азия – центр везде и повсюду, периферия утрачивает свой смысл… Правы постмодернистские адепты, тут их упрекнуть (а хотелось бы, не отставать же от моды!) не в чем.

И еще характерная черта постмодернистской первобытной Америки: снятие бинарных оппозиций, что откровеннее всего прослеживается в отношении полов. После освобождения сексуальности она, похоже, растворяется, становится вялой и аморфной. Отношение полов? Да все дело в том, что их различия стираются, возникает нечто среднее, не мужское и не женское. Все ищут не идентичность пола, а свой gender, свою социально-культурную оформленность. Пол и gender могут явно не совпадать; будучи биологически мужчиной, человек психологически ощущает себя женщиной. И наоборот. Полное смешение, смена пола, транссексуальность, сексуальные меньшинства. «Именно при таких обстоятельствах и вырастают новые идолы, которые приняли вызов неопределенности и которые играют на смешении видов. Бой Джордж, Майкл Джексон, Дэвид Боди».[4] На этом примере Бодрийяр демонстрирует исчезновение противоположностей, бинарных оппозиций, differenc, в терминологии Деррида, и появление сети различий – differanc, согласно тому же автору.

---

[1] *Жан Бодрийяр*. Америка. – Санкт-Петербург: Владимир Даль, 2000 (перевод Д. Калугина). – С. 156–157.

[2] Там же.

[3] Там же. – С. 184.

[4] Там же. – С. 116.

Конечно, в своем философском эссе Бодрийяр не перечисляет «по порядку» все эти черты постмодерновой Америки. Они скорее растворены, погружены в его бегущем тексте, рвущемся вперед и вперед по желтым, выжженном солнцем пустыням, где время от времени появляются мифические города, большие и малые, похожие на призраки, на миражи, на далекий безмолвный зов.

Но по всему тексту врезана одна и та же мысль: Америка – страна тотальной симуляции, т. е. полного исчезновения реальности и нашествия, вследствие этого, гиперреальности, способа существования торжествующих повсюду, неуловимых, бойких и коварных симулякров. Вы думаете, в Америке люди одержимы кино, потому что оно говорит нечто о жизни? Все надо перевернуть. Не кино повествует о жизни, а жизнь становится сплошным кино. «Здесь все как бы несет на себя отсветы этого экрана. Вместе с потоком машин и общей мобильностью экран и его референция фундаментальным образом определяют повседневные события»

Что значит тотальная симуляция? Отсутствие изначального, истока, референта, как говорят постмодернисты, означающего, когда первая копия оригинала сменяется второй, третьей… И пустыня в свой бесконечности – мираж дразнящих симулякров. «Всякая глубина здесь упразднена и осталась лишь одна сияющая, подвижная и поверхностная нейтральность, вызов природе и культуре, запредельное гиперпространство, у которого нет ни истока, ни референций»[1], чудо об-сцены, т. е лишенного сцены, дистанции. Игра симулякров на поверхности, их бесконечное умножение – вот что такое тотальная симуляция, первый и безусловный признак постмодерновости первобытной Америки.

И это – будущее Европы? И это – то, что завораживает Бодрийяра? Да, но одновременно отталкивает и устрашает. Осуществленная утопия оказывается обиталищем одиночество и страха. Вот почему американцы и днем не выключают света, и во всех гостиницах даже в пустых номерах день и ночь мигают экраны включенных телевизоров, чтобы хоть немного отогнать преследующие американцев страхи: полное опустошение индивидов в призрачном царстве симулякров. Разве не о том свидетельствуют джоггеры, бегущие вдоль морского побережья с плэерами в ушах, безразличные к любым катастрофам, безразличные к самой своей жизни, живые автоматы, симулякры, утратившие всякую надежду? В этом обществе осуществления европейских идеалов свободы, богатства, славы (она достается каждому, да, каждому американцу, ведь всегда случается что-то невероятное, что на час, на день возвышает и выделяет ничем неприметных, например, перепутать авиарейс) – все это оказалось иллюзией, симуляцией. А Бодрийяр, восхищаясь просторами Америки, ее техническими взлетами, небоскребами, врезающимися в облака, воспевая языком поэта все потрясающие воображение чудеса нового света, прежде всего, является социологом, философом. И отличается он от своих собратьев-постмодернистов тем, что не только фотографирует, изображает с помощью эпатажных терминов культурную ситуацию постмодерна (глобализации), но и относится к ней критически, с

[1] *Жан Бодрийяр*. – С. 200.

желанием вникнуть в суть происходящего, прийти на помощь, протянуть руку индивидам, подобным джоггерам или тому американцу, что в полном безразличии поглощает в одиночестве свой ужин среди шумной толпы.

Прощай, Америка! Ты, конечно, воплощение современности, но эта современность явно не устраивает Бодрийяра. «Это страна без надежды». Чего не хватает энергичной, бодрой Америке с ее дерзостью, высокомерием, жаждой сенсации, отрицанием «мифической аутентичности?» Конечно же, того, что делает жизнь жизнью, а человека – человеком. Любви, соучастия, сердечности, готовности встретить взгляд, а не отводить его, приветить, приютить, открыться душой. То, что мы называем сегодня духовно-нравственными ценностями. Безусловно, есть ценности либеральные, демократические, которыми Америка так гордится. Но они утратили связь с трансценденцией, смыслом, Истиной, а поэтому с подлинным счастьем, наполняющим жизнь не призрачным лунным светом а радостным солнечным сиянием, проникающим в души и несущим надежду.[1]

Теперь настало время воссоздать, насколько это возможно, парадоксальный образ самого Бодрийяра, обращаясь к его книге «Пароли».[2] Что же мы узнаем? Прежде всего – о Бодрийяре снимают фильм. Много ли фильмов снято о современных философах? В Германии, насколько мне известно, есть документальные сериалы: Теодор Адорно, Мартин Хайдеггер. Некоторые из них были показаны в Москве, на Международном конгрессе «Мартин Хайдеггер и современность» (1999). А в России? Есть ли такие фильмы? Точно не знаю.

Документальный фильм о Бодрийяре снял Пьер Буржуа, и мы можем если не увидеть, то представить этот фильм, приобщившись к книге «Пароли», где в серии эссе вновь воссоздаются основные сюжеты работ философа. Теперь он относится к ним как путешественник к неведомым реликвиям, обнаруженным им при раскопках. Первая такая реликвия – «Объект». Философ объясняет, что этот сюжет его заинтересовал в 60-е годы, когда на смену общества производства пришло общество потребления: множество вещей, предметов, к которым так стремится субъект как их потребитель и властелин. Но, говорит Бодрийяр, вещи сопротивляются, добиваясь своей автономии. Они ускользают в знаки, между ними обнаруживается сговор, особые правила синтаксиса «и, не исключено, способность мстить убежденному в своем всесилии субъекту за попытку порабощения».

Небольшое эссе «Предмет» – пояснение к первой книге философа «Система вещей», которая принесла ему широкую известность, прежде всего, как нетривиально мыслящему социологу, а позже – крупному философу. Он признается, что использовал и марксизм, и психоанализ, и семиологию Барта, но эти весьма популярные дисциплины дали только повод к опре-

[1] Американцы, пишет Бодрийяр, крайне негативно отнеслись к его книге «Америка». В его тексте они увидели нечто чудовищное, расценив его как преступление против признанной формы философского письма. И классическая философия относится к афоризмам с подозрением, предпочитая строгость и последовательность формы в духе признанных текстов Гегеля. Но, начиная с Ницше, афоризм «завоевывает место под солнцем». Тем более, в деконструктивистском тексте.

[2] *Жан Бодрийяр*. Пароли. От фрагмента к фрагменту / Пер. с франц. Н. Суслова. – Екатеринбург: У-Фактория, 2006.

делению собственного авторского способа мыслить. Бодрийяр вообще не понимает тех, кто предпочитает исследованию живой жизни написание книг о книгах. Возможно, такой тип писательства имеет право над существование, но не он привлекает философа (вспомним Ницше периода его освобождения от привязанности к рабочему столу – он вольный стрелок, путешественник, горновосходитель, и его мысли, как птицы, взлетают над крутыми тропами, радуясь лазурному морю, играющему волной). «Предмет», можно сказать, первый кадр нашего фильма, где мы с удивлением узнаем, что вещи загадочным образом превращаются в знаки и далее, отказываясь от своего означаемого, – в симулякры.

Следующие за «Предметом» кадры-эссе: обмен, ценность, символический соблазн, непристойное, прозрачность зла, виртуальное, алеаторное, хаос, конец, идеальное, преступление, судьба, невозможный обмен, дуальность, мышление. Философ не выделяет центральной категории, он дает равноценные сюжеты своего творчества. Можно было бы «раскрутить» каждый сюжет, обращаясь к его соответствующим работам.

Обмен – тема многих работ, включая «Зеркало производства» и «Фатальную стратегию», но, прежде всего, «Символический обмен и смерть». Бодрийяр подвергает в них прицельной критике марксистский концепт истории и человеческой субъективности. По его мнению, Маркс довел до крайнего предела позицию капитализма. В центре его рассуждений – экономический, эквивалентный обмен, отношение «потребительная стоимость – меновая стоимость», т. е. процесс производства. История рассматривается Марксом исключительно с позиций производства, а человек трактуется как «производящее существо». Бодрийяр сетует по поводу «производительного эроса» Маркса, пишет о роке политической экономии, терроризме стоимости. Необходимо выйти за пределы стоимостного обмена, «разбить зеркало производства», – призывает он.

Обмен, считает теоретик, не следует сводить к экономическому, стоимостному. Это, скорее, способ бытия человека в мире, его отношения к природе и к другим людям. Помимо марксистского отношения «потребительная стоимость – меновая стоимость», существует отношение «стоимость – не-стоимость». Пример тому – символический обмен, потлач, свойственный первобытным обществам: неэквивалентный с точки зрения политической экономии обмен, когда за стеклянные безделушки могут отдать слиток золото. Закон стоимости в таких отношениях явно нарушается, о нем в данном контексте нет и речи. Главное здесь – обмен дарами, сопровождаемый чувством радости, удовольствия, примирения. Самое ценное для человека, констатирует Бодрийяр, – благодарность, любовь, милосердие – выходит за пределы закона стоимости, через призму которого Маркс конструирует историю, совершая над ней, таким образом, страшное насилие.

Своеобразный аналог потлача Бодрийяр усматривает в феномене аукциона. Это – азартная игра, где нарушаются все правила и потребительной, и меновой стоимости. Участникам аукциона безразлична эстетическая ценность того, за что ведется борьба, т. е. потребительная стоимость выставленного на аукционе товара. Им также безразлична его меновая стоимость. Они безудержно повышают и повышают ставки, выходя за рамки стоимост-

ного обмена, испытывая бессмысленное с его позиций наслаждение от этой дерзкой погони, от самого процесса состязания.

Думаю, Бодрийяр прав в том, что обмен не сводится к экономическому, стоимостному процессу, это лишь одна из его форм. Обмен можно понимать как всеобщий способ бытия человека, более совершенного и разностороннего, чем «производящее существо». Бодрийяр нигде не ссылается на Теодора Адорно, но воспроизводит его идею об обмене как метафизическом феномене. Впрочем, в философии трудно установить авторство идей, как и в других сферах деятельности.

Мы просмотрели некоторые сюжеты фильма о Бодрийяре. Появляется некий портрет. Нет, не портрет, а, скорее, его контуры, причем нечеткие, расплывающиеся, неопределенные. Бодрийяр противится непристойности, т. е. стремлению стать полностью раскрытым, утратившем некую тайну. Пусть станут известными только фрагменты истины, а остальное пусть держится в секрете! И по отношению к миру, и по отношению к собственной биографии. Он – из крестьянской малообразованной среды. В какой-то период жизни пришлось сделать рывок, решиться на разрыв, и этот разрыв стал определяющим в его понимании мира (а еще можно сказать – разлом, трещина, расщелина, брешь). Здесь вспоминается Ницше с его способностью к радикальным разрывам. О, Ницше, это – то имя, которое стало для Бодрийяра «паролем» для входа в философию. Значит, разрыв с привычной средой, с родителями, с семьей. Что послужило к тому поводом, наверное, какая-то жизненная коллизия? Вероятно, но мы о ней ничего не знаем.

Идее прорыва Бодрийяр остается верным всю жизнь. Он не признает в своем творческом пути эволюции, постепенного накопления и роста. Первоначально был период неистового запоминания – а ученик обладал исключительной памятью, что позволило безбедно жить университетской жизнью, используя полученные еще в лицее знания. Он много читает, в основном, не философов, а романистов: Фолкнера, Достоевского, французских авторов. Отсюда его особое, поэтическое отношение к языку. Но вот наступает тот самый перелом, и возникает неудержимое желание освободиться от всей «интеллектуальной шелухи», посмотреть на мир свежим, невинным взглядом (чем не декартовское сомнение: однажды в жизни усомниться во всех полученных прежде знаниях, в существовании мира и собственного «я»?). Правда, остаются такие имена, как Ницше, Арто, Батай. Но, хотя их идеи во многом определили понимание современного мира, сегодня, убежден Бодрийяр, происходит нечто, требующее иного взгляда, нового подхода и нового мышления «Необходимо учиться мастерству и учиться у мастерства, но не надо быть лишь учеником… Когда ты руководствуешься такого рода правилами, ты следуешь особым непроторенным, неизведанным путем. Это и есть мой путь…».[1]

Кто же такой Бодрийяр? Его называют то писателем, то философом, но особенно настойчиво – социологом, подчеркивая, что у него есть социологическое образование. Он сам, однако, терпеливо разъясняет, что такого образования не получил, но начинал, действительно, с социологической работы («Система вещей»), чтобы потом свести счеты с социологией в другом своем

[1] *Жан Бодрийяр.* – С. 80.

сочинении «В тени молчаливого большинства». Там он показал, что никакой социальности в современном мире больше не существует. Массы не желают, чтобы их репрезентировали, проявляют равнодушие к политике, образуя некую черную дыру, куда втягивается, не оставляя никаких следов, любая информация. Чем же тогда заниматься социологии, ставшей явным банкротом?

Вообще-то Бодрийяру в принципе все равно, как его поименуют, писателем, философом или социологом. Он не признает академических статусов и ранжиров, смело нарушая все границы и демаркационные линии. Но почему никто не называет его поэтом, а еще – фантастом? Он искренне жалеет тех «мыслителей», которые остаются вечными заложниками какой-то одной системы, одного способа мышления. Надо позволить себе мыслить раскованно, свободно, мыслить в афоризмах и фрагментах, образующих своеобразный эллипс – вот его выбор.

Но что случилось с миром? Почему требуется радикальная смена философской оптики? Прежде всего, отвечает Бодрийяр, происходит исчезновение реальности и превращение всего, что нас окружает, в виртуальности (выражение «виртуальная реальность» – явный оксюморон). Если мы вдумаемся, говорит постмодернист, то реальность как таковая и прежде не существовала: то, что мы видим, слышим, ощущаем – результат взаимодействия объекта и наших органов чувств (вспоминается знаменитое предупреждение Гегеля – человек, признающий реальность красного или зеленого, не может быть допущен к философским спорам). Да, подтверждает Бодрийяр, не скрывая, однако, что читал немного текстов Гегеля и Канта, объективной реальности, а, соответственно и субъективной – никогда не существовало. Все, о чем шла речь – эффекты их взаимодействия, их игры. Сегодня же «объективная реальность» становится нулевой степенью виртуальной вселенной, где уже нет места репрезентации, субъективности, и все события совершаются согласно технологическим правилам. Виртуальную реальность Бодрийяр называет также термином «гиперреальность». Она подобна плоскому экрану, за которым нет глубины, нет тайны, нет смысла.

Если прежде события протекали как бы на сцене (scene), на дистанции, то теперь они стали об-сценными (obscene), непристойными, что означает исчезновение в них глубины, секрета, очарования. Так, в порнографии тело предстает в своей абсолютной реализованности, прозрачности. «Наше счастье, на которое мы обрекли сами себя, состоит … в чрезмерной близости к вещам, вследствие чего в нашем обществе непосредственной реальностью оказывается все – и они, и мы… И этот избыточно реальный мир и есть непристойное».[1]

Бодрийяр очень точно отвечает на вопрос, в чем состоит радикальная трансформация мира, почему он нуждается в других, нежели классический, способах мышления? Это – феномен глобализации, информационные технологии, когда образуется поле виртуальности, «область цифрации, кодирования, область, где различные предметы измеряются одной и той же предельно нивелирующей их различие мерой, в качестве которой выступает двоичность, чередование нуля и единицы».[2] И философ предпри-

[1] *Жан Бодрийяр*. Пароли. – С. 24.

[2] Там же. – С. 52.

нимает смелую попытку продумывания странной и необычной ситуации в культуре. Сказать, что он дает нам философский анализ феномена глобализации и виртуальной вселенной, было бы большой натяжкой. Он просто высказывает несколько вызывающе дерзких идей, близких, пожалуй, к научной фантастике. Но кто из философов сделал сегодня больше? Кто избежал скучных, наукообразных рассуждений, вовсе не соответствующих фантасмагориям и метаморфозам происходящего с нами сегодня?

Виртуальная вселенная не подчиняется традиционным законам диалектики, разрывает причинно-следственные цепочки. Эта вселенная подобна листу Мебиуса, где нет ни лицевой стороны, ни изнанки, где все причины и следствия накладываются друг на друга, образуя петлю непредсказуемости. Поэтому виртуальному присущи неопределенность, алеатарность (термин Бодрийяра от лат. *alea* – случайность, игра в кости). В виртуальной вселенной нет также соразмерности объекта и субъекта. Индивиды поглощаются виртуальностью. «Операциональность, серийность, вирусная сериальность, функционирование в режиме клонирования – именно таковы определяющие черты мира индивидов…».[1] Люди лишены здесь трансцендентного и образного, они увязли в точном цифровом расчете, они забыли звуки истины и ароматы смысла.

Бодрийяр не скрывает, не ретуширует злых чар виртуальности, вводя также термин «вирусная реальность». Он подмечает те объективные изменения в жизненной ситуации людей, которыми они настигаются помимо их воли в виртуальных лабиринтах. Но исчерпывается ли миссия индивида такими блужданиями? – спросим мы мэтра. Не усиливается ли в подобной ситуации извечная тяга к трансцендентному, к подлинному Смыслу и Истине, протест против полного поглощения индивида коварной виртуальностью? Философия в ее классическом варианте, продолжает постмодернист, не в состоянии справиться с задачей продумывания виртуальной вселенной. Произошел деконструктивистский перелом, и не стоит закрывать на него глаза. Если диалектике пришел конец, если гиперреальность двусмысленна, неоднозначна, неопределенна, то таким же должно стать мышление: парадоксальным, соблазняющим идентичности, вирулентным. Надо понять, что не только индивид мыслит мир, но и мир мыслит индивида. Вещи стали агрессивными, они словно берут реванш за прежнюю пассивность (Бодрийяр нигде не ссылается на Мерло-Понти, но в этой мысли идет явная перекличка с автором «Видимого и невидимого»: плоть мира, шиазма, переплетение взглядов всех живущих ныне и живших когда-либо, а также всех вещей и событий). «Если мир парадоксален и в нем царствуют двойственность, неопределенность, алеаторность, реверсивность (обратимость – *Г.С.*), то мы обязаны обрести мышление, явно тяготеющее к парадоксальности».[2]

Бодрийяр конечно же, не предлагает никакой системы, никакого набора методов. Высказав свои тезисы, он осуществляет их в многочисленных трудах (так и Адорно избежал систематичности, но все же создал теорию негативной диалектики: сформулировал идею негативности и осуществил

[1] *Жан Бодрийяр*. Пароли. – С. 160.

[2] Там же. – С. 56.

ее в модельных анализах). И все же постмодернист не может избежать нравственной проблематики, прежде всего – добро и зло, стремление к совершенному, идеальному (книга «Прозрачность зла»). Зло, настаивает Бодрийяр, не следует отожествлять с несчастьем. Скорее, это энергия различия, негативного, без которого невозможна игра мира. Добро и зло в нашей жизни не имеют четких границ, они перетекают друг в друга, и напрасным было бы усилие утверждения абсолютного добра и совершенного мира. Чего стоил бы такой мир, лишенный риска игры, победы и поражения?

Эти рассуждения кажутся, как я думаю, наиболее уязвимыми в концепте Бодрияра. Отказываясь от трансценденции, от Бога, он не в состоянии разобраться в самом важном метафизическом вопросе о том, что есть добро и зло. Они не могут быть онтологически равноценными: зло – подобно тени, оно – только аномалия, болезнь, отпадение от добра. Абсолютное добро – и об этом с воодушевлением писали некогда и Гегель, и Кант, и русские мыслители Вл. Соловьев, П. Флоренский – осуществляется здесь и сейчас. Его лучи согревают нашу нелегкую земную жизнь: нравственный поступок, слово поддержки, ласковый взгляд, сочувствие и сострадание. И «алеаторность», «виртуальность» мира вовсе не отменяет потребности в любви и заботе!

Так не хотелось бы, но приходится прибегать к критике, от которой постмодернизм на словах демонстративно отказывается, но на деле не может ее избежать. Сам Бодрийяр говорит о разрыве с Марксом («Зеркало производства»), критикует фрейдомарксизм, патофизику, не соглашается с Деррида в его стремлении «писать книги о книгах». Признавая влияние Барта и Беньямина, он высказывается в антибартовском смысле: за чистый образ, освобожденный от всех взаимодействий интерсубъективности. «Нам нужно уметь избавлять образное от всего того, что навязано ему под знаком времени, движения, истории, смысла, значения, от всего того, что стирает или в какой-то степени маскирует его существо».[1] А ведь Барт, если я не ошибаюсь, говорит совсем о другом: наслаивание коннотаций, бег через исторические эпохи, гул языка. Значит, и мне не обойтись без испытанного метода критики. Бодрийяр, конечно, величина в современной философии, он вторгается в виртуальные миры, хочет мыслить виртуальную вселенную. Но без трансценденции, без Бога, без человека. Как же с этим согласиться?

А теперь о манере его философского письма. Всем известным формам изложения он предподитает, подобно Ницше, афоризм, что позволяет ему «деконструировать совокупность», заполучить пустоту и исчезновение. Ведь афоризм, утверждает постмодернист, – это «фрагмент, который создает вокруг себя особое символическое пространство пустоты или пробела» и, в то же время, сохраняет сингулярное, неповторимое, сопротивляясь серийности и повторяемости клонов-симулякров. Афоризм философ сопоставляет также с фотографией, которой занимается столь же профессионально, как социологией и философией. Фотография, как и афоризм, безмолвна и не предназначена к пониманию (фотография, признается постмодернист, появилась в его жизни совершенно случайно, но не осталась случайным занятием). Афористическое письмо Бодрийяр оценивает значительно выше те-

[1] *Жан Бодрийяр*. Пароли. – С. 140.

оретического, говоря о том, что после «Символического обмена и смерти», работы, написанной еще в теортическом ключе, он перешел к афоризмам, публикуя серию фрагментов «Cool memories» («Холодные воспоминания»). Но именно то, что он считает своим преимуществом, его комментаторам кажется «крупным изъяном».

Думается, что Бодрийяр нашел все же свой «дисциплинарный дискурс». И его «изъян» заключается не в форме изложения текстов, а, скорее, в решительном, бескомпромиссном отказе от трансценденции, что делает его позицию беззащитной и беспомощной в самых первостепенных метафизических проблемах. Конец трансцендении, провозглашает постмодернист, – действительная удача, «избавление от какой-бы то ни было ответственности перед другим миром. Отныне мир здесь, он имманентен себе, он характеризуется тотальной очевидностью».[1] И полным отсутствием надежды, любви, человечности, – добавим мы.

Постмодернизм, стало быть, закрывает пути к диалогу с Востоком, ибо люди-симулякры не ведают, что такое духовность, блуждая в своих интернетовских лабиринтах и бесконечных социальных сетях. Но там, где опасность, всегда найдется и выход (М. Хайдеггер). Сами постмодернисты начинают писать о необходимости «возвращения человека», а такие мыслители, как Морис Мерло-Понти и Хосе Ортега-и-Гассет представляют философию после-постмодерна, где вновь восстанавливаются живительные связи с Востоком.

Пусть они творили до эпохи глобализации. Они предугадали и описали будущие трансформации культуры (философское предвидение) и противопоставили «миграции» человека на поверхность – возвращение к живой жизни, реальности, наполненной красками, запахами, звуками. Морис-Мерло Понти обозначил задачу философии как «спасение мира», прорыв через толщу знаков, симулякров, рефлексий к живой, дорефлексивной зоне бытия. «Философия напоминает людям об их причастности к универсальному Бытию, о котором они не должны забывать, поскольку сами бытийствуют»[2]. После-постмодерн вновь открывает горизонты диалога с Востоком: западная философия должна поучиться у восточной тому, как заключать союз с бытием.

[1] *Жан Бодрийяр*. Пароли. – С. 188.

[2] *Мерло-Понти М*. Восток и философия // В защиту философии. / Пер. с франц. И.С. Вдовиной. – М.: Издательство гуманитарной литературы, 1996. – С. 117.

РАЗДЕЛ 2

ФИЛОСОФИЯ ПОСЛЕ-ПОСТМОДЕРНА

Спасение мира. Феноменологическая герменевтика Мориса Мерло-Понти

Сверхзадача современной философии – деконструкция основ западной культуры и поиски новых альтернативных типов рациональности. Речь идет не о «миграции в архаику», не о новом обретении утраченного рая единения с природой. Вопрос ставится иначе: сохранить все ценное, что добыто разумом и цивилизацией, и, в то же время, восстановить живую непосредственную связь с природой, реабилитировать вытесненные слои опыта – интуицию и мимесис. Рациональность? Да, но возвращающая богатство и полноту отношений человек-мир, что означает – остаться на Западе и в то же время оказаться на Востоке. В этом направлении работает мысль позднего Гуссерля, создающего концепцию жизненного мира. Под знаком сближения с Востоком пишет свои труды Хайдеггер, проектирующий в противовес традиционной западной метафизике с ее онтологией наличного новую философскую онтологию сподручного, где человек понимается в его изначальном единстве с миром (Dasein) и с другим человеком (Mitsein). Восточные мотивы звучат и в философском творчестве Адорно с его парадоксальной попыткой ввести телесное, боль, страдание в ткань логики, «сказать несказанное», «выразить невыразимое», «понять непонятийное».

Но самой удивительной, яркой фигурой на философском небосклоне *Восток-Запад* стал Морис Мерло-Понти, оказавший и оказывающий магическое действие на гуманитарную культуру Европы начала XXI века. Мыслитель тонкий, проникновенный, по-восточному загадочный, «видимый и не-видимый», если использовать его собственную терминологию. За рубежом ему посвящаются многочисленные исследования, о его творчестве думают, спорят, пишут, словно приветствуя неумолимое вторжение Востока на Запад. Он – один из тех, кто индуцировал мощные культурные потоки, кто взволновал интеллектуальное море, вызвав настоящие интеллектуальные штормы. Под его влияние попали литература, театр, живопись, кино. Вот заглавия некоторых книг, посвященных его творчеству: «Феноменология Мерло-Понти: поиски границ сознания», «Философия и не-философия», «Экзистенциалист социального мира», «Философия двусмысленности», «Мерло-Понти, или тело философии», «Феноменология и социальный мир», «Экзистенциальная эстетика Мерло-Понти», «Критика разума», «Экзистенциальная диалектика Маркса и Мерло-Понти». Толкования концепции Мерло-Понти весьма противоречивы. Он предстает то психоаналитиком, то структуралистом, то феноменологом-экзистенциали-

стом. В казахстанской философии его имя, как и труды, почти не упоминаются.[1] Для нас он – неизвестный, нечитанный, непризнанный, некий философский Незнакомец. Ну что ж, давайте познакомимся.

Если следовать хронологии и распределению философов по «школам» – как послушных учеников, то о Мерло-Понти надо было бы на страницах этой книги сказать много раньше. Он «относится к поколению мыслителей, к которому принадлежат Г. Марсель, Ж.-П. Сартр, Ж. Маритен, Э. Мунье, Э. Левинас, П. Рикёр, чьи разработки составили целую эпоху в интеллектуальной жизни Франции первой половины XX века».[2] Морис – один из самых блистательных феноменологов, вдохновленный идеями Гуссерля. Он – друг юности Сартра и Симоны, одновременно с ними возросший в лоне Ecole Superieure. Он участвовал в издании персоналистского журнала «L'espri» вместе с Эммануэлем Мунье. Во время Второй мировой войны входил в группу сопротивления «Социализм и свобода». Заинтересованно обсуждая проблемы соотношения марксизма и экзистенциализма, издавал вместе с Сартром журнал «Les temps moderns» (результатом его критического интереса к марксизму стал сборник «Гуманизм и террор» и знаменитая книга «Приключения диалектики», долгие годы закрытая в Союзе в спецхранах).

Его философское кредо определяют как феноменологически-экзистенциальное, сам же он уклоняется от каких-либо однозначных характеристик, не скрывая, что его позиция – philosophie de l'ambigite (философия двусмысленности). Рикёр, однако, настаивает на том, что у Мерло-Понти «в едином комплексе соединяются данные наук о человеке, феноменологический метод и философские позиции экзистенциализма».[3] Соглашаясь с приведенными утверждениями, мы намерены дать авторскую интерпретацию проекта Мерло-Понти, которая извлечет его из контекста «первой половины XX» и представит в качестве философа «после-постмодерна».

Мерло-Понти как человек, мыслитель и художник сопротивлялся всему закономерному и упорядоченному. То, что он высказал в философии, выходит, на наш взгляд, за пределы феноменологии, сартровского экзистенциализма, структурализма и постмодернизма. Он предвосхитил объективные процессы, только намеченные в его время в культуре, и попытался дать ответ на те вопросы, которые возникли для других много позже.

Мерло-Понти оппонирует постмодернизму (о концепте которого он скорее догадывался – он умер еще до появления труда «О грамматологии»). Он призывает философию не забывать об исконном своем предназначении: осваивая искусственное, учить человека контактам с бытием, умению видеть, радоваться жизни во всей ее полноте и красочности. В этой связи Фуко пишет о том, что «Логика смысла» Делеза является самой чуждой книгой, какую только можно представить – «Феноменологии восприятия» Мерло-Понти. «В этой последней тело – организм связывается с миром через сеть

---

[1] Исключением является статья: *Соловьева Г.Г.* Восток на Западе: солнечный путь Мерло-Понти // Восток – Запад: диалог культур. – Алматы, 1996; в российском дискурсе: *Кошелева В.Л.* Морис Мерло-Понти // Философы XX века. Кн.1. – М.: Искусство XXI века, 2004.

[2] *Вдовина И.С.* М. Мерло-Понти: от первичного восприятия к миру культуры // *Мерло-Понти М.* Феноменология восприятия. – СПб, 1999. См. также: *Merleau-Ponty M.* La structure du comportement. – P., 1942.

[3] *Ricouer P.* Merleau-Ponty M.: Pardela Husserle Heidegger. Ricouer P. Lectures-2. 1992. – P. 159.

первичных сигнификаций, возникающих из восприятия вещей, тогда как, согласно Делезу, фантазмы образуют непроницаемую и бестелесную поверхность тел».[1]

Мы говорили о том, что неклассика, начало которой знаменовали труды Кьеркегора и Ницше, подвергла деструкции западную традицию метафизики, онтологию и антропологию господства, сведения целостного отношения человек-мир к деформированной формуле субъект-объект. Перманентный кризис культуры обнаружил «помрачение разума», побудил к проектированию фундаментальной онтологии, обернувшей лицо Запада к Востоку (Мартин Хайдеггер). Появились новые философские теории сознания (Эдмунд Гуссерль) и бессознательного (Зигмунд Фрейд), в которых опровергалась западная парадигма культуры, упрямая редукция психики к сознанию. Онтологические проекты основывались теперь на экзистенции, человеческом «вот-бытии». Философская антропология, персонализм, экзистенциализм подняли тему человека, освобожденного от диктата рацио, обнаружившего уникальность человеческой реальности («я живу так, как никто ни до, ни после меня»).

Но неклассика, восстанавливая целостность отношения человек и мир, стремясь к продуктивному синтезу Востока и Запада, была взорвана изнутри постмодерном, культурой постиндустриальной эпохи, глобализацией. Появление множества языков; формирование информационных технологий; изменение социального места человека (он живет словно на почте (post), в средоточии потоков информации – Жан-Франсус Лиотар); возникновение всемогущей империи Интернета, седьмого Континента – все это способствует девальвации концепта знака и его логики (Жак Деррида). Эпоха постмодерна – конец репрезентации, отщепление означающего от означаемого. Демонтирована фундаментальная структура, ключевая оппозиция предельно означаемое – означающее: первосмысл, первоисток, первосущность и нечто от него производное, вторичное. Знаки, утратившие оригинал – уже не копии, а «симулякры», свободно циркулирующие по поверхности, создающие возможности формирования множества искусственных миров.

Если неклассика стремилась к воссозданию целостной реальности, в духе Востока, то постмодерн обнаруживает ситуацию утраты реальности как таковой. Человек «втягивается» отныне в виртуальную реальность, где слышится «музыка поверхности» и ощущается «энергия циркуляции симулякров». Эта тенденция противоположна усилиям неклассики. Нет больше «глубины». Вселенная стала прозрачной, очевидной, лишенной тайны, загадки, смысла. Вместо целостного отношения человек-мир – вступление в искусственные миры Интернета, превращение человека в функцию телесетей, «переливание» реальности и искусственности, смешение реального и воображаемого.

Эту ситуацию в культуре и появление философского авангарда и предвидел Мерло-Понти. Он был этим весьма и весьма встревожен. Он не мог описать все в деталях. Но он уже понимал, что человек теряет бытие, сводит его к мысли о бытии, к слову, к знаку (термина симулякр он еще не знал). Рефлексивная философия отождествляет мое бытие и то, что я о нем мыслю, тогда как

[1] *Фуко М.* Theatrum philosophicum. – М., Екатеринбург, 1998.

до всякой рефлексии, слова, знака, я прикасаюсь к себе через мою ситуацию, – говорит философ. Наука и рефлексия оставляют тайну мира нераскрытой. Для человека, сформированного объективным знанием Запада, магия и миф не есть то, что присуще истине. Но ничто не гарантирует нам, что отношения между людьми не содержат неизбежно магических составляющих.

Предчувствуя надвигающуюся угрозу «гиперреальности» Интернета, Мерло-Понти формулирует неожиданную для философии задачу: спасение мира, реального, живого, красочного, удивительного прекрасного. Философия обязана прорваться к бытию через заслоняющие его бастионы рефлексии, понятийности, знаковости. На философию возлагается ответственнейшая задача: противостоять утрате реальности, ее растворению в потоке симулякров. Мерло-Понти создает новую онтологию, «философию плоти», весьма сложную и терминологически насыщенную. То, о чем он говорит, как ему кажется, не имеет аналогов в философии и требует чрезвычайных усилий мысли и введения незнакомых терминов. «Философия, – пишет Мерло-Понти, – существует в гуще истории, она не может не зависеть от исторического дискурса. Но она, в принципе, ставит на место безмолвного символизма жизни осознанный символизм, а на место скрытого смысла – смысл явный» («В защиту философии»).

Обсудим, прежде всего, книгу «Приключения диалектики», которая давно будоражила умы, хотя и была в списке «спецхрановских».[1] Доносились в нашу философскую среду устойчивые слухи, что Мерло-Понти развенчал там и Маркса, и Ленина, и всех правдистов. Но вот почитать его разоблачения довелось много позже. И обнаружилось, что это – не излюбленная нами прежде позиция «критики», а книга-размышление. О судьбах диалектики? Да, если судить по названию. Диалектики, которая во все времена оказывалась персоной весьма коварной и опасной, навлекая на своих последователей всевозможные беды (диалектик Сократ, диалектик Маркс…). В XX столетии сам термин стал вызывать у одних решительный протест («Диалектика ответственна за диктатуру в мышлении» – Хайдеггер), у других – искреннее желание отыскать истинный образ диалектики, которая не изменяла бы себе качественно, подобно гегелевской, превращая негативное в позитив, а единство противоположностей – в их тождество («Негативная диалектика» – Адорно).

Мерло-Понти вступает со своей книгой на рискованный путь диалектических авантюр, разъясняя, что все ошибки и неудачи, опровержения и контропровержения – для диалектики не случайность. «Она есть по своему принципу – мысль во многих центрах и во множестве входов, и она выражает потребность времени – все разведывать и прощупывать». Приключения диалектики, заметим, не только философский рассказ о диалектических авантюрах, но, прежде всего, опыт философии истории. Причем, автор не претендует на конструирование концептов и упорядоченных систем. Такое усилие было бы подобным усилию сверхчеловека. История, где утверждается свобода, не может быть полем конструирования систем. Мерло-Понти

[1] *Merleau-Ponty M.* Les aventures de la Dialectique. – Gallimard. P., 1955. Русский перевод: *Мерло-Понти М.* Приключения диалектики. – М., 2000. Мы используем, однако, французский текст и наш собственный подстрочник.

близка идея не «политики разума», но «политики понимания». Поэтому его книга – не целостное произведение, но наброски, где собраны и глубокие размышления, и философские анекдоты, и описания событий, встреч – опыт игры, изобретения, спектакля. Он обдумывает свою позицию, полемизируя с Марксом, Вебером, «западными марксистами», «правдистами-ленинцами» и, наконец, с Сартром. «Приключения диалектики» мы рассмотрим в ключе социальной онтологии, чтобы от нее перейти к онтологии мира.

Реактивация концепций Маркса, Вебера и западных марксистов – не «архивный материал». Философия вообще не знает понятия «архив». Если говорить о Марксе (и, соответственно, о его оппонентах и последователях из числа западных марксистов), то время его еще не прошло, а, может быть, еще не пришло. Жак Деррида, выступая десять лет назад с лекцией в Московском университете, был весьма озадачен, когда зал негативистски отреагировал на его опыт прочтения Маркса. («Я, наверное, единственный в этом зале, кто не распрощался с Марксом…») Сьюзен Бак-Морс, известная исследовательница творчества Адорно и Хабермаса, сказала как-то в частной беседе: «Мы спрятали книги Маркса в стол. Но не навсегда». Есть множество неординарных, постмодернистских интерпретаций наследия Маркса (например, «Зеркало производства» Ж. Бодрийяра). Мерло-Понти, не будучи марксистом, говорит с Марксом спокойно и уважительно, но, в то же время, трезво и критично.

Что касается отношений Маркса с диалектикой, то, по словам Мерло-Понти, «речь шла об аннексии логики Гегеля в экономику». Поэтому Маркс и подчеркивал, что его диалектика прямо противоположна гегелевской. Первый заход Маркса казался многообещающим. Он ввел диалектику в историю, показал, что имеются не только субъекты и объекты, но и некий третий порядок – порядок отношений между людьми, вписанный в культуру через инструменты или социальные символы. Когда говорят, что марксизм нашел смысл истории, не следует понимать это как ориентацию на определенные конечные цели, – утверждает Мерло-Понти. Маркс никогда не говорил о конце истории, но лишь о конце предыстории. Для него «каждый прогресс двусмысленен», и смысл истории каждый раз угрожает отклониться и имеет потребность быть постоянно ре-интерпретированным. Течение истории всегда подразумевает контртечение. Оно осуществляется только через асимметрию, различие, регрессию. Но есть, по крайней мере, один смысл истории – элиминация бессмыслицы (non-sens). Формы капитализма, по Марксу, и прогрессивны, и регрессивны: капитализм есть своя собственная граница.

Однако многообещающий анализ был сведен на нет марксовой концепцией революции и революционной миссии пролетариата, – убежден Мерло-Понти. Во-первых, «во всех измерениях, где он (пролетариат) есть, он есть могущество непрерывной ликвидации, и даже своей собственной ликвидации».[1] Во-вторых, сам по себе пролетариат не владеет секретом своей экзистенции, его тайну дешифрует теоретик. Получается, что именно теоретик, раскрывая смысл экзистенции пролетариата, придает смысл истории. Он, а не пролетариат, является ее субъектом. В-третьих, вводя понятие практики – не как понятие познания, а как порядок коммуникации,

[1] *Merleau-Ponty M.* Les aventures… P. 45.

обмена, Маркс очерчивает определенную диспозицию партия – массы. «Партия – это мистерия разума: это есть место истории, где претворяется в жизнь смысл, концепт».[1] Критика Мерло-Понти давно себя исторически оправдала. Понятно, почему в советские времена она звучала как крамола и содержалась под замком спецхранов. Ценным является то, что Мерло-Понти вовсе не обличает, не пригвождает марксизм к позорному столбу. Опыт Маркса – один из входов в истину, одно из приключений диалектики не только печальных, но трагических и, видимо – неизбежных.

Еще одна авантюра диалектики и концепция истории связана с именем Макса Вебера, весьма популярным в постсоветском философском дискурсе. Мерло-Понти дает развернутую характеристику социальной философии Вебера, оппонента Маркса. Вебер – либерал, а не революционер. Он против революции, потому что она не есть «создание исторического ансамбля, но, скорее, – карнавал интеллектуальных масок». Однако веберовский либерализм особого качества: он познает свои границы, «прекращает мечтать о вечной гармонии, легитимирует своих противников, познает себя как задачу».[2] Вебер, по словам Мерло-Понти, считает, что политика, даже демократическая, есть насилие. Его либерализм героичен – он признает право своих противников: националистов, коммунистов и не отказывается от того, чтобы их понять. Возможно, их мнения принудят увидеть те аспекты истории, которые оставались в тени: свобода не может быть точкой зрения гнева, репрессии. В этом смысле Вебер признавал, что «марксизм есть самый важный и конструктивный из идеальных типов».[3] Но как исторический материализм, марксизм представляет только одну каузальную экспликацию через экономику, подавляя все другие возможные подходы.

Анализируя концепцию Вебера, Мерло-Понти формулирует принципы постнеклассической методологии истории, которые согласуются с герменевтикой Гадамера. Для историка, говорит Мерло-Понти, возможны два методологических подхода. Первый – судить, рискуя найти в прошлом только рефлекс проблем настоящего. История в этом случае понимается как предыстория настоящего. Вторая позиция – история представляется индифферентной, не включающей проекции настоящего. «То, что Вебер противопоставляет тому и другому, есть его интерес к прошлому».[4] Что это значит? Вебер в изображении Мерло-Понти категорически не приемлет второй позиции: «историк не может коснуться взглядом прошлого без того, чтобы не найти в нем смысл, без того, чтобы определить рельеф великого и малого, сущностного и акцидентального – и все это кристаллизуется под наш интерес. Прошлое несет в себе лакуны настоящего: понять прошлое можно только входя в него через нашу жизнь. Принципы философии истории есть мертвая буква, если они не пересоздаются в контексте с настоящим»[4]. История целиком осуществляется только в фактах, которые приходят после, она в этом смысле «подвешена в будущее».

Однако отказ Вебера от второй позиции не означает полного согласия с первой: не накладывание на историю априорных схем, но наше присутствие

[1] *Merleau-Ponty M.* Les aventures… P. 46.
[2] Ibid. – P. 3.
[3] Ibid. – P. 36.
[4] Ibid. – P. 37.

через опыт свободы, опыт действия может стать ключом к прошлому. История для нас – спектакль (вспомним Гадамера), где действуют и живут индивиды с их свободой, и мы должны не только познавать историю, но и вообразить себе эту жизнь, войти в смысл свободы и действий людей прошлых эпох как существа свободные и действующие. «Открывать через нашу свободу творение таких же других свобод, объяснять их выборы через наши и наши – через их, реактивировать одно через другое и так приближаться к истине». Мы можем понять людей прошлого как свободных, только если сами «обнаруживаем в себе способность радикального выбора, через который придаем смысл нашей жизни. Именно эта способность делает нас чувствительными ко всем обычаям, которые практиковало человечество…только будучи сами свободными, мы открываем другие культуры, мы делаем их понимаемыми».[1]

Историк не просто проникает в состояние души великих людей, но с помощью «идеально-типических образов» расшифровывает смысл того, что произошло. Эти образы – не какие-то «шефы истории», контролирующие ее и подводящие к одному знаменателю. Знание истории лишено категоричности, оно всегда – опыт изобретения, игры, спектакля, свободной интерпретации. Эта позиция, угрожающая историческому познанию субъективностью, обещает ему, считает Мерло-Понти, высочайшую объективность. Вот один из примеров «идеально-типического образа», позволяющего Веберу бросить новый взгляд на историю капитализма: гипотеза о том, что не философия просвещения инспирировала капитализм, не объективные материальные обстоятельства, «производительные силы», а изменение сознания, ценностной ориентации индивидов, совершенное кальвинизмом. Без «духа капитализма» не было бы никакого капитализма. «Кальвиннист руководствуется демистификацией, депоэтизацией и раз-мифологизацией мира: мир, творение Бога, – это материя, над которой он трудится, трансформируя ее и организуя, чтобы манифестировать славу Бога».[2]

Капитализм, по Веберу, разъясняет Мерло-Понти, предполагает еще и определенную технику производства, науку в западном смысле, а также определенный тип управления, права, основанного на формальных принципах. К ним добавляется «рациональный образ жизни», исторически соответствующий протестантизму. История производила эти элементы изолированно (право в Риме, счисление в Индии) теперь же они образуют некую совокупность. И «научная история», по Веберу – сама по себе «продукт истории, момент рационализации или истории капитализма». Расшифровка истории с помощью «идеально-типических образов» означает отказ от поисков единого смысла. Этот смысл был бы возможен только тогда, когда «знание могло бы предвидеть бытие, содержащее реально все, чем оно было, и все, чем оно может быть». История не аккумулирует истины, ее проекты трансформируются на ходу. Свобода человека исключает конструирование закрытой системы концептов, и потому феноменология Вебера в отличие от феноменологии Гегеля не производит абсолютного знания, что весьма импонирует Мерло-Понти.

[1] *Merleau-Ponty M.* Les aventures… P. 13.
[2] Ibid. – P. 10.

Еще одна концепция истории, достойная обсуждения, говорит Мерло-Понти, принадлежит Георгу Лукачу. Он, считавший своим мэтром Вебера, осуществил программу Маркса – разрушил спекулятивную философию, но при этом ее реализовал. Вебер, убежден Лукач, руководствуясь идеально-типическими образами, отдал примат идее многозначной, необусловленной истины, обнаружив, тем самым, возможности релятивизма. Признание истории как среды наших ошибок и верификаций – не подтолкнет ли это к обороачиванию абсолюта в релятив? Этот вопрос Лукач поставил своему мэтру.

Мерло-Понти показывает, как, стараясь преодолеть надвигающийся релятивизм, Лукач выдвигает понятие тотальности. Когда субъект познает себя в истории и историю в себе, он не доминирует над фактами как философ-гегельянец, но вовлекается в задачу тотализации: все подходы, опыты, а не только один из них должны быть включены в тотальность как «связный ансамбль всех известных нам фактов». Возражая Веберу, считавшему, что материализм сделал попытку дедукции всей культуры из экономики, Лукач разъясняет: марксизм лишь хотел подчеркнуть, что отношения между людьми не есть сумма фактов или персональных решений, но эти отношения реализуются через вещи: анонимные роли, ситуации, институции.

Интересными кажутся страницы, где Мерло-Понти говорит о столкновении «западного марксизма» с ортодоксальным, азбучным марксизмом. Странно слышать из его уст имя вождя пролетариата Ленина. Но это – именно те самые мысли, из-за которых его книга оказалась арестованной на долгие годы. Ортодоксальные марксисты-ленинцы встретили в штыки книгу Лукача, обвинив его в измене азбучной концепции истории, говорит Мерло-Понти. Эта атака обнаружила, однако, внутренний конфликт самого Маркса между философским началом его ранних работ и натурализмом более поздних. Уже «Немецкая идеология» свидетельствовала, скорее, о разрушении философии, чем о ее реализации. А Энгельс в «Людвиге Фейербахе» утверждал: диалектика – простая констатация некоторых черт истории или далее – природы. Тем самым диалектика уже не признавалась формой парадоксальной мысли, открытия, удивления разума, вызываемого вещами. Конфликт, свойственный классикам, и разгорелся в споре западного марксизма с ортодоксальными ленинцами.

Если же говорить о Ленине, пишет Мерло-Понти, то тактик взял верх над философом. В одном из своих писем к Горькому он рекламировал право человека партии пресекать все «опасные» мысли и доктрины. Ленин, утверждает Мерло-Понти, «реставрирует догегельянскую теорию познания», намереваясь рассмотреть отношение между бытием и мыслью («гносеологический вопрос») вне бытия человека в истории. Но еще Гегель показал, что вся гносеология поселяется в истории и определяется отношениями человека с историей. Все это осталось для Ленина мертвой буквой. Взяв сюжет познания вне истории, он придал ему акцент абсолютного бытия и «устроил диалектическую мысль в массивной позитивности».

Совершенно новый оттенок в диалектическую авантюру привнесло неожиданное вмешательство Сартра. Язык диалектики и философии истории настолько вплетен в коммунизм, что сартровская попытка говорить о коммунизме вне диалектики «составила новое предприятие», настоящий экс-

перимент. Диалектика всегда была для Сартра иллюзией, убежден Мерло-Понти – кем бы она ни проповедовалась. Сартр откровенно признавался, что диалектика для него – это просто различия в манере говорить, оправдывать свои действия. «Для него глубинный смысл коммунизма – вне диалектических иллюзий, в категорической воле сделать бытие таким, каким оно никогда не было».[1] То, что сами коммунисты представляют дело иначе, ничего не меняет по сути вопроса. Эту позицию Сартра – коммунизм, не оправданный уже более истиной философии истории и диалектикой, – Мерло-Понти называет ультрабольшевизмом.

Но каков же ответ самого Мерло-Понти? Как он понимает философию истории? Высказаны идеи, даны оценки, состоялись встречи с авторами различных концепций… Свое слово он высказывает в другом сочинении, где движется от социальной онтологии – к онтологии мира. «Видимое и невидимое» – книга жизни Мерло-Понти, прерванная смертью.[2] Он успел, он все-таки успел сказать самое главное, набросать свой необычный философский проект, открывающий эпоху «после-постмодерна». Он говорит с Гуссерлем, Хайдеггером, Сартром уже не как восхищенно внимающий ученик, но на равных, как непревзойденный мастер, создающий причудливый онтологический пейзаж, науку тела, обнаруживающий ослепительную «дневную истину».

Обдумывая современный философский багаж, накопленный до и после него, Мерло-Понти убеждается, что рефлексивная философия оставляет тайну мира нераскрытой. Прежде всего, он просыпается от очаровывающего сна феноменологии. Что значит феноменологическая редукция? Требование исключить все наши перцепции, все конкретные движения, ощущения, восприятия, чтобы в этом дистиллированном пространстве обнаружить «неразложимое», некий конструкт мира, принцип его артикуляции. Но тем самым спектакль мира становится только мыслимым спектаклем; мир, бытие не улавливаются, не вмещаются в мысль. «Ничто не гарантирует, что весь опыт может быть выражен в сущностных инвариантах».[3] Время и пространство, например, уклоняются от этой рефлексии. Не только мир, но и «я» не вмещается в мыслительные конструкции. «Я» для Гуссерля – тот, кто осуществляет связь аспектов, представляющих объект, и их синтезирует. Человеческий мир превращается в трансцендентальное поле: я организую спектакль мира. Кроме того «я мыслю» предполагает «я мыслю, что я мыслю» и т. д., попадая в ловушку регрессии в бесконечность. Феноменология, говорит Мерло-Понти, как и вся философия рефлексии, не способна уловить богатство мира и человеческого «я», поскольку рассматривает их только в горизонте сознания, мысли, превращая в мысль о мире, в мысль о «я».

И философ развертывает аргументацию этого тезиса. Принцип артикуляции мира, открываемый зоной трансцендентальной субъективности, не вмещает опыта мира. Происходит отождествление моего бытия и того, что я о нем мыслю, на манер Декарта: через мысль видеть и чувствовать, пре-

[1] *Merleau-Ponty M.* Les aventures… P. 56.

[2] *Merleau-Ponty M.* Le visible et l'invisible. – Gallimard, 1964. На русский язык книга пока не переведена. Мерло-Понти умер внезапно, за письменным столом, обдумывая свою философскую трилогию.
3 Ibid. – P. 31.

вращая чувство, восприятие – в инспекцию разума. Феноменологическая рефлексия упускает мир как живой и реальный мир вещей, редуцирует его к интеллигибельной схеме. И Сартр, настаивает Мерло-Понти, не смог раскрыть тайну бытия. Он задумал индивида как негативность, зону ничто, а мир – как позитивность, обрывая между ними возможные контакты и точки соприкосновения. Они – не одного порядка и остаются абсолютно чуждыми друг другу. Но, в то же время, будучи изолированными, они вполне могут обменяться местами; «абсолютно противопоставленные, бытие и ничто абсолютно неразличимы».[1] Негативистский тезис идентичен позитивистскому, напрасны уверения Сартра о порождении из ничто свободы. Он полностью игнорирует плюральность планов, и зов Бытия в ничто есть поистине зов ничто в Бытии.

Поэтому Мерло-Понти не удовлетворен. Надежды, которые он связывал с феноменологией Гуссерля и Сартра, не оправдались. Ему суждено заново вопрошать: что же такое бытие и смысл бытия и почему философия, эта смелая завоевательница, терпит поражение за поражением? Рефлексивная философия не добирается до бытия, потому что ограничивается мыслью о бытии, не устает повторять Мерло-Понти. Но опыт моего бытия есть «cogito дорефлексивное». До всякой рефлексии я прикасаюсь к себе через мою ситуацию, тогда как рефлексивная философия игнорирует наш контакт с бытием в нас и вне нас, до всякой рефлексии. Бытие заслоняется не только рефлексией, но и словами, заменяющими реальные вещи. Мерло-Понти предугадывает ситуацию постмодерна, поисков различия между словом и вещью. Художник Магритт выразил это иначе. Изобразив на картине трубку, он подписал: «Это – не трубка». Трубкой предмет может стать только тогда, когда кто-то сладко затянется и задымит за чашечкой кофе. Мерло-Понти улавливает тенденцию к предельной вербализации опыта, исчезновению вещи как вида реальности – в мыслях, в словах (вспомним «Слова и вещи» Фуко).

«Мы задумали взять другую точку отсчета», – заявляет Мерло-Понти. Действуя где-то на грани сознания, надо прорваться к миру, не сплющенному, не обесцененному мыслью, но полнокровному, живому, найти «дорефлексивную зону бытия», «решительно выйти из наших мыслей», «освободить бытие субъекта от всех фантазмов», отбросить все понятия мысли, прежде всего – субъекта и объекта, чтобы узнать, наконец, то, что есть мир и что есть бытие. Эту заявку мыслитель и называет открытием мира.

Философия, согласно Мерло-Понти, откровенно обнаруживает свою невероятность, отличающую ее от прочих форм культуры. Она есть вопрос, обращенный к тому, что не говорит, приближаясь к далекому как далекому. «Она спрашивает о нашем опыте мира, о том, что есть этот мир до того, как он стал вещью, которую высказывают».[2] Она протестует против сведения живого, полнокровного мира к связке высказываний, к ансамблю удобных обозначений, где слова заслоняют, замещают вещи, где мы попадаем в искусственные миры, утрачивая вкус вещей. Философия хочет избегнуть ис-

[1] *Merleau-Ponty M.* Le visible… P. 94.
[2] Ibid. – P. 54.

кусственности. Она ставит свои вопросы нашей бессловесной жизни, она адресуется к смеси мира и нас самих, смеси, которая предшествует рефлексии, не соглашаясь оставаться в тюрьме мира, сведенного к нашим идеализациям и нашему синтаксису. Но, возвращаясь к истокам, она не может впасть в безмолвие. Она должна высказать то, что находит, поскольку занимает свое место среди других продуктов культуры. Как же быть, где выход?

В возможностях самого языка, отвечает мыслитель. Ошибка семантической философии – превращать язык в замкнутую систему, самодостаточную и нарциссианскую. Но философия не сводится к лингвистическому анализу, предполагающему, что язык имеет очевидность в самом себе. Язык, действительно, есть мир-сам-по-себе, сам-по-себе-бытие, но мир и бытие второй потенции, свидетель бытия первой потенции. Следовательно, он не рассеивает загадку мира, а воспроизводит ее. Он сам таит в себе загадочность, и каждое значение подразумевает массу оттенков, полутонов. Нет разборчивых, четких и окончательных правил законного использования слова в его определенности. «Однозначная сигнификация есть только одна частичка значений слова, вокруг него всегда есть световое кольцо сигнификаций, обнаруживающее себя в модусах нового и неожиданного использования».[1] Это – некая операция языка над языком, ввергающая его в новую историю и превращающая слова в загадки. Философия, стало быть, может говорить, потому что «сам язык не есть только хранилище фиксированных и приобретенных значений», потому что слова расплывчаты, неопределенны, многозначны, атмосферичны и говорят о том, чего не знают, чтобы его узнать.

Отказываясь от бытия, сведенного к нашим идеализациям и нашему синтаксису, оставляя позицию познания, устремляясь к бытию «дикому», «грубому», философия есть, прежде всего, взгляд, непрерывно вопрошающий вещи. Наши тела, чувства, взгляды, способность говорить и понимать – и есть те «измерители бытия», которые позволяют приоткрыть дорефлексивную зону. Но устремленность к «бессловесной жизни», избегающей «ансамбля удобных обозначений», не есть согласие с идеей «бытия-в-себе». Напротив, именно в зоне рефлексии, где бытие превращается в понятие бытия, устанавливаются отношения познания: идея бытия в себе и коррелятивная ей идея бытия для сознания, для человека. Это – как раз те понятия, которые Мерло-Понти собирается переосмыслить: что означает бытие мира и бытие сознания?

Он чувствует в себе необыкновенную силу, позволяющую открыть неведомое, новый закон перцепции, восприятия. Чувственный мир более древний, чем универсум мысли, настаивает Мерло-Понти, потому что первый – видимый и относительно непрерывный, а второй – невидимый и с лакунами, конституирующий себя только с опорой на канонические структуры чувства. Вещи высвечиваются через эмоциональный плотский опыт. Ребенок многое понимает, не умея высказать. Так что же здесь нового, удивится многоопытный читатель. Это тоже мысли давно известные. Кто не слышал об эмпиризме, сенсуализме? Новое разве в том, что наш адвокат чувственности выступает в век, когда «логика сердца» (Паскаль) оказалась забытой, уступив место логике рассудка.

---

[1] *Merleau-Ponty M.* Le visible… P. 50.

Не будем, однако, торопиться. Мерло-Понти, уверяю вас, не так прост. Он говорит о перцепции как возможности новой онтологии, позволяющей снять перспективу познания и «окунуться» в бытие. Так понимаемая перцепция, – не простая сенсорная функция, эксплицирующая другие, но «архетип первичной встречи с бытием». Все, что прежде философия говорила о перцепции, соответствовало позиции познающего разума. Скептики приняли точку зрения наивного реализма, отвергнутую еще Гегелем («тот, кто признает существование красного и зеленого, не может быть допущен к философским спорам»). В новое время дискуссия развернулась вокруг «первичных» и «вторичных» качеств. Локк выделил протяженность и форму, назвав их первичными, а вкус и цвет поместил в рубрику «вторичные». Беркли объявил все качества вторичными («быть – значит быть воспринимаемым»).

Но все названные точки зрения не покидали одной платформы: бытие-в-себе и познающий его субъект. Эта позиция выражалась в особом типе видения: субъект смотрит на располагающийся перед ним, независимый от него объект. Вот тот пункт, который требует переосмысления, никем прежде не замеченный, – утверждает Мерло-Понти. Нет никакого субъекта, рассматривающего объекты на сцене бытия. «Субъект» погружен в бытие, находящееся впереди, сзади, сбоку, пересекающее его, проникающее в него, образующее с ним единую, общую композицию. «Нет видения впереди, но только вокруг – пересечение перспектив»[1], и этот другой горизонт видения преодолевает двойственность субъекта и объекта, сущности и явления, внутреннего и внешнего. Образуется некая «пространственная и темпоральная мякоть», исключающая иллюзию «большого солидного объекта», обозреваемого разумом. «Задача заключается в том, чтобы точно описать наше отношение к миру не как открытие ничто в бытии, но как просто открытие».[2] Но что изменяет ориентация на «открытие мира»? Казалось бы, такое простое и естественное требование – но, как говорил Августин о времени – оно в высшей степени близко каждому, но никто не может объяснить его другому. Так и в нашем случае: философ чувствует себя обязанным вновь рассмотреть понятия, казалось бы, обоснованные и очевидные.

Другими словами, погруженность того, кто воспринимает мир, означает, что он уже не ставит его перед собой, впереди себя, но, существуя в мире, чувствует его присутствие сзади, спереди, сбору, снизу, сверху, будучи поглощенным этим бытием, смешанным с ним – вся транспозиция прежней философии, выдержанная в перспективе «перед», терпит крах. Мир не располагается «передо мной», чтобы я мог его представлять, мыслить, созерцать, но я существую в мире. Категории субъект – объект, внешнее – внутреннее, сущность – явление предполагают диспозицию мир «передо мной», как и концепция «чистого видения», перцепция объекта, расположенного передо мной.

Философ уверен, что его подход позволяет неузнаваемо трансформировать категориальное мышление и, что еще важнее, закон перцепции. Он пересматривает, прежде всего, соотношение *субъективное – объективное*. «Наука начала исключением всех предикатов, которые приходят к вещам в

[1] *Merleau-Ponty M.* Le visible… P. 142.
[2] Ibid. – P. 52.

результате нашей встречи с ними»[1], создавая иллюзию большого объекта. В течение двух веков физика следовала установке объективизации, уверенная в существовании физического объекта в себе (Мерло-Понти прекрасно знает историю физики, он – автор книг о Ньютоне, Ампере, Эйнштейне; в своих исследованиях он опирается на выводы гештальт-психологии, молекулярной биологии, квантовой физики). Но сегодня выявились иные отношения между наблюдаемым и наблюдателем, что не позволяет оставить без изменения идею Бытия. Субъект и объект, с позиций Мерло-Понти, не составляют альтернативы. Провал «объективной физики» надо понимать не как победу «внутреннего» над «внешним» и «ментального» над «материальным», но как призыв к ревизии нашей онтологии, к переосмыслению понятий «субъект» и «объект».

Теперь о понятиях *реальное* и *воображаемое*. Только философия, которая авансом сводит наш контакт с Бытием к дискурсивным операциям, настаивает на четкой границе реального и воображаемого. Мы научаемся познавать «хрупкость реального»: я вижу на песке кусочек дерева, отполированного морем – и это реальность. Но я подхожу ближе и убеждаюсь, что вижу камешек, и это тоже реальность. Деструкция первого видения, утрата иллюзии не есть потеря очевидности, но – приобретение другой очевидности. Реальное есть только более вероятное. То же можно сказать о сущности и явлении. Раздвоение сущности и факта устраивает только мысль, которая смотрит на Бытие с одной стороны, точнее, «de front». Но, поскольку «бытие теперь не передо мной, но окружает меня и в известном смысле пересекает, мое видение Бытия не осуществляется где-то в другом месте, но в среде Бытия, факты и сущность не могут более быть различенными».[2]

Такая объемность, вовлеченность индивида в среду Бытия совершенно меняет понимание не только разума, но, прежде всего, перцепции, чувственности. Видеть не означает более воспринимать некий объективный предмет. Для характеристики перцепции не годятся понятия «субъективное – объективное», «реальное – воображаемое», полностью заводящие в тупик при объяснении ощущения. И Мерло-Понти приводит аргументацию античных скептиков об относительности наших чувств: разные люди поразному воспринимают один и тот же объект (яд, лекарство); один и тот же человек, в зависимости от своего состояния, чувствует иначе (здоровому мед кажется сладким, больному – горьким). Скептики трудятся в классической парадигме, уже оперируя субъективным и объективным, реальным и воображаемым. Противоречивость чувственных данных становится аргументом против чувственного познания.

Мерло-Понти утверждает, что, оставаясь на классических позициях «перед», вообще невозможно уловить загадку перцепции. Только «вокруг» позволяет к ней приблизиться. Исчезающие и сменяющие друг друга образы реальности могут быть все рассмотрены не как «ошибки», а как полностью истинные, представляющие тот или другой оттенок мира, то или иное приближение к нему. И наши «иллюзии» (палка в воде кажется переломанной,

[1] *Merleau-Ponty M.* Le visible… P. 14.
[2] Ibid. – P. 63.

камешек представляется кусочком дерева) не есть просто заблуждения, субъективные ошибки, но всегда «исполосованы» новой реальностью. Рассматривать перцепцию с классических позиций – значит, сводить ее к мысли о перцепции, в то время как «это есть перцептивная жизнь моего тела».[1] Отныне все становится ясным. «Я не думаю более видеть моими глазами внешние мне вещи… они не есть внешние ни моему телу, ни моей мысли».[2]

Это открытие мира, погруженность в него изменяет, стало быть, прежде всего, понимание чувственности, перцепции. Я вижу не предмет перед собой, но этот предмет проникает в меня со всех сторон, видим мной со всех сторон. И более того, в нем перекрещиваются взгляды других, я вижу его глазами всех. Вокруг него – некое атмосферическое облако, взгляды всех живущих и живших. Предмет как бы обволакивается чувственностью всех других, историческое видение формирует и определяет мое восприятие. Я никогда не нахожусь с предметом tet a tet, моя чувственность, мое ощущение – это ощущения всех тех, кто уже жил, живет и будет жить. Мы не видим вещи обнаженными, потому что «сам взгляд их обволакивает, одевает их своей плотью». Красный цвет, к примеру, не результат взаимодействия моего органа чувств с предметом – атмосферическая экзистенция предмета предполагает историческое видение: красный цвет – цвет революции. «Позади каждой вещи, каждого индивида – присутствуют другие, а позади них – еще другие, которых мы не знаем».[3] Интегральное бытие – не передо мной, но в пересечении моих взглядов и акций с взглядами и акциями других. «Наша жизнь имеет в астрономическом смысле слова «атмосферу»; она обернута в эти плотные туманности, которые называют чувственным и историческим миром».[4]

Красное, кроме того, порождается не только констелляцией воспринимающего и воспринимаемого, а также восприятием всех, кто когда-либо жил, но и констелляцией самого предмета с другими предметами. Качество имеет некую текстуру ворса, пористости. «Этот красный предмет – то, что связано со своим местом и другими красными предметами вокруг себя, с которыми он образует констелляцию, и мой суверенный взгляд находит каждую вещь в ее времени, ее месте – как абсолютную индивидуальность в месте локальном и времени уникальном».[5] Оказывается, именно видение, концентрирующее взгляды всех, сохраняющее чувственность и ощущения других людей, спасает уникальность вещи, отвечает требованию открыть мир. Философия сегодня, согласно Мерло-Понти, должна определить свое предназначение как спасение мира, поскольку культура, позволившая свободное функционирование знаков, отщепленная от первоначала, трансцендентально означаемого, попадает в искусственный произвольный мир. Мир, где утрачена реальность, где искусственное становится реальнее, где возможен произвол ввиду потери референта. И философия, которая всегда устремлялась в небо идеального, сегодня должна сделать обратное движе-

[1] *Merleau-Ponty M.* Le visible… P. 25.

[2] Ibid. – P. 21.

[3] Ibid. – P. 62.

[4] Ibid. – P. 45.

[5] Ibid. – P. 62.

ние: ее голосом говорят сами вещи, утратившие всякие права в постиндустриальной культуре.

Пересечение перспектив, охватывание субъекта бытием избавляет от взгляда панорамы, открывает перспективу различия. Мерло-Понти можно отнести с полным правом к философам различия, но обнаруживает он эти различия не на «поверхности», где циркулируют «симулякры», а в плоти мира. Различие есть признание взгляда другого. Философия рефлексии, говорит Мерло-Понти, взирает, словно орел с башни Нотр-Дам, охватывая единым оком всю панораму. Она не может посмотреть глазами того, кто стоит внизу, у подножия башни, она не позволяет встречи с другим. Доминирующий взгляд превращает людей в манекенов. У Сартра взгляд другого не добавляет к моему универсуму никакого нового измерения. Я живу только моей жизнью, и другие есть другие меня самого. Лучше для другого, чтобы он вовсе не попадался мне на глаза, иначе его ждет негация, деструкция. Если же выйти в дорефлексивную зону бытия, встреча с другим окажется возможной. У каждого из нас – свой чувственный мир, недоступный другому, уникальный и непостижимый, невидимый для другого. И всё же мы – зеркала друг для друга и при недоступности нашего восприятия, мы проникаем в единое Бытие, образуемое синергией наших видений. Интегральное бытие – не передо мной, но в пересечении моих взглядов и взглядов других, моих актов и актов других.

Но что означает кристаллизация взглядов и ощущений других людей, сопровождающая мое видение предмета? Разве я знал этих людей, разве я их когда-то видел или вижу сейчас? Разве я могу знать, как они видели или видят? Мое видение поэтому всегда включает невидимое. Красная одежда, к примеру, вытягивает все свои фибры к ткани видимого и через него «к ткани бытия невидимого». Невидимое, согласно Мерло-Понти – важнейшая характеристика культуры. Видимое и невидимое – изнанка друг друга. В своих подготовительных заметках философ пишет: «Поставить вопросы: невидимая жизнь, другой невидимый, невидимая культура».[1]

Что такое это таинственное, ускользающее невидимое? Во-первых, когда я смотрю на вещь и вижу ее в определенном месте, определенных обстоятельствах, я не вижу ее в сотнях других ситуаций, нет такой «инспекции вещи, которая не имеет лакун и является тотальной. Мы не можем сказать, что вся вещь есть там, где мы ее наблюдаем – это только аспект вещи».[2] Во-вторых, сложные отношения связывают невидимое и другого. Мерло-Понти поясняет свою мысль, оппонируя Сартру. Отношения к другому, говорит Сартр, есть факт, без которого я не буду собой, и он не будет другим, но сущностна ли эта сартровская структура отношения с другим, выражает ли она интерсубъективность? У Сартра индивид живет только своей жизнью, а другой есть только другой его самого, на которого можно смотреть как на предмет. Это – позиция чистого видения «перед собой». Но чтобы другой был действительно другим, не нужно, чтобы он был бедствием, постоянной угрозой, способным раздавить, обратить в прах мой собственный мир.

[1] *Merleau-Ponty M.* Le visible… P. 283.
[2] Ibid. – P. 42.

«Надо, и достаточно, чтобы он имел силу меня децентризовать, противопоставить свою центризацию моей – и он может это сделать, только потому, что мы не есть две неантизации, устроенные в двух несравнимых универсумах, но два входа в одно и то же Бытие».[1] Другой видит то, что не вижу я. Жизнь другого, как он ее проживает, есть для меня опыт запрещенный и невозможный. Но тело другого, его слова, жесты, манера обращения могут приоткрыть мне то, что всегда будет для меня невидимым.

В-третьих, невидимое, говорит Мерло-Понти, – это идеи, которые можно обнаружить не где-то в запредельном мире, а здесь, в нашем мире вещей. Философия должна отбросить противопоставление рефлексии и интуиции и «устроиться там, где они не различаются»[2], переосмыслить субъект и объект, экзистенцию и сущность. Мир, согласно такой позиции, есть некое единое Бытие, единая плоть, нераздельность фактичности и идеальности. Его можно сравнить с зеленым листом. «Как прожилки листа скрепляют его изнутри, с основания его плоти, так и идеи есть текстура опыта».[3] Нет более чистой сущности и явления. Настало время отбросить мифы индукции и чистого созерцания сущности. Плоть мира опутана прожилками означающего и означаемого, обратимых, переходящих друг в друга.

Сущность, идея – не в глубине, она – как бы в сочленениях, суставах вещей и явлений; она есть связка, которая тайно соединяет опыт в его вариациях. «Факты и сущности есть абстракции: то, что имеется, есть мир, не как сумма фактов или система идей», а как их переплетение, узор, шиазма. Не ясно, чья это плоть – моя плоть или плоть мира – «то, что мы называем плотью, это внутренняя наработанная масса, не имеющая никакого имени в философии».[4] Мы не видим, не слышим идей – и даже глазом разума или третьим ухом, и однако они есть там, позади звуков и между ними, позади бликов и между ними. Идея – не абсолютно невидимое, не имеющее связи с видимым, но невидимое этого мира, невидимое, которое живет именно в этом мире, поддерживает его и делает видимым. Это невидимое создает и репродуцирует сонату, и тот, кто ее сочиняет или исполняет, находятся в услужении сонаты, она выплескивается через них. Невидимое – план идеальный, присутствующий здесь, в мире, в вещах и создающий возможность видения. «Литература, музыка, страсти, но также опыт видимого мира, не менее, чем наука Лавуазье и Ампера – это исследование невидимого, раскрытие универсума идей».[5]

Принято считать, что у человека пять чувств, и то, что доступно одному, ускользает от другого. Мир как бы раскалывается на видимый, слышимый, осязаемый, между которыми нет связи. Мерло-Понти считает эту позицию устаревшей. Экспериментально доказано, что слепые могут воспроизводить цвета по звукам. Сезанн говорил, что можно видеть даже запах. «Мое восприятие… не является суммой визуальных, тактильных, слуховых данных; я воспринимаю нераздельно всем моим существом, схватываю уникальную структуру вещи, уникальный способ бытия, одновременно обращающий-

[1] *Merleau-Ponty M.* Le visible… P. 43.
[2] Ibid. – P. 67.
[3] Ibid. – P. 64.
[4] Ibid. – P. 81.
[5] Ibid. – P. 76.

ся ко всем моим чувствам». Видит не глаз и не душа, а тело как открытая целостность. «Качество, освещение, цвет, глубина – все это существует там, перед нами, только потому, что пробуждает отклик в нашем теле, воспринимается им».[1] Выйти в дорефлексивную зону бытия – значит найти утраченное тело. «Аналитика бытия и ничто – это есть видящий, который забыл, что он имеет тело».[2] Но именно тело есть связь видимого и видящего и в этом смысле – прототип Бытия с его «множеством листков». Тело «объективное», чувствуемое, и феноменальное, чувствующее, – два сегмента одного пробега циркуля. «Видимый мир не есть в моем теле, и мое тело не есть в видимом мире … плоть приложима к плоти: мир не окружает меня, так же, как и я – его…Мое тело как вещь видимая участвует в великом спектакле».[3]

Опыт изначально целостного видения мира с наибольшей выразительностью осуществляет искусство, прежде всего, литература и живопись. Поэтому Мерло-Понти включает в свои философские работы диалоги с Бальзаком, Прустом, Валери, Сезанном. «Смесь» человека и мира, человека и другого человека, видение «вокруг», выражение ненависти и любви в стиле жизни и формах поведения – смысл новой онтологии, «философии плоти» лучше всего, на его взгляд, передает кинематограф. Его технические возможности позволяют сделать философию зримой, невидимое – видимым. «Кино исключительно приспособлено к выявлению союза духа и тела, духа и мира и выражения одного в другом». Интертелесность, загадка тела, его стремление, будучи частью мира, проникнуть в восприятие другого, пересечение взглядов и перспектив – все это схватывает и демонстрирует кино, выражая вместе с философией взгляд на мир одного поколения (Мерло-Понти М. Кино и новая психология).

Диалектика видимого и невидимого приводит к мысли о единой плоти мира. «Мое тело – есть ли оно вещь, есть ли оно идея? Оно не есть ни то, ни другое, будучи le mesurant des choses. Мы имеем встречу с идеальностью, которая не чужда плоти, которая дает ей свои аксиомы, свои основания, свои измерения».[4] В самом теле человека идеальное встречается с плотью, и само тело человека вплетается в плоть мира. Чтобы утвердить мысль о плоти мира, «шиазме», Мерло-Понти предполагает, что видящий и видимое связаны тесной связью – как море и пляж. Не только я смотрю на вещи, но и они – на меня. Существует некая фундаментальная обратимость, снимающая активность и пассивность. Неизвестно теперь, кто видит и кто видим. «Я чувствую себя под взглядом вещей».[5] Я в них эмигрирую, они меня соблазняют. Та же обратимость свойственна и другим чувствам – слуху, осязанию, обонянию. Если одна моя рука прикасается к чему-то, в то время как другая прикасается к этой руке, то и здесь существует такое же отношение обратимости, как между видящим и видимым. То же справедливо относительно слова и того, что оно означает: «как видимое схватывает взгляд, который на него направлен, так и сигнификация отражается на свои средства».[6]

[1] *Мерло-Понти М.* Око и дух. – М., 1992. – С. 16.
[2] Merleau-Ponty M. Le visible… P. 108.
[3] Ibid. – P. 182.
[4] Ibid. – P. 82.
[5] Ibid. – P. 73.
[6] Ibid. – P. 77.

Что же мы находим в результате этой странной связи видимого и видящего, касаемого и касающегося, означаемого и означающего? Эти оппозиции представляют как бы систему стоящих друг перед другом зеркал, рождающих серии образов, изменчивых бликов в мерцающем пространстве. Из образов, не принадлежащих ни одному зеркалу отдельно, но порождаемых их взаимным отражением, и появляется то, что Мерло-Понти называет плотью. Эта плоть бесплотна, она – видимо-невидимое, она не есть ни видящий, ни видимое, но возникающая между ними видимость. Нет имени в традиционной философии, чтобы описать то, о чем идет речь. «Плоть не есть ни материя, ни разум, ни субстанция. Для ее обозначения подходит скорее термин «элемент» – в том смысле, как его использовали, говоря о воде, воздухе, земле или огне, т. е. в смысле вещи вообще, в полудороге от пространственно-временного индивида и полудороге от идеи… Плоть есть в этом смысле «элемент» Бытия».[1] «Как имеется обратимость видящего и видимого и как в точке, где скрещиваются две эти метаморфозы, рождается то, что мы называем перцепцией, таким же образом имеется обратимость слова и того, что оно означает».[2] Причем, фундаментальная обратимость предполагает, что мой взгляд видим не только другим, но и мной самим, через определенный вид «скручивания». Глаз не только видит, но и видит себя, видит, как он видит.

Фундаментальная обратимость характерна не только для оппозиций, принадлежащих к пространству одного чувства. Мерло-Понти идет вслед за Витгенштейном, когда признает различные «игры языка» и соглашается, что мир видимый, мир осязаемый и мир слышимый – особые миры, со своим собственным языком. Однако, в отличие от Витгенштейна, его интересует плетеный узор видимого, осязаемого и слышимого. Видение есть ощупывание взглядом, весь опыт видимого дается всегда в контексте движения взгляда, поэтому «все видимое есть надрез (насечка) в осязаемом, все тактильное бытие обещает каким-то образом видимость».[3]

Плетеный узор, возникновение плоти в пространстве двух зеркал, равное участие вещей, захватывающих меня своим взглядом, характеризует и мои отношения с другим, открывает интертелесное бытие. Теперь то, что казалось прежде загадкой: как видит и воспринимает мир другой, – становится доступным. Зелень, цветущий куст, которые вижу я, проникают и в его видение, не переставая быть моими. «Вся перцепция удвоена контр-перцепцией и есть акт двух лиц: циркуляция говорить – слушать, видеть – быть видимым, воспринимать – быть воспринятым».[4] Я – другой, но я не только соперник. «Мы функционируем как одно единое тело».[5] С обратимостью видимого и осязаемого нам открылось интертелесное бытие (intercorporel). И если прежде мы считали, что мир, каким его видит и чувствует другой, нам недоступен, теперь, через все эти обратимости, мы понимаем: мир устроен так, что и мне, и другому открывается одно. Если раньше мы сетовали, что цвета, тактильные рельефы другого остаются для нас абсолютной мистерией, то теперь

[1] *Merleau-Ponty M.* Le visible… P. 74.
[2] Ibid. – P. 202.
[3] Ibid. – P. 70.
[4] Ibid. – P. 76.
[5] Ibid. – P. 268.

видимое мной переходит и к нему. Зелень прерий, воспринимаемая мной, проникает и в его видение, не переставая быть моей. «Я и другой – это как бы две почти концентрические окружности, отличающиеся друг от друга едва заметным таинственным смещением».[1]

Эта философия – диалектична, уточняет Мерло-Понти: диалектика есть то, что мы ищем. Но диалектика не в смысле открытия каких-то всеобщих законов развития. Желая формулировать такие законы, диалектика превращается в доктрину, создает тотальность. Диалектика, по мнению Мерло-Понти – способ дешифровать бытие, с которым мы вступаем в контакт, и этот контакт каждый раз непредвиденный, разный. «То, что мы называем гипердиалектикой, есть мысль, которая … способна к истине, потому что она рассматривает без изъятий плюральность отношений и то, что называют двусмысленностью».[2] Та диалектика, которая противопоставляет вещь и идею, сущность и явление, внутреннее и внешнее, неизбежно взывает к иерархии: тезис, антитезис, синтез, поглощающий две предшествующие ступени. Только диалектика, претендующая на открытие мира, погруженность в плоть бытия, избегает пустой триады. «Нет больше «синтезов», но – только контакт с бытием, через его модуляции или рельефы».[3]

Диалектика для Мерло-Понти, следовательно, являясь каждый раз новым искусством, неким изобретением, способствует дешифровке узора бытия, улавливает его ускользающие образы. Это – дерзкая попытка проникнуть в плоть, порождаемую взаимодействием двух зеркал, игрой видимого и невидимого. «Я не противопоставляю ни качество – количеству, ни перцепцию – идее. Я ищу в мире восприятия невидимые ядрышки смысла».[4] Диалектика, не знающая палочной дисциплины, всеобщего снятия, появляется для Мерло-Понти только там, где восстановлены права вещей, где совершается открытие мира, где философия выполняет свое предназначение в век, когда свободная игра симулякров ставит под вопрос реальность. «Подлинная философия – в том, чтобы снова научиться видеть мир. В этом смысле рассказанная история может обозначить мир с той же «глубиной», что и философский трактат».[5] Как и постмодернисты, Мерло-Понти выступает против бинарных оппозиций, но не упивается игрой симулякров, но, напротив, хочет восстановить в правах реальность, открыть мир, правда, в совершенно новом свете – как «плоть», «плетеный узор». Причем, главным становится даже не открытие вещей, а открытие другого. Мерло-Понти решительно не соглашается с Сартром, что мир ускользает от меня, что другой вступает с вещами в тайные сношения, недоступные мне, что наши контакты изначально враждебны. Плоть мира – то, что порождается всеми нашими телами во взаимодействии с вещами, это – интертелесность, изначально сближающая нас, людей.

Подведем итоги. Мерло-Понти, опережая время, предчувствует надвигающуюся угрозу утраты реальности, Бытия, опасность вовлечения человека в искусственные лабиринты слов, обозначений, идеализаций и еще бли-

[1] *Merleau-Ponty M.* La prose du monde. – P., 1969. – P. 186.
[2] *Merleau-Ponty M.* Le visible…P. 47.
3 Ibid. – P. 77.
[4] Ibid. – P. 284.
[5] *Мерло-Понти М.* Феноменология восприятия. – СПб., 1999. – С. 21.

же к нам – Интернета. Он призывает воительницу философию к спасению мира, его открытию. Не ту философию, что без устали рефлексирует, старательно разделяя субъект и объект, сущность и явление, но ту, что, подобно бесстрашной разведчице, способна проникнуть туда, где рефлексия и интуиция еще не различаются, где проживается жизнь, не улавливаемая в сети логических конструкций. Для нее нет первичного и производного. Мысль принимает форму круга, где условие и обусловленное, рефлексия и интуиция вступают в симметричное отношение, так что конец есть начало, и наоборот. То, что говорит такая философия – не есть абсолютно невидимое (как это было с рефлексивной), но «она осуществляет видение словами».

Открытие мира философия совершает, обнаруживая новый закон перцепции: смотреть не вперед, а вокруг, дать «исполосовать» себя реальностью, слиться с ней, образуя смесь, «меланж». Это не означает, что «тело имеет видимое перед собой как объекты, они – «вокруг него, они забиваются извне и изнутри в его пространство».[1] Образуется единая «мякоть» – нет больше объекта и субъекта, сущности и явления, внутреннего и внешнего, видимого и невидимого. Онтология выявляет свой главный персонаж – плоть мира, плетеный узор, шиазма, где пересекаются взгляды, перспективы, мысли, тела, где присутствует исторический и социальный опыт всех когда-либо живших и ныне живущих. Мышление, говорение, сигнификации, перцепции обратимы, подвержены циркуляциям. Плоть мира есть некая интертелесность. Вся перцепция удвоена контр-перцепцией, и неизвестно более, кто говорит, а кто слушает: циркуляция говорить-слушать, видеть – быть видимым, воспринимать – быть воспринимаемым. «Я чувствую себя под взглядом вещей», других эпох, других культур. Плоть мира – плетеный узор всех культурных усилий, всех исторических опытов и жизненных практик.

Одну из интерпретаций философии плоти (а может быть, пока единственную) дает В.А. Подорога. По его мнению, Мерло-Понти совершает «переход от феноменологического анализа телесности к топологическому», размышляя о географии и трансцендентальной гео-логии. «Элементность плоти получает имя – Земля. Плоть мира как первоэлемент, как Ur-Grund, Ur-Arche есть Земля, первоначальная в себе, все упорядочивающая, собирающая, трансформирующая стихия, стихия стихий (сила всех сил, плоть всей плоти вещей и т. д.). Земля – это та сила, которая, если я правильно понимаю, делает возможными виртуальные миры, удерживает друг в друге силы элементов – стихий».[2]

Мерло-Понти безусловно слышит мелодию постмодерна, голоса различий. Но он слышит их не на поверхности симулякров, а в «плоти мира». Он, подобно постмодернистам, избегает «взгляда орла», создающего одну панораму. Но, возвращая человеку Бытие, открывая «плоть мира», он убеждается, что все различия – только разные входы в одно единое Бытие, множество листочков плоти мира. «Философия напоминает людям об их причастности к универсальному Бытию, о котором они не должны забывать, поскольку сами бытийствуют».[3] Мы настолько устремлены к знанию,

[1] *Merleau-Ponty M.* Le visible… P. 79.

[2] *Подорога В.А.* Тело и плоть мира // Феноменология тела. – М., 1995. – С. 153.

[3] *Мерло-Понти М.* В защиту философии. – М., 1996. – С. 8.

говорит Мерло-Понти, что все альтернативные типы философствования оцениваем в шкале понятийного мышления, игнорируя их уникальность. Но «наивность» Востока содержит в себе нечто такое, о чем тайно мечтает Запад, осознавая свою ограниченность при всех теоретических и практических успехах.

Философия плоти, оппонируя постмодернистской идеологии «поверхности» и концепту человека-симулякра, включает в себя и опыт Востока: проникновение в тайные смыслы Бытия, слияние с миром, узнавание тайны восприятия другого, умение видеть «невидимое», понимать язык «несказанного», слышать голоса «безмолвия». И – бесконечно радоваться жизни…

Жизненный разум. Возвращение к истокам Хосе Ортеги-и Гассета

Странно, но о современной испанской философии мы, казахстанские ученые, знаем немного: нет диссертаций, статей, книг. А ведь, если вспомнить мусульманский Запад, великих средневековых мыслителей Ибн-Баджу, Ибн-Туфейля, Ибн Рушда, то Испания в философском плане – а, значит, и в культурном – может стать для нас близкой и понятной. Арабская традиция и арабский язык оказали громадное влияние на формирование испанского менталитета. Но эта тема слишком обширна, мне же предстоит познакомить читателя с одним из самых известных современных испанских мыслителей – Хосе Ортегой-и-Гассетом.

Он родился под счастливой звездой. Отец – известный журналист, мать (ее фамилия Гассет) – из семьи издателей. Сама атмосфера детства и юности способствовала формированию незаурядного дарования и присущего испанской культуре стремления к непременному воплощению своих идей, к активной общественной деятельности.

Ортега обратил на себя внимание уже в иезуитском колледже, выделяясь среди сверстников яркими своими дарованиями. Там же он пережил духовный кризис, горькое разочарование в прежних идеалах. Его кумирами становятся отныне Ренан и Ницше. После окончания Мадридского университета Ортега долгие 25 лет возглавляет там кафедру метафизики факультета философии и языка. Но он не был, отнюдь не был академическим профессором. Одновременно с преподавательской деятельностью, он постоянно печатается в журналах и газетах – эссе, фельетоны, рецензии, высказывая в них широкой публике свои философские идеи.

Он учреждает также журнал «Ревиста де Оксиденте», стремясь приобщить испанцев к европейской философии и культуре (сам он учился в университетах Лейцига, Берлина и Марбурга, стал учеником Германа Когена, собеседником Николая Гартмана) и выпуска журнал «Эль Эспектадор» («Наблюдатель»), где не было ни одного автора, кроме него самого. Его страстная натура требовала участия и в общественной жизни. Он готовит вместе с соратниками выдворение короля Альфонса XIII и провозглашение в Испании республики. Но…

В 1936 звезда Ортеги поблекла. Он вынужден был эмигрировать сначала во Францию, затем – в Аргентину. Но нигде не прижился, не принял жизни эмигранта, тоскуя по жаркой своей, горячо любимой родине. В 1945 он

вернулся в Испанию, не получив кафедры и придерживаясь линии «радикального одиночества». Можно представить, что он переживал последние десять лет своей жизни…

Ортега остро чувствует нарастающий в западной культуре кризис. Нет, это не просто экономический кризис. Происходит нечто чудовищное и, кажется, непоправимое. То, что давала человеку классика, богатейшее культурное наследие, утрачено, в результате чего появляется чувство неукорененности, потерянности. Приходится беспомощно барахтаться, проваливаясь в бездонную пропасть. Пожалуй, это можно передать термином «кораблекрушение», ставшим для Ортеги излюбленным: «нынешний европейский, или мировой кризис – это крах всего классического».

И Ортега требует призвать классику к суду – начать хотя бы с Гете, что вполне соответствовало бы самой его жизненной установке. Кризис классического наследия, с которого веками европейцы получали привычные проценты, превращает их в духовных пролетариев. Ситуация усугубляется событиями на его родине, в Испании. В конце XIX в. она терпит поражение в войне с Америкой, теряет последние колонии, отбрасывается на обочину истории. Испанские интеллектуалы на своих знаменитых тертуллиях – свободных собраниях для обмена мнениями – ищут ответы на мучительные вопросы: каков путь Испании, какова ее, как бы мы сказали сегодня, национальная идея? Мигель Унамуно видит спасение в прошлом, в богатом национальном наследии, Ортега тянется к Европе, уверенный, что, стряхнув с себя пепел столетий, Испания станет живой душой Европы. Понятно, что прощание с классикой, каким бы мучительным оно ни было, неизбежно. Но где искать другие пути? Ортега ликует, встречаясь с философией Кьеркегора, с феноменологией, фундаментальной онтологией, экзистенциализмом. Это – все его сторонники, те, кто близко подошли к рубежам переосмысления классической парадигмы культуры, готовые к радикальной смене философской оптики.

Но Ортега не будет повторять их решения, как послушный ученик, завороженный авторитетами. Он не желает быть ни феноменологом, ни экзистенциалистом, ни преданным учеником Кьеркегора или Хайдеггера. Он – испанский философ Ортега-и-Гассет со своим именем и своим оригинальным способом спасения от кораблекрушения. Что касается Кьеркегора, то к нему у испанского философа отношение вполне однозначное: будучи заточенным в провинции и осознавая, что никогда из нее не высвободится, детский философ решил взять реванш своей экстравагантностью, потешаясь над тем, что было наиболее дорого милым, скромным согражданам – провинциальной знаменитостью, теологом Мюнцером. И он вызвал желаемое – скандал, в котором просто «купался»: он стал тоже знаменитостью, ничтожный анти-Гегель. Но философия, говорит Ортега, не терпит провинциальности, «ибо неизбежно является перспективной, радикальной по методу и универсальной по теме».[1] Ортега решительно отказывается быть экзистенциалистом а la Кьеркегор, позером в душе, экстравагантным романтиком.

[1] *Ортега-и-Гассет Х.* Идея начала у Лейбница и эволюция дедуктивной теории // Ортега-Гассет Х. Что такое философия. – Наука, 1991. – С. 325.

И Ницше тоже изрядно достается от Ортеги: немецкий философ хотел возвестить, что такое трагедия и философия, но ему не удалось ни того, ни другого, потому что для него мыслить «означало жонглировать идеями независимо от их соответствия реальности».[1] Обоим родоначальникам неклассической философии Ортега не оказывает никакого почтения. С этим можно и поспорить – ведь признают же Хайдеггер и другие философские новаторы современности, вплоть до постмодернистов, решающую роль этих двух мыслителей в становлении неклассического дискурса. Но только не Ортега.

Тогда, может быть, его привлечет безусловный авторитет Хайдеггера? С великим немцем у великого испанца особые отношения. Он, Ортега, убежден, что исходная идея Хайдеггера – человек в его единстве с миром, Dasein, была задолго до публикации «Бытия и времени» высказана им самим в тезисе «человек в его обстоятельствах». «Жить безусловно означает иметь дело с миром, обращаться к миру, действовать в нем, заботиться о нем. Кто это написал? Хайдеггер в 1927 г. или же это было опубликовано под моим именем в газете «Ла Насьон» в Буэнос-Айресе в декабре 1924 года?…».[2] Ортега признается, что настаивать на своем первенстве ему воспрепятствовала тогда… застенчивость. К тому же, он вовсе не воспроизводил «досрочно» формулу Хайдеггера. Ему были глубоко чужды патетика, жестикуляция, возгласы ужаса в духе газетных штампов о тоске, заботе, тревоге, смерти. Все это одностороннее представление о жизни, которая, хотя и является кораблекрушением, но всегда видит спасительный берег и полна праздничности, игрового, спортивного азарта, дерзкого вызова опасности.

Тогда, может быть, Гуссерль? Феноменология привлекла Ортегу своим утверждением, что все феномены жизни воспринимаются через внутренний мир, через переживание человека. Но процедура феноменологической редукции, знаменитое «эпохе», исключающее весь обыденный, повседневный опыт в стремительном броске к трансцендентальному сознанию, навела Ортегу на мысль, что Гуссерль, по существу, расставаясь с Декартом, так с ним и не расстался.

Своими главными оппонентами Ортеги считает Сократа и Декарта. В разговоре с ними он определяет свою собственную, не совпадающую с их мыслями идею, которая позволяет ему сказать уверенное «прощай» философской классике. Как и Ницше, Ортега взывает к Сократу, но дает иной образ великого грека. Для Ницше Сократ – «исчадие ада», первый декадент, раскрутивший громадный маховик логического доказательства и бичом силлогизма изгнавший музыку из греческой трагедии, а значит, и цветущего, жизнерадостного, увенчанного гроздьями винограда Диониса.

Ортега говорит нечто похожее, но в то же время принципиально иное. Однажды на афинской площади свершилось великое событие: Сократ открыл …разум. Размышляли, конечно, и до него. Но не отдавали себе в том отчета. Он, он первый сделал потрясающее открытие, которое с таким энтузиазмом обсуждает Платон в своих великолепных диалогах. Что же он открыл? Новый универсум, чистый разум (позже, много позже Кант напишет

[1] Проблема единства современного искусства в классическом наследии. – М., 1988. – С. 157–158.

[2] *Ортега-и-Гассет Х.* Что такое философия. – С. 129.

«Критику чистого разума»). А во времена Сократа это было «темой дня», по выражению Ортеги, т. е. принципом, который дал толчок рождению Европы и определил ее историческую судьбу.

Никто до Сократа не задумывался над тем, что в противовес окружающим нас вещам, изменчивым, текучим, лукавым (впрочем, как и внутренним желаниям и настроениям, переменчивым, как неустойчивая погода) существует нечто возвышенное, устойчивое, непоколебимое. Добродетельный человек, к примеру, не может постоянно удерживаться на своем уровне, то и дело срываясь в пропасть ошибок и неблаговидных поступков. Зато сама добродетель как таковая – всегда сияет, подобно ясному солнцу без единого пятнышка. «Не вызывало сомнений открытие подлинной реальности, в столкновении с которой автоматически дисквалифицировалась другая реальность, дар нашей спонтанной жизни», т. е. чувственность, импульсивность, упоение жизнью, веселящая душу неопределенность, проблематичность, загадочность – все, с чем было связано имя Диониса и чем так упивались греки на своих великих празднествах.

Но спонтанность не удалось полностью изжить, исключить, умертвить. Она оставалась притягательной, необоримой силой. И в этом внутреннем противоборстве, противостоянии, соперничестве заключалась и вся прелесть, и вся драма европейской культуры. Были времена, когда казалось, что замысел Сократа осуществился, и спонтанная жизнь покорилась чистому, величественно-горделивому разуму: грандиозные системы Декарта, Лейбница, Спинозы.

Декарт, после Сократа – второй важнейший персонаж европейской культуры, считает Ортега. Здесь он не расходится с мнением Гегеля, признававшего, что Картезий возродил после долгих веков безвременья дух подлинной философии. Декарт, настаивает Ортега, совершил еще одно открытие, интеллектуальное приращение к тому, что было сделано Сократом. Картезий открыл непосредственную первичную достоверность человеческого сознания, человеческой субъективности. И Ортега подробнейшим образом описывает философский эксперимент Декарта, перевернувший мировоззрение эпохи.

Все знают, говорит Ортега, что Декарт использовал против скептиков их же оружие сомнения. Во всем можно сомневаться, и, прежде всего, в реальности мира – сомнение, как отлив, захватывает с собой и уносит в волны океана все нам знакомое, казалось бы, устойчивое, даже наше тело. Но вдруг сверкает зарница: твердым, устойчивым, т. е. несомненным является сам факт сомнения, т. е. мысли. Есть все-таки нечто надежное, безусловное. И это – отнюдь не каламбур, не игра с коварным термином «сомнение». «Речь идет об очень важном положении – о теоретическом первенстве разума, духа, сознания, «Я», субъективности как о явлении универсальном: это первичное явление Универсума. Итак, следует помнить, что это – главная идея, которую новое время прибавило к сокровищнице Греции».[1]

Декарт не придал субъективности внутренней жизненности. В этом он прямой наследник Сократа. Чистая мысль, рациональность – вот его победный клич, прозвучавший в его время в университетах, в салонах, на площа-

[1] *Ортега-и-Гассет Х.* Что такое философия. – С. 29; см. также: *Зыкова А.Б.* Хосе Ортега-и-Гассет // Философы XX века. – Кн.1.

дях. Он определил стиль и метод мышления в своих безыскусных «Правилах для руководства ума», где он, согласно Гегелю, поступил как ребенок, откровенно описывая свои собственные мыслительные операции. Но ребенок оказался не таким уж наивным, формулируя свои основные правила: изгнание сомнения, ясное и отчетливое сознание, движение от простого к сложному, доказательность без возвратов, повторов, иносказаний – то, чему послушно следовала новоевропейская наука и что опроверг Теодор Адорно в своем знаменитом сочинении «Эссе как форма». Испанского философа Декарт интересует по преимуществу и в первую очередь потому, что именно он нашел такое первое и безусловное (мысль), которому Ортега намерен противопоставить другое первое и безусловное, чтобы сформулировать основной принцип своей философии.

В осуществлении, казалось бы, замыслов Сократа и возведении великих рационалистических систем неожиданно появились симптомы пробуждения спонтанности, жизненности, чувствований, увлечений, желаний, страстного томления по неизвестности, опасности, приключениям. Это случилось, когда Дон Кихот смело и безбоязненно вступил в виртуальные, незримые миры, попирая все установления и запреты строгого разума. Именно Дон Кихот утвердил идею о другой «теме дня» – возрождении спонтанной жизни. Сократ был прав на своей площади, в Афинах. То было его время и его призыв. Дон Кихот оказался правым в своих жарких испанских просторах с бесконечными крутящимися мельницами. То было его время, его тема дня.

Ортега пишет о Дон Кихоте в своих очерках о наиболее характерных явлениях испанской культуры. Но Дон Кихот оказался фигурой мирового масштаба. Он бунтует против старой морали, потому что она взбунтовалась против жизни. В пылающей от солнечного огня Ла-Манче, в поле Монтьель он открывает подлинно реальное в образе, во влекущем цветном мираже. Это – тяга к неправдоподобному, невозможному, неукротимая воля к приключению, к миру сказки, вопреки суровой будничности Санчо-Пансо, считающего приключение невозможным.

Дон Кихот обнаруживает богатство внутреннего, интимного мира и поэтому именно он воплощает «кульминацию нового и существенного переворота, который произошел в культуре». Если Сократ иронизировал (издевался?) над спонтанностью жизни, такой неуловимой, переменчивой и его ирония была темой его времени, то Дон Кихот иронизирует над разумом, возомнившим себя судьей мира. И его миражи тоже есть истина, хотя любое творение духа – мираж реально мыслящей головы. «Дон Хуан может подчиниться только этике, считающей первейшей нормой полноту жизни».[1] Чистый разум должен передать свою власть «жизненному разуму»: одна из первых формулировок того принципа, того философского открытия, которое Ортега, как он считает, свершает после открытий Сократа и Декарта. Но что такое жизненный разум, что такое жизнь, как должна измениться философия в своем понимании человека?

Пока скажу только, что тема дня Дон Кихота и Ортеги, как ни парадоксально, остается темой нашего дня. В эпоху глобализации (какой навязчи-

[1] *Ортега-и-Гассет Х.* Идея начала … // Ортега-и-Гассет Х. Что такое философия. – С. 296.

вый термин!) и удаления человека от живой реальности, с превращением его в «симулякр» без корней и первоосновы, путешествующим по сайтам и порталам Интернета, нам так не хватает отваги Дон Кихота, его всепоглощающей страсти к жизни, приключениям, неожиданностям, пылающему солнцу и ветряным мельницам загадочных миражей. Нам не хватает жизни – тема нашего времени, поддержанная союзником Ортеги, французом Морисом Мерло-Понти: прорваться сквозь толщу знаков к живой плоти мира, что сблизило бы нас с загадочным, притягивающим своей неизвестностью (все еще!) Востоком.

Ортегу можно, конечно, назвать экзистенциалистом, рациовиталистом, перспективистом и т. д. Но все наименования поверхностны, скучны, бессодержательны в отношении горячей, южной, темпераментной мысли испанского мыслителя, который не желает втискиваться в рамки узаконенных «направлений». Он – не Санчо Пансо, а Дон Кихот в философии. С яркими, оригинальными идеями, сочным, живым словом, сближающим его философию с испанской живописью, музыкой и танцем. Значит, от чистого разума Сократа – к жизненному разуму? Ортега уточняет свою позицию, обращаясь к диалогу с Гуссерлем и Хайдеггером. Еще в 1925 году, поясняет философ, он сказал своим ученикам, что надо заново решать проблему Бытия (Хайдеггер – в 1927!), что при этом надо использовать феноменологию с ее интуитивным мышлением, но придать ей систематичность, т. е. исходить из первичного феномена, который сам по себе есть система. «Этот систематический феномен есть человеческая жизнь, и из ее интуиции и анализа следует исходить».[1] Это означало мгновенное прощание с феноменологией, где речь шла о сознании, хотя и интенциональном.

Когда позже у Ортеги появилась возможность встретиться с Гуссерлем, тот уже не мог дебатировать свои идеи и перепоручил это своему ученику Финку. Зачем, вопрошал тогда Ортега, открывая трансцендентальное сознание с помощью феноменологической редукции, отказываться и по существу дискредитировать другой тип сознания – обыденное, научное и т. д. Не значит ли это отречение от самой жизни (поздний Гуссерль, как помним, постарался исправить свою оплошность в концепции «жизненного мира»).

Следующий шаг Ортега делает, вступая в диалог с Хайдеггером. Немецкий философ, наступает испанец, превратил жизнь в ничто, упиваясь тоской, игрой со смертью, одиночеством. Но жизнь, кроме своей драматической стороны, имеет еще множество других. Она празднична, великолепна и – неожиданный термин – спортивна: состязание, где нас ждет, увы, великое поражение. «Жизнь – это тоска и энтузиазм, сладость и горечь, а также множество других вещей. Именно потому, что с самого начала она по сути состоит из множества вещей, нам неизвестно, что она такое… Иначе исходный феномен, Жизнь, не была бы загадкой».[2]

Здесь я хочу провести параллель между пониманием Ортегой жизни как проблемы, загадки, и аналогичным толкованием философии и чуть позже – самого человека. Его концепция в таком ключе приближается к со-

[1] *Ортега-и-Гассет Х.* Идея начала … // Ортега-и-Гассет Х. Что такое философия. – С. 318.
[2] Там же. – С. 318.

временным постмодернистским проектам с их установкой на радикальную и бескомпромиссную децентризацию всех форм культуры и, тем более, человека. В то же время, Ортега остро и непримиримо оппонирует постмодернизму, выступая с программой защиты жизни и человеческой индивидуальности в эру натиска информационных технологий. Этот парадокс, а я постараюсь его раскрыть, делает его философию необычайно актуальной, вступающей в afterpostmodern. Буду считать, что в первом приближении моя идея высказана, требуя, однако, дальнейшего продумывания.

Уже в оправдании обыденного типа сознания, от которого дистанцировался Гуссерль, Ортега делает «крутой разворот». Если прежде его прельщали «миражи», вспыхивающие в пустынях реальности, то теперь он настаивает на том, что его исходный пункт – загадочный феномен жизни самой будничной, всегда привычно-непривычной, упорядоченной и одновременно непредсказуемой, жизни каждого из нас. «Жизнь – ни что иное, как повседневность, и не по ту ее сторону, в невероятном, берет начало особая прелесть романа, а именно по эту, в обыкновенном чуде простого мгновения».[1]

Такое признание влечет за собой далеко идущие выводы об историческом предназначении женщин, ведь в повседневной жизни именно женщина всегда была и остается главной фигурой. «В царстве повседневности решающая роль принадлежит женщине, душа которой служит идеальным выражением этой повседневности».[2] Не буду развивать гендерный аспект аргументации Ортеги, который настаивает на исключительном значении женского начала в историческом, особенно, этническом процессе. Для меня сейчас важнее выяснить, что жизнь для Ортеги – это и миражи идеального (Дон Кихот), и чудо повседневности (Санчо-Панчо реабилитирован!). Это – и великая проблема, загадка, остающаяся нерешенной. И, в то же время, в противовес декартовскому «cogito», – первый безусловный, не подлежащий сомнению феномен, из которого должна исходить философия. Его философия, Ортеги.

Но прежде чем представить во всем величии свою философию, испанский мыслитель задается вопросом: что такое философия как таковая и почему люди так неудержимо стремятся философствовать? В 1929 году он прочитал перед широкой публикой, в Мадридском театре, курс лекций, послуживших основой одноименной книги. Кто бы из наших современников решился на такое, кто бы смог собрать заинтересованную аудиторию не-профессионалов? Ортега считал себя представителем средиземноморской культуры, а потому человеком публичным. Он издавал статьи в газетах и журналах, выступал с лекциями в Мадридском университете и даже – в театре. К теме «Что такое философия?» он обращается во многих своих работах: «Возникновение философии (послесловие к работе Х. Мариаса «История философии»)», «Идея начала у Лейбница и эволюция дедуктивной теории» и других. С научной пристрастностью и одновременно поэтическим блеском он исследует исторические корни философии, ее драматическую и вместе с тем радостную природу, неустанно обнаружи-

[1] *Ортега-и-Гассет Х.* Мысли о романе // Хосе Ортега-и-Гассет. Эстетика. Философия культуры. – М., Искусство, 1991. – С. 284

[2] *Ортега-и-Гассет Х.* Этюды о любви // Эстетика. Философия. – С. 426.

вая ее аналогичность жизни, о чем я уже говорила выше: открытость, проблемность, парадоксальность. Но никто, утверждает Ортега, не сделал еще «жизнь» темой философии, заменив ее претенциозным термином «бытие» («сначала жизнь – потом философия» – его любимое изречение). Тут можно было бы поспорить: а кем же были Дильтей, Ницше, Зиммель?

Философия, настаивает Ортега, родилась еще до Сократа, вместе с именами Гераклита и Парменида. Ни тот, ни другой еще не стали «общественными лицами». Но то, чем они занимались, яснее и откровеннее всего было высказано в названии книги Парменида «Истина» (алетейя). Философия, действительно, призвана раскрыть Истину окружающего мира, сорвать с него маску, проникнуть к сокровенным глубинам сущего «Философия – это могучее стремление к прозрачности и упорная тяга к дневному свету. Ее главная цель – вывести на поверхность, обнажить, открыть тайное и сокрытое… В отличие от мистицизма, философия стремится быть произнесенной тайной».[1] Философия – не прихоть, не каприз, но основная потребность разума. Ее существенным признаком является поиск целого как такового, захват Универсума, «охота на Единорога».

Такому роду деятельности, убежден Ортега, подобает имя «алетейя». Но вместо него появился странный, манерный, боязливый термин – философия, любовь к мудрости, а вовсе не сама мудрость. Что это за парадокс появления на свет «любви» вместо подлинного дела раскрытия Истины?

Ортега объясняет факт такого терминологического унижения историческими обстоятельствами. Когда выступили Гераклит и Парменид, греки почитали за богов небесные тела, веруя, что есть некие сокрытые тайны, приближение к которым недозволено человеку. И потому они с подозрением и открытой враждебностью встречали все попытки посягательства на потаенное (судьба Анаксагора, Протагора и Сократа). Из соображений безопасности, предполагает Ортега, и появился трусливый, маловыразительный термин «философия»: в ней нет посягательств на запретное, это – просто невинная любовь к мудрости. Ничего, кроме туманности и двусмысленности, подобный термин не содержал, поэтому Платон и Аристотель предпочитают говорить все же о самой мудрости, избегая коварных уловок.

Вот здесь я не могу согласиться с Ортегой. Придется ему решительно возразить. Термин «философия», хотя и был, возможно, введен с целью безопасности (в том, он, наверное, прав), но оказался куда более точным по отношению к определенному типу деятельности, им поименованному. Философия, действительно, претендует на познание первосущностей, первопричин, первосмыслов Универсума. Но ее погоня за Истиной оказывается в итоге безуспешной. Она терпит поражение в самом для нее существенном. И Ортега этого не скрывает. Более того, он хочет превратить непростительную слабость и маломощность в величайшее достоинство. «То, что Философия несет в себе от поражения, и превращает ее в самую глубокую деятельность, на которую только способен человек». И «сущность человека – это его неизбежное и великолепное поражение». Снова аналогия, теперь уже философии и самого человека.

[1] *Ортега-и-Гассет Х.* Что такое философия. – С. 107.

Но если это – торжествующее поражение в деле алетейи, т. е. произнесения сокрытой тайны, то такому роду деятельности вполне соответствует скромное, непритязательное имя «философия», ибо подлинная мудрость не уклоняется от своего главного предназначения! Много позже это честно и правдиво признает Им. Кант: метафизика свергнута с королевского трона наук, поскольку чистый разум, пытаясь выйти за пределы возможного опыта, попадает в капкан антиномий. То, что неподвластно чистому разуму (читай, логике), происходит в сфере нравственности, практического разума, где безусловно доказывает себя идея внутренней свободы, совпадающей с доброй волей, нравственным долгом. Тем самым доказывается и идея сверхчувственного вне нас. Кант, я думаю, намного ближе к истине в этом вопросе, чем Ортега. Я бы сказала даже так: только в союзе с религией способна философия стать подлинной мудростью, а не ее лукавым двойником, о чем свидетельствует опыт и православной, и исламской философии.

Для характеристики своей философии Ортега оставляет термин алетейя, миражи Дон-Кихота, призывно мерцающие во тьме реальности. Но, в то же время, он сохраняет и вторую сторону – ту, что поначалу отверг Гуссерль в осуществлении феноменологической редукции: жизнь, причем жизнь повседневная во всей ее трагичности и великолепии. Поэтому он не только сравнивает философию со спортом. Он прямо называет ее спортом. В ней утверждается «радостный стиль поединков и спортивных состязаний. Философия стала такой же игрой, как метание диска или борьба».[1] И что по сути представляет собой философия, как не разгадывание ребусов, кроссвордов, загадок? Испанский философ подмечает характерную черту философии, народившейся в древней Греции, но не оговаривает, что рассуждения Фихте и Гегеля вряд ли можно назвать «метанием диска». Зато о своей собственной философии он мог бы высказаться именно так: она живет в светлом, праздничном воздухе спорта и игры.

И еще… искристого, пенящегося вина. Какой философ писал о космическом смысле вина, кроме Ортеги? Как-то, путешествуя по залам знаменитого Мадридского музея Прадо, он остановился перед тремя картинами: «Вакханалия» Тициана, «Вакханалия» Пуссена и «Пьяницы» Веласкеса. Три картины, в которых выражено мировоззрение различных эпох. Тициан, художник Возрождения, изображает прекрасный лесной пейзаж. Вдалеке плещется синее море, увенчанное воздушным белым облаком. На опушке – люди, видимо, городские жители, выбравшиеся на природу, чтобы забыть свои невзгоды, утомление и скуку будней. Они пьют вино, нежатся в золотых лучах солнца, беседуют, танцуют. Они наслаждаются жизнью. И вино, проникая в их души, вливает в них необыкновенный дар прозрения, внезапного открытия мировой гармонии и тайны бытия. Они пьют… Эту картину Ортега назвал бы «Торжеством мгновения», живописным осуществлением своей философии жизни. Мы идем по жизни мгновение за мгновениями. Они тают, исчезают в потоке вязкого времени, приближая миг, когда мы сами исчезнем. Но вот как молния – миг блаженства, проникновения в тайну космического бытия, наполнения энергией света!

[1] *Ортега-и-Гассет Х.* Идея начала … // Что такое философия. – С. 325.

Вторая картина, Пуссена, выражает мировоззрение несбывшегося Возрождения. Персонажи, которым доступно веселье, а счастье стало нормой – не люди, а боги, сирены, сатиры. И, наконец, картина Веласкеса, лишенная ореола романтики, ведет в наше время, когда люди забыли, что вино – божественно, и все свели к борьбе с алкоголизмом. Веласкес изображает бродяг, расположившихся в винограднике с посоловелыми глазами и подобием улыбок. Они по очереди примеряют друг другу венок, изображая, по видимому, Вакха. Нет, эта унылая, отталкивающая сцена не привлекает взора Ортеги. Его философия – великолепие мгновения, чуда жизни, схваченного в картине Тициана.

Так какова же философия Ортеги, почему она переходит границы классики, приближается к постнеклассическим, постмодернистским бастионам и следует далее, к afterpostmodernism? Испанский мыслитель убежден, что, подобно Сократу и Декарту, он делает величайшее открытие, обещающее новый триумф философии. Не отказываясь от чистой рациональности, внезапно обнаруженной Сократом, и от непосредственной достоверности сознания, субъективности, открытой Декартом, он совершает, однако, поворот к новой, неклассической философской парадигме (этих терминов у него, разумеется, мы не найдем, но речь-то идет именно о кардинальном реформировании принципов западной метафизики, заложенных, прежде всего, Сократом и Декартом. И здесь он заодно с Кьеркегором (которого подвергает насмешкам), Ницше (с ним он более дружелюбен), Гуссерлем и Хайдеггером (у которых упорно отстаивает пальму первенства).

Ортега оборачивает знаменитое «cogito»: «живу, следовательно, мыслью». Но, позвольте, мог бы возразить Декарт с оправданным недоумением. Жизнь – вовсе не категория логики, а речь идет именно о поисках логических оснований философии, не подверженных и тени сомнения. Ортега наступает: он говорит не о чистом разуме, чистой логике и рациональности, а о жизненном разуме, включающем интуицию, чувство, боль, радость, страдание – все то, что зовется жизнью. Рациональность отныне не избегает «иррациональности», но только благодаря союзу с ней находит в своем иссохшем от многолетней аскезы опыте живительные силы и способности к дальнейшей плодотворной деятельности.

Именно жизнь в философии Ортеги есть первое безусловное, способное устоять против урагана сомнений. Знаменитый скептический троп о регрессе в бесконечность (все приводимое в доказательство определенного тезиса, в свою очередь, требует доказательства и т. д.), который был камнем преткновения для чистого разума (Декарт останавливает его, как было сказано, самим фактом сомнения, мысли), для жизненного разума не представляет трудностей: сам факт жизни и есть первое безусловное, вопреки регрессу в бесконечность. Потому что философия выходит за пределы чистой логики с ее доктринерством и строгими законами, допуская запретные прежде связи с живой жизнью, тоской и любовью, «логикой, математикой сердца» (Паскаль).

Конечно, можно не согласиться с испанским философом по части его первенства в реформировании западного дискурса – в особенности, в выяснении отношений с Хайдеггером: кто первый, где и когда? Но важно, что

все они составляют когорту философов нового стиля, как того требовали их время и эпоха. И каждый сумел сказать нечто свое, непохожее, остаться «самим собой». Думаю, что Ортега выделяется в этой замечательной философской плеяде своей очаровывающей темпераментной философией, которую он постоянно называет игрой, кроссвордом, спортом, занятием жизнерадостным, поистине счастливым.

Жизнь как исходный феномен философии Ортега, повторю еще раз, понимает в ее цельности: это и универсум чистых идей, открытый Сократом, и внутренний субъективный мир Декарта, и, одновременно, повседневность, ее бесконечное разнообразие, непредсказуемость, сказочность, притягательность, несмотря на тоску, отчаяние, одиночество. Дон Кихот с его миражами идеального и Санчо-Пансо и его повседневными заботами – две неотъемлемые стороны жизни.

Именно поэтому философия, избирающая своей темой жизнь, сама становится формой бытия, формой жизни. Собственно, она возвращается к исходному пункту, когда еще не было дистанции между образом мышления и образом жизни. Раскол произошел много позже, когда западные мыслители учили одному, а жили иначе (чего не случалось на Востоке). Такой формой жизни и стала для самого Хосе его философия: романтическая, драматическая, спортивная, пленяющая своей живописностью, музыкальностью, фантазийностью. «Общепризнано, что у фантазии репутация городской дурочки. Но и наука, и философия – что такое они, если не фантазия».

Каким же предстает человек в философии Ортеги? Контуры своей философии человека он набрасывает в раннем эссе «Адам в раю». Идеи и мысли словно подгоняют его, он едва успевает справиться с ними, чтобы в будущем подхватить, пояснить, уточнить. В эссе он говорит о различии методов науки и искусства. Но, по сути – это его философский вызов, первое философское сражение: ведь живопись и философия в своей истории, скажет он позже, обнаруживают аналогичные идеи и проблемы, а его собственная философия – живопись понятиями.

Философ отдает дань уважения науке. Она оперирует точными методами. Но в этом и ее сила, и ее слабость. Она устанавливает общие закономерности и рассматривает отдельные тела как частный случай, вне их индивидуальных качеств. Что такое, к примеру, для науки почтенный камень с отрогов Гвадаррамы? Да просто частный случай всех других подобных камней. А искусство (значит, и философия) интересуется не телами вообще, не абстрактным камнем, но индивидуальностью вещи, ее неповторимостью, уникальностью. И поэтому – индивидуальностью человека, конкретного, живого, избегающего подведения под абстрактные схемы.

Что такое печаль, к примеру, вообще, боль вообще? Это – не то, что действительно печалит, болит, а что-то отстраненное, охватываемое понятием. Но «печаль, невыносимая печаль – это та, которую я испытываю в данный момент. Печаль в жизни, а не в обобщенном виде – это нечто конкретное, неповторимое, индивидуальное».[1] Вот – первый бросок, первый вызов. И философию, как и живопись, волнует не человек вообще, а конкретная лич-

[1] *Хосе Ортега-и-Гассет.* Адам в раю // Эстетика. Философия культуры. – С. 71.

ность со всеми ее причудами, странностями характера, деяниями, чувствами, неповторимой судьбой, печалью и радостью. То, что недоступно строгой науке, стремящейся к познанию законов.

Но что такое индивидуальность – вещи или человека? Все, что нас окружает, многолико и неуловимо, потому что находится в бесчисленных связях и отношениях. Мы видим и познаем окружающее в каких-то одних аспектах, упуская из виду множество других. Но, если вообразить, представить всю целостность отношений и вещей, и индивидов? Это и будет некая виртуальная реальность, доступная искусству и философии. Реальность, в которой обнаруживается подлинная суть мира. «Камни с отрогов Гвадаррамы раскроют свои свойства, свой характер, свое имя не в минералогии, для которой они вкупе с идентичными образцами составляют класс, а лишь на картинах Веласкеса».[1] Вот второй бросок – рассматривать и вещи, и людей в их бесчисленных связях и отношениях. Позже Ортега разовьет эту идею в концепт «человек в жизненных обстоятельствах» и сопоставит ее с Dasein Хайдеггера, изначальным единством человека и мира.

Только такое видение позволяет, говорит он, уловить реальность. Ведь она – вовсе не то, что можно скопировать, отобразить, а некая внутренняя энергия, скрытая от взоров дотошной науки. И он приводит пример с картиной Эль-Греко «Мужчина с рукой на груди». Художник изображает заурядного, ничем, казалось бы, непримечательного жителя Толедо, но придает ему такую внутреннюю силу, что «в мире появляется одна из самых реальных вещей»: портрет «Мужчины с рукой на груди». Так и философия не ограничивается копией, а создает, творит подлинную реальность.

Человек и его душа – это всегда проблема. Еще одна важнейшая идея Ортеги, которая станет ключевой для его концепта и сблизит его с самыми современными поисками в философии: нетождественность субъекта, его децентризация, т. е. сохранение идентичности при условии нарушения всех ее требований, выхождения за пределы идентичности (Сартр выразит аналогичную идею другими словами: «Человеческая реальность есть то, что она не есть, и не есть то, что она есть»). Человек пребывает и в себе, и за пределами самого себя, постоянно трансцендируя, вторгаясь в неведомое, неожиданное. Адам в раю – только росток жизни. Ему предстоят все испытания, боли, муки, радости и страдания, взлеты и падения: человек, брошенный в мир, вступающий с ним в диалог, открывающий тайну мироздания под покровом реальности, призванный раскрыть и разрешить проблему собственной души.

Идею индивидуальности – ключевой проблемы живописи (и философии) – Ортега отстаивает в эссе «Эстетика в трамвае», получившем заметный резонанс в культурной среде Испании. Молодой философ проявляет неслыханную дерзость – бросает свое «нет» в сад Академа, самому Платону, утверждая, что его ошибочное суждение на долгие годы заточило эстетику в темницу. Настало время распахнуть двери темницы, освободить, наконец, измученную пленницу.

А все началось с поездки в мадридском трамвае. Ортега отмечает, что ни один испанец не пропустит в такой поездке возможность оглядеть и оценить

[1] *Хосе Ортега-и-Гассет.* Адам в раю // Эстетика. Философия культуры. – С. 71.

всех своих попутчиц. Сам он тоже следует этой привычке, освобождаясь, однако, от осязаемости и настырности взгляда. Его интерес – чисто эстетический. И он отказывается, решительно отказывается следовать за Платоном, т.е. прикладывать к конкретному женскому облику уже имеющийся эталон, образец красоты, чтобы по нему удостовериться, прекрасна ли та или другая пассажирка. Каждая из них, настаивает Ортега, несет в себе свой собственный, неповторимый и уникальный образ прекрасного, который невозможно оценить с помощью платоновского всеобщего образца.

Даже если перечислить какие-то определенные типажи красоты – простушка, интеллектуалка и т. д. – их окажется такое множество, что вся затея сойдет на нет. «По лицу, которое я перед собой вижу, я хочу узнать, что такое красота; каждая женская индивидуальность сулит мне совершенно новую, еще незнакомую красоту».[1] Не предшествующая трансцендентная идея прекрасного является, как у Платона, единицей измерения, а, напротив, индивидуальное предшествует рождению красоты. Ортега заявляет, что возражает Платону из любви к многообразию и многоцветию жизни: «Да прославится Разнообразие Созданий, очарование мира». Причем, свой подход он предлагает применить и к другим сферам оценки, в первую очередь, к этике. Здесь под прицел попадает Кант с его всеобщим законом нравственности, чистым долгом. Нет и еще раз нет, в запальчивости возражает Ортега. У каждого из нас свой долг, исключительный и невоспроизводимый.

Дерзость Ортеги вызвана, возможно, его тогдашним увлечением феноменологией, разыскивающей с помощью особой процедуры редукции такие пласты сознания, где обнаруживаются феномены – т. е. вещи вне традиционного разделения сущности и явления: сущность становится видимой, словно божественным оком. В 1913 г. он написал несколько статей, где анализировал труды ученика Гуссерля Гофмана и поддерживал его идею «чувственной интимности». Позже Ортега выразит свое разочарование в новизне и оригинальности феноменологии: Гуссерль, оказывается, только «перепевает» Декарта.

Можно понять эту дерзость и запальчивость, но, в то же время, напрашиваются возражения уже самому испанскому философу. Платон создал теорию идей – и это была тема его времени и всей последующей мировой философии. У Ортеги другая задача: возродить многообразие, право и первенство индивидуальности. И это – тема нашего времени. В эпоху, как принято говорить, глобализации, именно индивидуальность и уникальность – личности, этноса, национальной культуры – нуждаются в такой защите, чтобы устоять перед ураганом унификации. Но многообразие, – тут я не поучаю, о нет! но напоминаю – предполагает исходное единство. Оно не собирается, «не монтируется» из многого, но, напротив, обнаруживает себя в бесчисленном многообразии форм и проявлений жизни. И это – наша задача: единство мира при сохранении и умножении его разнообразия, индивидуальных жизненных форм.

Настаивая на многообразии, индивидуальности и человека, и вещей, Ортега и сам не отрицает, как выясняется позже, – общего, единого, т. е. он

[1] *Хосе Ортега-и-Гассет.* Эстетика в трамвае. // Эстетика. Философия культуры. – С. 159.

шлет в Сад Академа и свое «да». В «Этюдах о любви» он предупреждает, что не намерен заниматься разбором любовных историй, как то повелось в последние два века. Надо выяснить, прежде всего, что такое любовь как таковая – и не только любовь мужчины и женщины, но и любовь к искусству, к наукам, к детям и т. д. Он различает, прежде всего, желание и любовь. Желание стремится захватить свой объект, завладеть им и тотчас угасает, когда цель достигнута. Любовь, напротив, – стремление к объекту любви, в коем мы хотим слиться с любимым, окутать его нежным облаком ласки, заботы, тепла. В этом смысле желание – центростремительно, любовь – центробежна. «В самой природе любви заложена потребность человека преодолевать границы своего «я» в стремлении к тому, что он любит».

В этом она сходится с ненавистью. Но в остальном – прямая ей противоположность. Ненависть тоже жаждет достигнуть своего объекта. Но – чтобы уничтожить его, превратить в пепел. «Любовь – это извечное дарение жизни, сотворение и пестование в душе предмета любви. Ненависть – это истребление, убийство в помыслах; к тому же, в отличие от убийства, совершаемого один раз, ненавидеть – значит убивать беспрерывно, стирая с лица земли того, кого мы ненавидим».[1]

Обращение к теме любви – симптоматично для философии жизни. Если все великие философы, начиная с Платона, превозносили онтологический, метафизический смысл любви, то в дальнейшем в западной традиции темы любви, как и счастья, были вытеснены за пределы строго научных философских систем, поглощенных, главным образом, разработкой проблем методологии и гносеологии. Неклассическая эра вновь вернула исконные философские сюжеты, исследование «логики», «математики сердца» (Паскаль).

Ортега считает, что в выборе любимого человека – и у мужчины, и у женщины – проявляется внутренняя индивидуальная сущность. Если человек любит не однажды, значит, его внутренний мир изменяется, и он ищет того (ту), с помощью которой может выразить свою изменившуюся индивидуальность. И пусть не говорят, предупреждает философ, что какая-то дама высоких достоинств полюбила человека, совершенно не соответствующего ее внутреннему миру: либо дама не столь высоких достоинств, либо ее избранник чего-то да стоит. «Любовь решительно вторгается в жизнь человека, вводя в нее людей одного типа и изгоняя всех остальных. Тем самым любовь создает индивидуальную человеческую судьбу».[2]

Более того, сказанное касается целых поколений и эпох, в которых выделяется один предпочтительный тип женской красоты, что оказывает неоцененное прежде громадное влияние на исторический процесс. «Присущее женщине чувство бытия ненавязчиво, но постоянно воздействует на наш внутренний мир и в конце концов придает ему наиболее привычные для нее формы»[3]. Этот фактор женского влияния, повседневность, дом, воздух обыденности, чреда нескончаемых будней – если не основной, то важнейший фактор истории.

---

[1] *Хосе Ортега-и-Гассет*. Этюды о любви // Эстетика. Философия культуры. – С. 358.

[2] Там же. – С. 423.

[3] Там же. – С. 429.

Не буду развивать гендерные мотивы в концепте Ортеги, но они тоже значимы для его философии жизни: преодолеть односторонний, ограниченный взгляд на историю – только через призму мужского превосходства – и убедиться, что бывали эпохи усиленного женского влияния, после чего маятник вновь двигался в противоположную сторону. Пребывание в повседневности, жизнь в доме, в семье всегда предполагает незаметное, тихое, но настойчивое воздействие женщины на индивидуальность мужчины и тем самым – на характер эпохи. К примеру, современный тип испанской женщины – более энергичный и активный, что неизбежно вызывает возрастание энергичности и предприимчивости и мужского населения.

В своих «Этюдах» философ не избегает все же анализа любовных историй. Он сравнивает, например, судьбу Стендаля и Шатобриана. Первый делал все возможное, чтобы его полюбили, но так и не смог ничего добиться. Он сам никого не полюбил, и его никто не обогрел любовью. Загадка гения! Зато Шатобриан, невысокий, невзрачный, сутулый и замкнутый покорял сразу и навсегда. Одна из первых красавиц Франции в двадцать лет полюбила его безумно, безропотно выполняя все его прихоти. Она получила только несколько дней его любви и была бесконечно благодарна и верна ему всю свою жизнь. Загадка гения! В «Этюдах» Ортеги отсутствует, однако, важная страница – о его собственном выборе любимой, что приоткрыло бы нам тайники его души. Ведь «в выборе любимой обнаруживает самую суть своей личности мужчина, в выборе любимого – женщина».[1]

Каким же предстает в итоге человек в философии, где главный исходный феномен – жизнь? Испанский философ не употребляет, разумеется, популярных и многократно оговариваемых сегодня терминов – глобализация, идентичность, толерантность. Он – еще вне этой эпохи. И уже в ней. Для него человек только в том случае сохраняет свой внутренний мир (свою идентичность, сказали бы мы), когда он неидентичен и постоянно нарушает привычную уравновешенность и спокойствие. Философ сравнивает такого человека с изображением фигур на полотнах импрессионистов, которым, по сути, все равно, что изображать. Их волнует, прежде всего, воздушная среда, марево, дыхание утра, полдня, вечера, световые блики, солнечные пятна. То же происходит в тексте Пруста. У его персонажей, в отличие от героев Стендаля, нет четких характеров. «Для Стендаля человеческое сердце твердо очерчено, для Пруста наше сердце – некое непрерывно меняющееся в непостоянстве воздушной среды неуловимое испарение».[2]

Нечто подобное происходит и в романах Достоевского. Обычно этот автор дает своим героям предварительную характеристику. Но их слова и поступки противоречат авторскому пояснению. Персонажи ускользают от читателя. Ему самому приходится собирать их образы. Но и в жизни мы чувствуем «извечную растерянность перед самодовлеющей тайной другого и упорного нежелания ближнего соответствовать нашим о нем представлениям».

[1] *Хосе Ортега-и-Гассет.* Этюды о любви // Эстетика. Философия культуры. – С. 401.

[2] *Хосе Ортега-и-Гассет.* Время, расстояние и форма в искусстве Пруста // Эстетика. Философия культуры. – С. 182.

Идею нетождественности Ортега развивает во многих своих эссе. Он различает «ближнее видение» и «дальнее». При ближнем – вещь осязаема, плотна. При дальнем она расплывается, теряет свои контуры, становится почти иллюзорной. Поэтому дальнее видение он называет «оптической демократией». Не приближается ли Ортега с этим толкованием к современной идее децентризации личности, «расплавления самости», «пуленепробиваемой тождественности» (Адорно)? Пусть это будет нашей гипотезой. В то время, когда мы неустанно толкуем об идентичности – личностной, культурной, этнической, стремясь удержаться в своей уникальности перед нарастающим потоком глобализации, Ортега, анализируя живопись и литературу, приходит к мысли, что идентичность возможно удержать только тогда, когда она открывается и становится своей противоположностью – неидентичностью.

Так кто же такой человек? Философ еще и еще раз отвечает на этот вопрос, разъясняя в письме к своему немецкому другу, где и как следует искать великого Гете – накануне его юбилея. Чистой психологией, описанием внутренней жизни тут не обойтись. «Я» – не тело, не печень, не физиология, но и не сознание, душа. Это – «человек в его обстоятельствах», осуществление жизненного проекта в борьбе с сопротивлением среды, «я» – определенное и сугубо индивидуальное, мое давление на мир, мир – столь же определенное и индивидуальное сопротивление мне». В этих словах проглядывается хайдеггеровская категория Dasein, изначальное единство человека и мира. Не случайно Ортега так настойчиво отстаивал свои права на авторство этой идеи, высказанной им задолго до немецкого мыслителя.

Но самое важное – не борьба с миром, а борьба со своим призванием. «Я» – согласно испанскому мыслителю, и есть определенное призвание человека. Человек свободен по отношению к своему «я», т. е. призванию. Он может его осуществить, и тогда жизнь его будет светлой и радостной, не может ему изменить – в этом случае его ждет неудовлетворенность и скверное расположение духа. Ортега, правда, не поясняет, кто дает человеку такое призвание, судьбу? Какие силы способны предначертать подлинную траекторию его жизни? Гете, по его мнению, не осуществил в полной мере своего призвания, оказавшись в замкнутом кругу спокойной уравновешенной жизни Веймара и постоянно пребывая поэтому в плохом расположении духа. Может быть, его жизнь можно сравнить с судьбой дворцового узника Веласкеса, вынужденного постоянно писать многочисленные портреты короля и его придворных и находящего удовольствие только в изображении лиц карликов и менин?

Призвание или судьбу Ортега называет другими словами – «Жизненным проектом» (термин экзистенциалистов). Когда жизнь не складывается, не совпадает с проектом, человек страдает. «Лишь через страдания и радость открывает он самого себя, уясняет себе, что ему должно искать и чего опасаться».[1] Несовпадение с призванием, судьбой, жизненным проектом вызывает тоску, скорбь и гнев, а совпадение – блаженное ощущение счастья. Так кто же все-таки создает жизненный проект, призвание? Сам человек, или…? Ортега ускользает от ответа. Вполне в духе испанской культуры, одной из определяющих характеристик которой, по его словам, можно назвать

[1] *Хосе Ортега-и-Гассет.* В поисках Гете // Эстетика, Философия культуры. – С. 447.

«двусмысленность и небезопасность». Тезис «человек в обстоятельствах» не означает, однако, что обстоятельства берут верх, поясняет философ. Напротив, человек может им сопротивляться и, набираясь решимости и воли, способен их укротить. Хотя Ортега не называет себя экзистенциалистом, он прибегает к категориям «выбор» и «свобода». Вместо единственной траектории нам задается множество вариантов, и мы соответственно обречены… выбирать себя. «Жить – значит вечно быть осужденным на свободу вечно решать, чем ты станешь в этом мире».[1]

«Человек в его обстоятельствах» – это человек в истории. Жизненный разум Ортега называет также историческим разумом. Сущность человека – в его историческом бытии. От прошлых поколений он получает величайшее наследство и пользуется им, не задумываясь, что кто-то когда-то и где-то создал все эти вещи, изобрел их, придумал. И вторая составляющая жизни человека – спонтанность его собственного бытия. Когда верх берет первое – прислушивание и следование прошлому – наступают эпохи стариков. Когда же именно спонтанность одолевает привычку, наступает эпоха юных ниспровергателей.

Испанский философ выделяют такую историческую категорию как поколение: единство, социальное тело, сплав, объединенный временем и общим жизненным мироощущением. Несмотря на конфликты, противоборство, разногласия, поколение сохраняет общую свою основу – мы бы сказали сегодня «идентичность поколения». История и есть бесконечная смена поколений. Она представляет собой не отдельные факты, застывшие и «замершие в кристаллическом оцепенении», но живую взаимосвязь фактов, их текучесть, подвижность, переменчивость. Поэтому история – не совокупность кадров-фактов, а съемка фильма, где кадры дают общее движение смысла. «История, историческая реальность – не факт, не событие, не дата, а эволюция, воссозданная в их сплаве и слиянии». Здесь мы вновь встречаемся с идеей нетождественности, расплавления самости, но теперь она приложима к истории – факты растекаются, тают, превращаясь в полноводный, неудержимый поток.

Что же стремимся мы познать, обращая свои взоры в прошлое – вопрошает мыслитель. Экономические и политические события, войны и смены династий? Обычные школьные учебники сосредоточены именно на подобных фактах и событиях. Что все это, говорит Ортега, лишь поверхностный слой исторической реальности. «Изучая историю, мы стремимся к пониманию перемен, происходящих в человеческом духе…».[2] Для понимания эпох первичным историческим феноменом является «жизненное мироощущение».

Развивая мысль Ортеги, можно сказать, что подлинная историческая наука есть история философии, поскольку именно в философских воззрениях воссоздаются дух и жизненное мироощущение эпохи (вспомним тривиальное: «Философия – это эпоха в мысли»). Разве можно понять что-либо в истории, к примеру, Древней Греции, если сосредоточиться, в основном, на описании сражений и лишь как дополнительное вводить фрагменты

[1] *Хосе Ортега-и-Гассет*. Восстание масс // Эстетика. Философия культуры. – С. 312.

[2] *Ортега-и-Гассет Х*. Тема нашего Времени // Что такое философия. – С. 4.

быта, традиций и философских идей? Суть эпохи, как утверждает Ортега, и вполне справедливо – ее жизненное мироощущение, философия эпохи, причем не бегло, походя изложенная, а воссозданная в ее сущностных исканиях, противоречиях, сомнениях, парадоксах и философских открытиях.

Но, живя в настоящем и в прошлом, человек – снова парадокс философии жизни – постоянно пребывает в будущем, которое скрывает нечто неизвестное, радостное или устрашающее. Жизнь в каждый момент может забить копытом, как норовистая лошадь. «Основной и принципиальной мерой нашей жизни является будущее: в нем мы находимся беспрерывно, из него исходим, живя в настоящем и в будущем… Будущее – значит неизвестное, и форма «бытия в будущем» – это по необходимости растерянность».[1] Здесь снова перекличка (неведомая Ортеге?) с Хайдеггером, который особенно выделяет в проблеме «временности» будущее, «впереди идущую решимость».

Настаивая в историческом измерении на индивидуальности, Ортега предчувствует неминуемую угрозу со стороны масс, не признающих никаких индивидуальностей. Он идет вслед за Ницше («Чернь – внизу, чернь –вверху») и рядом с Хайдеггером (Никто не похож на самого себя там, где распоряжается аноним, некто, Das man). Эта угроза становится сегодня реальностью – глобализация перечеркивает право на индивидуальность, порождая потребность в сериальном, стереотипном индивиде. Масса – говорит Ортега, – это посредственные, серые, заурядные люди, не желающие чем-либо отличаться друг от друга. XX век отмечен небывалой активностью масс. И в прежние века тоже существовала противоположность духовной элиты, меньшинства, созидателей и творцов культуры, и громадного большинства «пользователей», знающих, однако, свое место и не претендующих на большее.

Нынче ситуация изменилась. Население Европы за столетие утроилось, и это количество, сетует философ, переросло, увы, в нежелательное качество. Люди не успевают приобщиться к ценностям культуры, впитать ее воздух, зато вовсю пользуются доставшимися им почти «естественно» благами цивилизации. Они не задумываются, кто создал эти блага, какими неимоверными усилиями и трудами. Во-первых, массы проявляют крайнюю, возмутительную неблагодарность. Во-вторых, они утрачивают всякую почтительность к созидателям культуры и претендуют на ведущие роли в общественной жизни. Масса «провозглашает и утверждает свое право на пошлость, или, другими, словами, утверждает пошлость как право».[2] В этом и заключается, по мысли Ортеги, «восстание масс», замысливших встать у руля истории. Одноименную работу, где он дал развернутую анатомию психологии массового человека, философ издал еще в 1930 году (через три года после «Бытия и времени» Хайдеггера). Публикация принесла ему широкую известность, была переведена на многие языки мира. Она обрела особую актуальность в наши дни, когда индивидуальность – человека, культуры, этноса – находится в опасности под непрерывными атаками глобализационного процесса.

Что же мы можем сказать в итоге о философии испанского мыслителя? Несомненно, что он – в ряду тех ниспровергателей, которые осознали

[1] *Ортега-и-Гассет.* Идея начала… // Что такое философия. – С. 312.

[2] *Хосе Ортега-и-Гассет.* Восстание масс // Эстетика. Философия культуры. – С. 322.

неизбежный кризис западной культуры и западной метафизики, вызванный ее крайним логоцентризмом и рациоцентризмом. Вслед за Ницше – Хайдеггер, Гуссерль, Сартр, Гадамер, Витгенштейн – создавали новый тип неклассической философии, призванной преодолеть кризис предельных оснований западной философии. И в этом ряду, где доминируют немецкие и французские мыслители, назовем и испанца Хосе Ортегу-и-Гассета, внесшего неповторимое, южное, солнечное звучание в неклассический философский проект. Но его философский путь пролегал дальше. От неклассической парадигмы – к постнеклассической (постмодернизм) и далее – к пост-постмодернизму (aftepostmodern). Идея Ортеги о нетождественности, открытости, незавершенности – жизни, философии, человека – близка постмодернистским идеям деконструкции и децентризации Жиля Делеза и Жака Деррида. Но Ортега не признает «фотографического» метода постмодернистов: копировать происходящие в культуре радикальные превращения в области онтологии, антропологии, аксиологии – виртуальная реальность, музыка поверхности, отказ от первично означаемого, от трансценденции, лукавая игра симулякров.

Ортега еще не знал головокружительных открытий в сфере информационных технологий, позволяющих создавать виртуальные миры. Но некое предчувствие, предугадывание грядущих времен он уже высказывает, когда объясняет, почему многим из нас таким чуждым и непонятным кажется современное искусство. XIX век – век реализма, считает он, оказался самым бездарным. Художники копировали реальность, и если кому-то это не совсем удавалось, его уличали в ошибке. Современное искусство идет против реальности, сжигает все мосты, топит все корабли к реальному, предпринимает всевозможные уловки, чтобы избежать контроля и, вопреки Улиссу, который стремился к воссоединению с будничной Пенелопой, возгорается любовью к волшебнице Цирцее. Так открывается виртуальная реальность: причем то, что изображается, хотя и не копирует «натуру» – обладает определенным содержанием.

Исходный безусловный феномен философии Ортеги – жизнь в единстве будничной повседневности (Санчо-Пансо) и виртуальных прозрений (Дон-Кихот) – есть ответ на постмодернистские констатации сегодняшних реалий. Жизнь в ее загадочности, пленительном разнообразии, позволяющая сохранить «цветы памяти» и решиться на рискованные приключения, на выбор незапланированной орбиты, ожидая непредвиденных подарков от будущего. Жизнь, где человек в обстоятельствах преодолевает их магическую власть и выбирает свое единственное человеческое призвание. Его страсть – превратить то, что он любит, в частичку самого себя и одновременно – вместить и то человеческое, что кажется ему чуждым. Можно сказать, что в этих высказываниях – выход к сегодняшним архиактуальным темам согласия и взаимопонимания культур и цивилизаций. Жизнь – то, что выманивает человека из лабиринтов Интернета, возвращает ему подлинное переживание красоты и очарования окружающего мира с его весенней свежестью, летним зноем, осенним полыханием красок, зимней сказкой снежных узоров. Хайдеггер тоже говорит, казалось бы, о том же самом – Бытие и Смысл Бытия. Но именно живое, образное слово Ортеги способно растопить лед постмодернистских конструкций.

Будучи представителем неклассической философии и более того – afterpostmodern, испанский философ отнюдь не претендует на системосозидание в духе Гегеля. Классическая эпоха канула в Лету, и говорить о Гегеле можно только с неклассических позиций, как то, к примеру, сделал Адорно, прочитав «темные» тексты Гегеля как фильм: надо набрать определенную скорость чтения, что позволяет плавно скользить по длинным пассажам, улавливая их потаенный смысл. А для Ортеги излюбленный жанр – эссе, беседа, разговор с читателями, где он обнаруживает свой поэтический дар, выступает великолепным мастером метафорического письма. Можно сказать, что он воплощает теорию эссе Адорно («Эссе как форма»), где немецкий мыслитель доказал: эссе – не только форма выражения мысли, но сам процесс рождения, творения мысли в открытом духовном опыте, отринувшем ограниченные «Правила для руководства ума» Рене Декарта. И Ортега тоже считает метафору подлинным инструментом мысли, позволяющим высказать то, что недоступно понятию. Если классика воспринимала метафору как украшение, «кружево», «плащ», то теперь она становится субстанцией мысли.

Не все современники Ортеги прониклись этой идеей. Они ждали от философии привычных тяжеловесных построений, маловразумительных и недоступных, и именно потому имеющих философский статус. Равнение на западноевропейские классические образцы! Но Ортега с самых первых своих публикаций смело перечеркнул заданные традиций схемы, начал писать вольно, раскованно, призывая в свидетельницы поэзию. Вот почему его не сразу признали философом, считая рангом, пониже» – писателем, публицистом (то же произошло много раньше с Ницше, который «писал не словами, но молниями»). Думается, что современный мир нуждается в философии, способной превзойти постмодернистские изыски и вернуть человеку его страсть к подлинной, живой жизни. Такая философия и открывает путь к диалогу с Востоком.

Компаративистика всегда была импульсом философского творчества, хотя смысл термина передавался в различных исторических эпохах другими словами: критика, преемственность, диалог. Философия могла жить только в диалоге, во взаимопонимании, принятии или отвержении множества концептов и учений. Но в эпоху глобализации, когда взаимопонимание выделено даже ЮНЕСКО как ключевое слово, компаративистика – и не только философская – становится основой строительства и созидания общепланетарной культуры.

Цель компаративистики – понять другого, чтобы понять, наконец, самого себя. Свою культуру, свою идентичность, смысл и предназначение своей жизни. Войти в мир другого и впустить другого в свой мир. Казалось бы, просто и ясно. Но что значит понять другого? Согласно, Ж.-П. Сартру, понять – значит выйти за пределы самого себя, измениться, т. е. отказаться от себя, полностью перейти на позиции другого. Г.Г. Гадамер говорит о нескольких типах диалога: можно беседовать с кем-то, но не слышать и не слушать его. Можно пойти дальше – то, что кто-то говорит, значимо и интересно, но только для сведения. Наконец, можно «позволить себя «зацепить»: то, что говорит другой, мне не безразлично, я открываюсь ему, мы образуем общее поле разговора, в котором рождаются некие смыслы, неведомые до-

толе нам обоим, изменяющие нас и приводящие к согласию. Это – уже диалог, как совместное творчество личностных смыслов.

И все же, как понять другого, оставаясь самим собой? Ведь изменяться мы можем только на основе тождественности, не покидая полностью своего «я». Нетождественность предполагает трансформацию тождественности (Т. Адорно). Скорее всего, понимая другого, мы в то же время не понимаем его: всегда остается неоднозначность, недоговоренность, недосказанность, таинственность. Об этом и пишет Хосе Ортега-и-Гассет в знаменитом эссе «Нищета и блеск перевода». Если бы перевод полностью представил оригинал, мы лишились бы возможности его дальнейшего прочтения и множества иных интерпретаций. Удел человека – «тщетно стремиться к задуманному, олицетворяя собой чистый порыв и живую утопию».[1]

Понимать, не понимая – основной методологический посыл и семиологии Ролана Барта, которую я назвала бы также нашим руководящим принципом. Напомню, что Барт пишет не просто о диалоге, но о множестве пересекающихся во времени и пространстве взаимодействий, образующих сеть, паутину (это сказано еще до появления Интернета!). Барт демонтирует двузначную структуру Фердинанда да Соссюра: означаемое – означающее. Существуют не только прямые значения слов (денотации), но и значения, связанные с восприятиями, желаниями, предпочтениями, чувствами многих и многих людей различных культур и эпох, входящих в соприкосновение с текстом (коннотации). В результате меняются местами означаемое и означающее, что способствует появлению неожиданных смыслов и игровых оттенков. Поэтому первостепенной фигурой становится не автор, а читатель Текста, вносящий свои, никому дотоле неведомые оттенки и ассоциации. «Текст сложен из множества разных видов письма, происходящих из различных культур и вступающих друг с другом в отношения диалога, пародии, спора, однако, вся эта множественность фиксируется в определенной точке, которой является не автор, как утверждали до сих пор, а читатель».[2]

Я стараюсь приблизиться к такому методу компаративистики, который позволил бы ткать паутину, сеть взаимодействий восточных и западных концептов, учитывая философский опыт и методологическую установку Ортеги. Можно, согласно его позиции, вступая в общение с другим, попытаться приблизить его язык к нашему, а можно, наоборот, наш язык – приблизить к его. Ортега предпочитает второй подход, поскольку таким образом мы немного отдыхаем от самих себя и испытываем удовольствие, становясь на время кем-то другим. Понять другого – значит измениться, но при этом остаться самим собой; стать нетождественным, сохраняя тожественность; понять, не понимая, всегда оставляя что-то недосказанным, неусвоенным, загадочным. Так плетется сеть культурных взаимодействий в эпоху глобализации и, как говаривал еще Гете, «только в общности всех людей осуществляется полнота человеческой жизни». Post – postmodern, в лице, прежде всего, Ортеги-и-Гассета, дает возможность компаративистике, встрече на портале культуры восточных и западных философских.

[1] *Ортега-и-Гассет Х.* Нищета и блеск перевода // Что такое философия. – С. 336.

[2] *Барт Р.* Избр. работы. – М., Прогресс, 1989. – С. 390.

Вовлечение другого. Теория коммуникативного действия Юргена Хабермаса

Двадцать, даже чуть больше лет прошло с той счастливой поры в моей жизни, когда я оказалась в среде российской философской элиты, в средоточии философской мысли, в Институте философии Российской академии наук, самом престижном из всех академических институтов Москвы, попасть в который мечтали многие и многие. У меня была годичная стажировка, принятая в те годы форма повышения квалификации, говоря служебным языком. Почти невероятно, но я получила возможность видеть и слышать тех, кого знала как авторов известных тогда во всем Союзе философских трудов. Мой сектор – критики современной буржуазной философии, позже переименованный в сектор современной западной философии, возглавлялся Борисом Тиграновичем Григорьяном и входил в большой отдел истории философии под руководством Нэлли Васильевны Мотрошиловой. Рекомендацию для вхождения в желанный сектор мне дал Юрий Константинович Мельвиль, с которым мы познакомились на когрессе в Ереване. Ему, помнится, понравился мой доклад по теории аргументации, и у нас наладилась с ним философская переписка. Очень жалею, что не сохранила его писем, где он подробно рассказывал о своих замыслах и давал мне полезные советы. Но у нас почему-то нет традиции публиковать «Философские письма».

Оказавшись, благодаря поддержке Ю.К., в гуще философских событий, я ценила каждую минуту, каждый час, считала дни, отведенные мне судьбой, чтобы не пропустить выступлений, докладов, дискуссий, которыми так богата была тогда пробудившаяся от догматического сна философская жизнь Москвы. Дни я проводила в Иностранке, в профессорском зале с видом на Яузу, или в Инионе, где была очень хорошая столовая. А два раза в неделю, после обеда, во вторник и четверг, с замиранием сердца мчалась на метро в Институт. Конечно, Волхонка, 14, рядом с музеем Пушкина – читальный зал там с видом на Кремль. Сразу у входа с жадностью изучала доску объявлений. Лучшая в мире доска! Сколько в ней было приглашений, которые часто совпадали по времени, так что трудно было решить, куда же все-таки пойти: на лекцию Вениамина Бибихина для аспирантов, на доклад Мераба Мамардашвили в Красном зале, или на выступление Валерия Подороги в секторе философии политики.

Предпочтение отдавалось чаще всего последнему. Потому что то было волшебство, настоящая магия слова. Отдел, куда желали проникнуть все интеллектуалы, чтобы услышать голос философского авангарда. Из выступлений Подороги родились позже его известные книги. Он возглавил группу по изданию текстов современной западной философии. По его приглашению в Москву приезжали философские знаменитости, в их числе, Жак Деррида. Мне тоже посчастливилось слушать его лекции и в Институте, и в МГУ. Я мало что понимала из выступлений Подороги, но старалась записать хотя бы какие-то фрагменты. У меня и сейчас хранятся несколько больших толстых тетрадей, мой московский философский дневник, и порой возникает мысль: хорошо бы написать книгу «Московская весна».

К Подороге я решилась подойти, потому что он защитил прекрасную кандидатскую по негативной метафорике Адорно, а я замыслила докторскую примерно на ту же тему. Помню, что в Москву приехала тогда ученица Юргена Хабермаса, автор книги о Теодоре Адорно Сьюзен Бак-Морс, и я набралась храбрости и организовала научный семинар с ее участием в Институте Всемирной литературы. Не понимаю, откуда у меня было столько энергии и страстного желания познавать, общаться, присутствовать – если бы можно было, сразу на всех дискуссиях одновременно. В метро я прочитывала свои записи и конспекты, а прибегая в свой сектор после очередных семинаров, усаживалась за наш общий стол, где за чаем продолжалось неформальное обсуждение волновавших всех проблем. Ирена Сергеевна Вдовина, Мария Семеновна Козлова, Нина Степановна Юлина, Мариэтта Тиграновна Тавризян, Зоя Алексеевна Заритовская, и частые гости из союзных республик и зарубежных стран. Сектор был настоящим центром притяжения всех интеллектуальных сил. Замечательная, творческая атмосфера, сотканная из философских бесед и личностного общения!

Меня приняли, признали, кажется, после обстоятельного доклада. Он немного всех удивил. Адорно воспринимался как довольно скучный заурядный автор неомарксистского толка. И вдруг… Не зря, оказывается, я корпела над немецкими текстами в Иностранке, воодушевленная дискуссиями по «Негативной диалектике», где восстанавливалось славное имя Адорно – после необоснованных обвинений, ставших причиной его гибели.

С тех пор много воды утекло. Я защитила в Москве докторскую по негативной диалектике Адорно, издала немало работ о нем, опубликовала монографию «Философия страдания и надежды» с приложением фрагментов перевода его самой экзистенциальной книги «Minima moralia». Совсем недавно удалось снова побывать в Москве, на международном конгрессе философов и деятелей культуры, посвященном творчеству Мераба Мамардашвили. Удивительный прыжок в молодость. Я – опять здесь, в любимом Институте! С бьющимся сердцем вошла вместе с Ириной Сергеевной в родной сектор. Все по-прежнему и все изменилось. Елена Петровская отметила мой доклад, и совсем юная девушка подарила в награду журнал, один из десяти, выпускаемых Институтом философии. Говорила и с Валерием Подорогой, тоже большое событие.

Пишу все это только для того, чтобы пояснить свое личное отношение к Юргену Хабермасу. Да нет же, я с ним не знакома и не слышала его московских лекций и докладов на Всемирных философских конгрессах. Но когда готовила докторскую по негативной диалектике, читала с пристрастием и труды Хабермаса на немецком, прежде всего, его главную работу в двух томах: «Теория коммуникативного действия». Мне тогда совсем не понравилось, что Хабермас довольно критично отнесся к моему философскому кумиру и своему учителю.

Мне импонировала философская проза Адорно, его поэтическая логика, диалектическая романтика, загадочная суггестия, очарование текстов-лабиринтов. А у Хабермаса стиль был тяжелый, академический, холодноватый, с многоэтапными аргументами и запутанной терминологией. Но главное, я не поверила его намерению противопоставить проекту Адорно

коммуникативный дискурс: не следует, дескать, терять время на бесплодные попытки «примирения» с природой, установления с ней дружелюбных отношений, как к тому стремился Адорно. Не лучше ли оставить подобные попытки и сосредоточить усилия исключительно на коммуникативных отношениях: дружба, семья, соседи, общественные организации. Мне казался неубедительным подобный замысел. Можно ли добиться добрососедской коммуникации между людьми, оставаясь на позиции господства по отношению к природе? Об этом я и написала в своей докторской.

Но имя Хабермаса начинало со временем звучать все громче и громче. Выходили книга за книгой, он становился одним из самых значительных философов современности, живым классиком, по словам Н.В. Мотрошиловой. Именно ему выпала честь продолжать философское дело Теодора Адорно и получить премию его имени в родном для него городе, Франкфурте на Майне, в церкви св. Павла. И я убедилась, что Хабермас может писать ярко и талантливо, страстно и взволнованно. Темы дня побуждают именно к такому перу. И о чем бы ни писал философ, он развивает свой первоначальный проект коммуникативной рациональности, который сегодня оказывается востребованным, как никогда.

Но обо всем по порядку. Юрген Хабермас родился в Дюссельдорфе в 1929 г., в те времена, когда формировалась неомарксистская франкфуртская школа. Учился в Геттингене, Цюрихе и Бонне, причем не только философии, но и социологии, истории, психологии, экономическим наукам. Кандидатскую работу «Абсолютное в истории. О двойственности мысли Шеллинга» защитил в Боннском университете, а докторскую «Структурные изменения общественности» – в Марбурге, позже возглавил кафедру во Франкфуртском университете. Как пишет Н.В. Мотрошилова, «он принадлежал к тем представителям молодого поколения послевоенной Германии, которые болезненно переживали позор нацизма, требовали от своей нации признания в осознании вины, покаяния, самоанализа».[1]

Его теоретические истоки – неомарксизм франкфуртской школы, теория рационализации Макса Вебера, герменевтика, экзистенциализм. Но он избрал и свой оригинальный философский путь, отмеченный, по словам американского исследователя М. Джея, «постоянной готовностью включаться в конструктивные дебаты с широким кругом критически настроенных собеседников. Есть лишь немного мыслителей, чье теоретическое развитие было бы в столь же сильной степени определено публичными дискуссиями с оппонентами».[2] Можно сказать, что Хабермас осуществляет свой замысел в жизни, превращает собственную теорию в практику коммуникации.

Каковы же основные положения его теории коммуникативного действия?

Для нас важно, что ранний Хабермас уверенно говорит об определенном влиянии Беньямина на Адорно, о чем позже предпочитает умалчивать. Перед глазами Адорно, рассуждает Хабермас, всегда стояли тезисы Беньямина о философии истории, одно из самых значительных его произведений. В

[1] *Мотрошилова Н.В.* Коммуникативные теории человеческого действия и взаимодействия // История философии: Запад-Россия-Восток (книга четвертая). – М.: Греко-латинский кабинет Ю.А. Шичалина. 1999. – С. 261.

[2] Там же. – С. 263.

нем Беньямин со ссылкой на Фурье обсуждал идею труда, избегающего эксплуатации природы и ее бездумного исчерпания. «Этим названа тема, в которой возгорается творческий гений Беньямина и вообще мышление того круга, в чьих пределах Адорно – самый младший».[1] И Беньямин, и Блох, и Маркузе, и Шолем, и даже экономически ориентированный Поллок все свои размышления стянули к центральной проблеме: примирение природы и цивилизации. Вопрос, поставленный еще XVIII веком, они артикулировали, по мысли Хабермаса, под влиянием идей Маркса и Фрейда. «Определяющим остается старый топос, что люди... без возвращения сосланной в изгнание природы не могут надеяться на собственную эмансипацию».[2] Не привлекая к анализу раннее, но имеющее программный характер, сочинение Адорно «Идея природной истории», Хабермас не признает того действительно нового, что содержалось в концепции истории Беньямина и Адорно: констеллятивный характер взаимоотношений человека с природой и исторических связей. Поэтому их идеи он воспринимает в форме модификации «старого топоса».

Зато «Диалектика просвещения» Хоркхаймера и Адорно анализируется обстоятельно и аргументированно. Хабермас четко выделяет ее лейтмотив – индивид и природа. Он отмечает, что семена этих понятий, восходящих к немецкому идеализму, посажены в совершенно другую почву: победа над внешней природой, по Адорно, одерживается ценой искажения природы внутренней. «Я» «ткет» свои внутренние организационные формы в той мере, в какой насилие над внешней природой предполагает конституирование сильного, «мужского» характера, освобожденного от всего аморфного и неопределенного. И Хабермас развивает до логического конца идею «Диалектики просвещения». Тезис о том, что порабощение внешней природы осуществляется за счет насилия над внутренней, влечет за собой следующий вывод: каждый шаг на пути технического прогресса требует ужесточения «режима самости», внутренних репрессий. Концепция «Диалектики просвещения», – утверждает Хабермас, – и здесь с ним нельзя не согласиться – приходит в резкое столкновение с идеей Маркса о том, что в процессе взаимодействия с природой человек расширяет пространство своей свободы, развивает сущностные силы и потенции. Для Адорно же овладение природой сопровождается «скрючиванием», деформацией природного в человеке, насилием над самим собой и другими людьми.

Но свой проницательный анализ адорновской концепции философии истории, сложившейся под влиянием Беньямина, Хабермас в дальнейшем оставляет без внимания. В своей поздней работе «Теория коммуникативного действия» он делает другой заход и рассматривает негативную диалектику исключительно в русле веберовско-лукачевской теории рациональности.[3] В целом замысел Хабермаса проанализировать зарождение и трансформацию теории рациональности в учениях различных мыслителей интересен, поскольку вносит вклад в дискутируемую и все еще до конца не

[1] *Habermas J.* Ein philosophierender Intellektuelle // Über Theodor W. Adorno. – S. 39.
[2] Ibid.
[3] *Habermas J.* Theorie des Kommunikativen Handelns. Bd. 1-2. – Fr/am Main, 1981.

проясненную проблему современной философии, но акценты, расставляемые теоретиком, могут быть подвергнуты сомнению. Хабермас выделяет три концепции рациональности – Маркса, Вебера и Хоркхаймера-Адорно.

Для Маркса, полагает Хабермас, общественная рационализация выражается в росте эмпирического знания и производительных сил. Что касается производственных отношений, регулирующих дифференцированное отношение к средствам производства, то они революционизируются только под воздействием рационализации и расширяющейся мощи производительных сил. Вебер же «обсуждает институциональные рамки капиталистического хозяйства и современного государства иначе: не как производственные отношения, которые сковывают потенциал рационализации, но субсистемы целерационального действия, в которых общественно развивает себя западный рационализм».[1] Хоркхаймер и Адорно, опираясь на Лукача, толкуют Маркса через веберовскую перспективу: с их точки зрения, расковывание производительных сил не революционизирует общественные институты, а стабилизирует и консервирует отчужденные общественные отношения.

Очертив ситуацию, Хабермас предупреждает, что не намерен выяснять, какая из трех позиций способна претендовать на истину. Его, мол, задача в другом – обнаружить общие для всех трех концепций недостатки. Но при этом уравнивается несопоставимое – учения Маркса и Вебера, а заодно и позиция негативной диалектики. Все три точки зрения, считает Хабермас, несмотря на различия, сходятся в главном: рассуждают в традиционном типе рациональности, не изменяя классической философской парадигме. Совершенно неправомерное отождествление учения Маркса с концепцией Вебера понадобилось Хабермасу, видимо, для того, чтобы убедить, что подлинно новаторскую теорию удалось предложить только ему самому в модели «коммуникативной рациональности».

Ключевое понятие, которое, по его мнению, лежит в основе выделенных им концепций рациональности и определяет их общую парадигму – понятие «целерационального действия». Вебер первый разъясняет, что имеется в виду. Рационально действует тот, кто освобождается от опеки традиции, непосредственности аффекта и методически обдумывает цели, средства и возможные последствия своего поступка с точки зрения интереса и успеха. Хабермас подчеркивает, что понятие «целерационального действия» не включает коммуникативные, субъект-субъектные отношения, и это объясняет, по его мнению, слабость и уязвимость перечисленных им концепций рациональности. В представленной теоретической диспозиции нетрудно обнаружить неточности. Для Маркса отношение человека к природе с самого начала опосредовано отношением к другому человеку – это две взаимосвязанные стороны единого процесса деятельности, поэтому неубедительно звучит обвинение в игнорировании субъект-субъектного отношения.

Всем концепциям, не выходящим, по мнению Хабермаса, в пространство межличностных отношений, он противопоставляет свою идею «коммуникативного дискурса». Теперь уже сталкиваются две концепции ра-

[1] *Habermas J.* Theorie des Kommunikativen Handelns. Bd. 1-2. – Fr/am Main, 1981. – P. 208.

циональности: традиционная, объединяющая якобы все три упомянутые теории, и коммуникативная. Представитель первой позиции, условно названный Хабермасом реалистом, не сомневается в существовании объективного мира и без дальнейших оговорок устремляется к своей цели, практическому действу, нацеленному на успех и пользу. Рациональность его поступка определяется тем, насколько выбранные цели и средства способствуют успеху и удовлетворению интереса. Сторонник второй позиции (его Хабермас также условно называет феноменологом) не столь догматичен и безответствен. Само существование объективного мира для феноменолога проблематично. Поэтому он не может начать действовать, не удостоверившись, на что же должна быть направлена его активность. Но удостовериться он может только в коммуникативном сообществе, где достигается согласие сначала по самому существенному вопросу, об объективности окружающего мира, а затем и относительно ценностных ориентации, направляющих действие. Поскольку вмешательство в мир обусловлено предварительным коммуникативным согласием, «телос» рациональности, по мысли Хабермаса, меняет свой вектор. Он направляется теперь на взаимопонимание, от которого и зависит все дальнейшее. «Направленное на успех действие мы называем инструментальным... В коммуникативном же действии участники ориентированы, прежде всего, не на собственный успех. Они способны достигать индивидуальных целей при условии, что согласовывают планы своих действий на основании совокупной дефиниции ситуации... Моя цель есть... понимание всеобщей структуры процесса взаимопонимания».[1]

В «коммуникативном дискурсе» различаются, поясняет Хабермас, два аспекта: когнитивный и ценностный. Познание истины опосредуется конвенцией. Участники обсуждений должны прийти к общему согласию относительно объективности мира и прочих утверждений, которые лишь после такого согласия могут считаться истинными. И второй аспект, наиболее важный с его точки зрения, – опробование и переэкзаменовка личных интересов и влечений участников дискурса. Коммуникативная рациональность, считает он, способна сдержать порывы бесстыдного эгоизма, алчущего власти, богатства и не отягощенного моральными предписаниями. Члену определенного жизненного мира дозволяются отнюдь не любые акции, рациональные с точки зрения успеха, но только те, которые признаются ценностно выдержанными с позиции участников дискурса.

Поскольку для теории Хабермаса решающее значение приобретает идея дискурсивного доказательства ценностных позиций, то он предпринимает утомительный экскурс в теорию аргументации, призвание которой – установление стандартов ценностей для определенного дискурса.[2] Выдвигая в центр теорию аргументации, Хабермас обращается к аналитической философии с ее теорией значения. Он устраняет эстетические, художественные мотивы, что антипатично эстетической рациональности Адорно, взывающей к многозначности и многослойности.

[1] *Habermas J.* Theorie des Kommunikativen Handelns. – Bd. 1. – S. 385.

[2] Хабермас различает критику и дискурс. Первая имеет в виду неравенство позиций, а второй – свободный поиск, исключающий всякое насилие, кроме «насилия лучшего аргумента», и все мотивы, кроме мотива кооперативного поиска истины.

Поэтому, по мнению многих исследователей, Хабермас составляет свою концепцию из фрагментов, «кусков, реликтов прежней теории в совершенно чуждых ей связях».[1] Ф. Гренц называет Хабермаса «диссидентом школы», имея в виду, что он совершенно выбился из круга ее основных идей.[2] Думается, что теоретические поиски Хабермаса особенно чужды философскому новаторству Адорно. Хабермас освобождается от центральной адорновской идеи, примиренной, неподавленной природы и удаляется от эстетических опытов негативной диалектики, стремясь к союзу с ее давними оппонентами, аналитической философией и теорией аргументации. Элиминируется жизненный нерв эстетической теории, нетождественное, негативное. «Негативный пункт рассмотрения критической теории кажется несовместимым с этими попытками дальнейшего развития критической теории».[3]

И все же имеется возможность сохранения относительного единства франкфуртской школы, несмотря на столь явную оппозицию и даже благодаря ей. Если согласиться с выдвинутой мною гипотезой концептуального становления франкфуртской школы, то оппозиция Хабермаса покажется вполне закономерной. В первый период, как было показано, франкфуртцы пытались использовать идеи Маркса, выдвинув в центр исследования политэкономическую проблематику в ее обновленном содержании, но, начиная с «Диалектики просвещения», они перешли к анализу метаэкономических структур господства. Следующим шагом на этом пути стала разработка различных концептов рациональности.

Если принять предложенную версию, то теоретическое единство школы сохраняется, поскольку Хабермас своим проектом тоже отвечает на критику рациональности, осуществленную Хоркхаймером и Адорно. Единство школы заключается в согласии по поводу того, что необходимо создать альтернативную модель рациональности. Что же касается проектов, то они отличаются разнообразием и полемичностью. Один из них – эстетическое мышление Адорно. Другую модель, коммуникативного дискурса, предложил Хабермас.

…В 1980 г. Юргену Хабермасу была вручена премия имени Теодора Адорно – в церкви св. Павла, во Франкфурте-на-Майне. Можно представить, что в этот торжественный момент перед его глазами пробежали волнующие страницы далекой юности, когда он был ассистентом Адорно в Институте социальных исследований, оставшиеся в душе и сердце события их совместной научной жизни, переживания, связанные с жизненной трагедий учителя.

При вручении премии Хабермас произнес речь «Модерн – не завершенный проект», в которой обратился к знаменитой работе Адорно «Эстетическая теория», чтобы почерпнуть аргументы против уже тогда вошедшего в моду постмодернизма. Заявленная тема так захватила философа, что он прочитал двенадцать лекций в различных европейских и американских университетах, обсуждая проблему со студентами и коллегами и в резуль-

[1] *Beyer W.R.* Sünden der Frankfurter Schule. – Berlin, 1971. – S. 11.
[2] *Grenz F.* Adornos Philosophie in Grundbegriffen.
[3] *Beyer C.-F.* Kritische Theorie. – S. 174.

тате опубликовал книгу «Модерн – незавершенный проект», которая вызвала широкий резонанс в кругах интеллектуальной элиты многих стран мира.

Слово «modernus», разъясняет Хабермас, впервые было употреблено еще в V в., когда осознавалось радикальное отличие христианской современности от языческо-римского прошлого. С тех пор каждая эпоха считала себя причастной к модерну в смысле появления нечто нового, неизвестного прошлому. Адорно вносит в толкование модерна эстетический смысл, связывая этот проект с именами Шарля Бодлера и Эдгара По. Эстетический модерн считает себя авангардом, проникающим на чуждые, неизведанные территории, где предстоит с риском для жизни ориентироваться на местности, не имея карты: безудержное прославление нового, предвосхищение неопределенного. Но «в повышении ценности преходящего, мимолетного, эфемерного, в торжестве динамизма выражается как раз тоска по беспорочному, соблюдающему границы настоящему».[1]

Хабермас понимает проект модерна не только в эстетическом смысле. Для него это проект разума, рациональности, субъективности, исторического прогресса. Он соглашается с Адорно, что модерн потерпел крах в Освенциме, обнаружившем помрачение разума. Но он не одобряет постмодернистскую критику разума, резонно вопрошая: не является ли постмодернизм просто блефом, очередной интеллектуальной модой? И Хабермас настаивает на том, что проект модерна остался незавершенным, и у разума есть еще некие скрытые возможности, которые необходимо пробудить.

Модерн, пишет Хабермас, воспроизводя концепт Вебера, «расколдывает» мир, осуществляет его размифологизацию, освобождение от сакрального контекста и обеспечивает независимость когнитивной и ценностной сферам жизни. В этом русле разрабатывается философия субъекта, его ответственности, свободы, исторического прогресса и проект будущего, из которого прочитывается прошлое. Характеризуя физиогномию нового времени, Гегель возвещает: «Величие нашего времени – в том, что признана свобода, собственность духа, заключающаяся в том, что он есть в себе и у себя». Начиная с Ницше, оболочка модерна взрывается, и постепенно уясняется мысль об исчезновении субъективности, о бессмысленности проекта будущего и надежд на нечто новое.

Но подобно тому, как Хоркхаймер и Адорно выявили иллюзорность размифологизации и со всей очевидностью обнаружили внутреннюю родственность мифа и рацио, так и Хабермас пишет об обманчивости размифологизации постмодерна. Уже Ницше обнаруживает склонность к мифическому в феномене дионисического как усилении субъективности вплоть до полного самозабвения. «Только когда субъект теряет себя, когда он выдернут из прагматического опыта пространства и времени, поражен внезапным… только когда категории разумного поведения и мышления разрушены, нормы ежедневной жизни сломаны, иллюзии заученной нормальности распались, – лишь тогда открывается мир непредвиденного и совершенно поразительного».[2] …Мифическим флером задернута и фундаментальная

[1] *Хабермас Юрген*. Политические работы. – М.: Праксис, 2005. – С. 10.

[2] *Хабермас Юрген*. Философский дискурс о модерне, 2003. – С. 102.

онтология Хайдеггера. Экзистенция Dasein, индивидуальное существование, постепенно расширяется у Хайдеггера, наполняясь иным смыслом: наличное бытие народа, мифическое сознание, близкое идеологии фашизма.

И признанный мэтр постмодернизма Жак Деррида не покидает пространства мифа, когда заменяет грамматику, науку о языке, грамматологией, наукой о письме, актуализируя еврейскую мистику. Он «мистифицирует осязаемые общественные патологии; он отделяет существенное, деконструирующее мышление от научного анализа, и в результате ему остается всего лишь формальное обращение к неопределенному авторитету».[1] Жорж Батай тоже очарован мифическими образами. Капиталистическая система, рассуждает он, подчиняет общественную жизнь императиву отчужденного труда и процесса накопления. Все, связанное с обыденностью, пользой, привычкой, не мешало бы взорвать гетерогенным, непохожим, сюрреальным. Почему бы не возвратить экстазу его специфический эротический смысл? Вот, к примеру, обнаженная женщина в кожаной маске, та природа, которой можно обладать, забыв обо всех моральных запретах.

Даже Мишель Фуко не избегает ловушек мифологизации, подвергая безжалостной критике модерн. Он утверждает, что структура психиатрического учреждения рождается из гуманистических идей Просвещения и становится моделью для всех дисциплинарных пространств – школы, фабрики, тюрьмы, казармы. Хабермас проводит параллель между позицией Фуко и негативной диалектикой Адорно. Его наставник по франкфуртской школе предпринял, -де парадоксальную попытку освободиться от тождественности средствами идентифицирующего разума. Так и Фуко воспроизводит историю безумия, оставаясь в пределах рассудка и оперируя его аргументами, хорошо при этом осознавая, что «истина безумия ускользает от постижения средствами учености». Различие между позициями Адорно и Фуко Хабермас усматривает в том, что первый еще надеется на примирение, избавление, а второй уже не тешит себе пустыми надеждами.

В целом проект постмодерна кажется Хабермасу сомнительным, поскольку сплетается с мифом. Модерн с его ориентацией на разум и рациональность, многократно повторяет Хабермас, не следует считать завершенным и исчерпанным. Что, если избрать позицию после-постмодерна? Для Хабермаса это означает: открыть и использовать скрытые ресурсы проекта модерна, повернуть против субъект-центрированного разума – разум коммуникативный. И философ воспроизводит суть своего концепта.

Классический разум ориентировался на научный, философский дискурс, оставляя в стороне контекст обыденности, жизненные ситуации, повседневность. Ныне следует перейти к разуму коммуникативному, вплетенному в живую ткань общения, где двое стремятся договариваться, достигать взаимопонимания, измеряя свой дискурс в личных местоимениях и выстраивая структуру интерсубъективных отношений. Радикальное отличие коммуникативной практики заключается в том, что участники разговора относятся к миру, к ситуации, в которой живут, не со стороны, как наблюдатели и эксперты, а изнутри, как заинтересованные субъекты, действующие лица.

[1] *Хабермас Юрген*. Философский дискурс о модерне, 2003. – С. 102.

Это существенно меняет облик классически обезличенного разума, обнаруживает в проекте модерна неиспользованные возможности, позволяет считать его незавершенным. Коммуникативный разум, убежден Хабермас, способен противостоять мифологическому искусу постмодернизма.

Можно согласиться с Хабермасом, что, несмотря на все трагические события истории, разум, к счастью для нас, людей, не сдает своих позиций, не оборачивается безумием. Именно сегодня, когда мир становится предельно проблемным, возникает острая потребность в разуме. И, как справедливо подчеркивает философ, именно в разуме коммуникативном, нацеленном на диалог, разговор, взаимопонимание в реальной жизненной ситуации, на признание Другого, даже чужого, ради обретения взаимопонимания и солидарности. Теория коммуникативного действия, разработанная Хабермасом еще в конце прошлого века, сегодня становится как никогда востребованной.

Предлагая свой оригинальный проект, Хабермас остается верным великому замыслу франкфурской школы и своего знаменитого учителя, Теодора Адорно: всегда быть в центре событий, включаться в самые острые, неоднозначные дискуссии, воздействовать на общественное мнение по жизненно важным, первостепенным вопросам. Адорно называл такую позицию «вмешательство» и озаглавил так одну из своих книг.

Сегодня – другие времена и другие проблемы. Глобализация, объективная и никем не отменяемая установка на единение, трансформация национальных государств, расчертивших своими границами единое тело планеты; великое переселение народов, иммиграционные потоки, вторжение в благополучные, цивилизованные регионы тех, кто хочет «получить свой кусок пирога» и отталкивание, возмущение тех, кто создал эти блага своими многолетними трудовыми усилиями; политика мультикультурализма с ее успехами и провалами; революции в странах Африки – протест против явного несоответствия между архаичными формами правления и проникшими в ткань повседневности сверхсовременными информационными технологиями; появление коварного, претендующего на непобедимость врага всех и вся – международного терроризма, неуловимого, опасного, готового неожиданного напасть в любую минуту, чтобы отнять жизнь у тех, кто ни в чем не повинен; использование в политических целях самого сокровенного, религиозного чувства; попытка оправдать экстремизм реакцией против западного шовинизма и застарелого европоцентризма; тенденция к децентризации, обустройству многополярного мира с явным пока сохранением преимуществ одной супердержавы, бесстыдно навязывающей свою волю под лозунгами защиты демократии и прав человека – с применением военной силы и бомбардировок мирных жителей.

Нормы международного права оказались сегодня фикций, констатирует Хабермас, и одна супердержава считает возможным беспардонно вмешиваться во внутренние дела суверенных государств, осуществляя свои захватнические планы и цинично прикрываясь лозунгами защиты демократии и прав человека. Произошел трагический раскол Запада – как закономерное следствие беспрецедентной политики попирания международного права.

Напряжение нарастает, поскольку появился совершенно неведомый прежним временам феномен – международный терроризм, неизвестный,

коварный, невидимый враг всех без исключения, подстерегающий в самых неожиданных местах, чтобы нанести свой страшный удар, посеять страх, панику, отчаяние. Кто за этим стоит, в чем смысл подобных бесчеловечных акций, когда взрывным устройством добровольно становятся люди, уверовавшие в свою «великую» миссию? И как связан этот невидимый, повсюду присутствующий враг с гегемониальной политикой супердержавы? На эти и многие другие вопросы стремится ответить Юрген Хабермас в своих книгах, многочисленных выступлениях, докладах, интервью. Он сопоставляет два роковых события.

Первое – 11 сентября 2001 года, когда террористы не только физически низвергли самые высокие небоскребы Манхеттена – они разрушили одну из икон в иконостасе сознания американской нации, «это воплощение экономической силы и воли к будущему в воображении целого народа».[1] Можно сказать, пишет Хабермас, что это было первое поистине всемирно-историческое событие, когда на глазах у миллионов оцепенелых от ужаса людей происходило нечто, превосходящее самые мрачные фантазии Голливуда.

Второе событие – 15 февраля 2003 года, нападение на Ирак и массовые демонстрации протеста во многих городах Европы – Лондоне, Риме, Мадриде, Барселоне, Берлине, Париже, свидетельство формирования общеевропейской общественности. Хабермас безусловно осуждает безумную акцию 11 сентября, но протестует против так называемого «ответного удара». Он организует свою «демонстрацию», взывает к европейским интелектуалам, признанным философским авторитетам – Жаку Деррида, Умберто Эко, Ричарду Рорти: одновременно выступить в печати с обоснованными соображениями по эффективному изменению международного права и его институтов, прежде всего, ООН. Интеллектуальная демонстрация состоялась и вызвала множества откликов, в первую очередь, статья самого Хабермаса, которую подписал также Жак Деррида.

А Европа? Какова ее роль во всех этих событиях? Что связывает европейцев, возможна ли европейская идентичность и в чем заключается коварство политического профиля Европы? Хабермас размышляет и над этими проблемами, утверждая, что, несмотря на все противоречия, Европа может предъявить миру опыт постнациональной констелляции, способной противостоять вызовам и рискам современности. В обсуждении судьбы Европы философ выделяет самый непростой и решающий все остальное мотив: культурные различия, многоголосье соперничающих наций, стремящихся к формированию идентичности при сохранении культурных различий. И это – проблема не только Европы, но и вселенская проблема: как в условиях глобализации сформировать единое целое, телос всемирной цивилизации, не утрачивая многовекового богатства культур и языков Востока и Запада.

Значит, вмешательство? С опорой на философскую традицию, глубочайшее знание глубокомысленных философских текстов, прежде всего, Им. Канта и одновременно – на социологические исследования и политологический анализ происходящего, втягивающего в свой водоворот, не позволяющего отсиживаться в уютных академических кабинетах. Но из всех на-

[1] *Хабермас Ю.* Расколотый Запад / Пер. с нем. – М.: Издательство «Весь мир», 2008. – С. 12.

званных выше проблем одна является самой неотложной, первостепенной, темой дня, от решения которой зависят, быть может, судьбы мира. Какая же? Проблема Другого. Она и прежде активно обсуждалась в классических и неклассических текстах. Но сегодня покинула книжные страницы, ворвалась в жизнь кровавыми столкновениями, депортацией иммигрантов, человеческими жертвами и жизненными трагедиями. Обозначился вполне реальный, а не только теоретический вопрос: как не только понимать Другого, как жить с Другим? Появилось множество концептов, обоснований того, что такое национальная идея, взаимопонимание, духовное согласие, доверие, социальная справедливость и солидарность. Ключевой вопрос эпохи: как добиться единства не столько экономического, сколько метафизического, но при этом остаться самими собой, сохранить свое национальное лицо, душу своей культуры, в то же время изменяясь, впуская Другого и проникая в его владения?

Вот этот вселенский вопрос и обсуждает, прежде всего, Хабермас. Вокруг него собираются, концентрируются его теоретические размышления. И философ дает свой ответ, предлагает оригинальный проект, который можно и принять, и опровергнуть. Прежде всего, он настаивает на необходимости единства универсальных, базовых ценностей. Но правильно понимаемый высокочувствительный к различиям универсализм не исключает инаковости. «Вовлечение другого» означает, что границы общности оказываются открыты для всех, в том числе, и для тех, кто чужд друг другу и хочет таковым оставаться».[1] Проблема поставлена: единство при сохранении уважения к каждому, даже чужому, взаимное доверие и солидарность. Но на основе чего? Хабермас считает, что в плюралистических обществах мультикультурализма, этнически и культурно неоднородных, отпадает всякая возможность единства и согласия на метафизическом уровне.

Иначе говоря, граждане определенных государств придерживаются своих метафизических убеждений и ни при каких обстоятельствах не расстанутся с ними, так что не может быть и речи об их единении на этой основе. Остается, согласно нашему автору, только одна возможность: «у граждан с различными религиозными или метафизическими воззрениями может выкристаллизоваться некое базовое политическое согласие».[2] В плюралистических обществах, стало быть, нет единого мировоззренческого поля. У каждого гражданина свой метафизический багаж, с другими он вступает в контакт только на уровне политики, там и проявляя свое уважение к чужому и свою с ним солидарность. Развивая эти идеи, Хабермас апеллирует к разработанной им ранее теории коммуникативного действия. «Желаемый консенсус по вопросам политической справедливости не может опираться на некий традиционно привычный, пронизывающий все общество этос».[3] Следует осуществить стратегию четкого отделения метафизического от политического. Именно на этом уровне можно достичь консенсуса публично

[1] *Хабермас Юрген*. Вовлечение другого. Очерки политической теории. – Санкт-Петербург: Наука, 2001. – С. 48; см. также: *Habermas J*. Die postnationale Konsellation. – Fr/am. Main, 1998; *Хабермас Ю*. Проблема легитимации позднего капитализма. – М.: Праксис, 2010.

[2] Там же. – С. 163.

[3] Там же. – С. 167.

и сообща: обсуждая и принимая с опорой на разум только те нормы, с которыми согласны все, кого они касаются. Причем, все должны согласиться так же со следствиями, прямыми и побочными, вытекающими из норм, добиваясь взаимообмена перспектив и требуемых обобщений. Участников публичного обсуждения изначально связывает установка на взаимопонимание, на состязание в поиске лучших аргументов, основанное на сотрудничестве. Получается, что граждане демократического правового государства могут оставаться «плюральными». Им незачем тревожиться о метафизических основах своего единения, каждый вправе исповедовать любое мировоззрение, поскольку единство обеспечивается на политическом уровне.

На первый взгляд, вполне приемлемая формула, отвечающая современным теориям гражданской идентичности. Однако понимание нации как гражданского сообщества не исключает, на мой взгляд, но, напротив, предполагает постановку и решение проблемы единения на глубинном уровне мировоззренческих, ментальных позиций и предпочтений. В противном случае, единство оказывается иллюзорным, и каждый может в любой момент включиться в другой гражданский контекст, что, впрочем, и происходит в современном мире в связи с иммиграционными потоками, великим переселением народов. Но почему, становясь гражданами другой страны, вступая в единое поле политического, иммигранты всеми силами стремятся сохранить свой язык и свою культурную идентичность, т. е. метафизические пласты своего бытия? Трудно согласиться с уважаемым мэтром в том, что нынешнее общество тяготеет к постметафизическому способу жизни, в котором, по сути, нет места ни философии, ни религии, и в котором нет смысла ставить на повестку дня «взаимообучение» секулярного и религиозного менталитетов.

Возникает множество вопросов и по поводу осуществления публичного употребления разума. Где и как соорудить такие диалоговые площадки? Кто и когда будет состязаться в применении лучших аргументов? Наконец, кто определит, чей аргумент лучший? Но самое существенное – удастся ли участникам дебатов удержаться на платформе политического, не впуская в свое «публичное употребление разума» метафизических мотивов, как самых предпочтительных для каждого человека? Хабермас и сам вынужден признать, что политическое оказывается лишенным собственной значимости. «Несмотря на то, что метафизическое было снято с повестки дня (кем? – *Г.С.*), оно по-прежнему формирует последние основы значимости для морально правильного и этически благого, «поскольку видение благой жизни есть ядро личного и коллективного самопонимания».[1] Этическое оказывается неустранимым. Оно с неизбежностью вторгается в дискурсы этико-политического самосогласия.

Единение на политическом уровне с сохранением мировоззренческого плюрализма можно считать весьма проблематичным, прежде всего, потому, что само политическое, как признает Хабермас, оказывается в современном мире под вопросом в связи с двумя обстоятельствами. Первое – глобализация, которая ставит на повестку дня снятие привычной, исторически

[1] *Хабермас Юрген*. Вовлечение другого. – С. 172.

обусловленной формы национального государства. Такое постепенное упразднение не всеми осознается, и национальные государства продолжают отстаивать свои территории и свои границы с невротическим рвением. Ссылаясь на Гидденса, Хабермас возвещает, что глобализация есть уплотнение сети всемирных связей, которое имеет своим следствием взаимовлияние местных и отдаленных событий и упразднение национальных границ. Второе обстоятельство – внутреннего характера: мультикультурализм, размывающий идею национального государства. Но если к концу приходит национальное государство и вместе с ним всякая форма политической социализации, то граждане погружаются в пучину анонимных отношений. Они принуждены блуждать в невообразимой путанице сетей, свободных от каких-либо норм.

Подобное заключение опровергает выдвинутый Хабермасом тезис о том, что единство осуществляется общей для всех политической культурой. Философ, однако, не сдается. Национальное государство трансформируется, но это не означает смерти политического как такового. Оно принимает другие формы. Философ имеет в виду такой нарождающийся тип общественности, как постнациональная констелляция, способная осуществлять «мировую внутреннюю политику». При этом он ссылается на Им. Канта, который ввел – наряду с государственным и международным правом – право всемирного гражданства. Но современные Канту исторические реалии не позволили ему, считает Хабермас, теоретически обосновать позиции и статус всемирного гражданства. Сегодня ситуация в корне изменилась. Человечество неуклонно движется в направлении постнациональной констелляции, и единство будет достигаться благодаря мировой политической культуре.

Хабермас выделяет два типа либерализма: либерализм-1 характеризуется заботой о правах граждан, сохранении их индивидуальной идентичности. Либерализм-2 заботится также о правах целостности, сохранении коллективной идентичности. Свою позицию философ называет «делиберативной политикой», соединяющей обе задачи воедино: целостность отдельного субъекта права «не может быть гарантирована без охраны того интерсубъективно разделяемого контекста опыта и жизни, в котором он был ассоциирован». Чтобы удержаться, традиции должны трансформироваться, что означает – учиться друг у друга или даже принимать другую веру, т. е. требуется, чтобы политика признания охраняла целостность отдельного лица в рамках его жизненного уклада.

Отношение к Другому включает, прежде всего, социальный контекст, где на первом плане оказывается категория справедливости. Чего стоят благодушные рассуждения о взаимопонимании, если у одних на счетах миллионы, а другие с превеликим трудом сводят концы с концами? Другой, если он голоден и обездолен, не вступит в «коммуникативный дискурс». После краха государственного социализма, считает Хабермас, осталась одна реальная возможность: «чтобы статус зависимого наемного труда дополнялся правами на социальную долю и политическое участие, масса населения должна получить шанс жить, с полным основанием ожидая гарантий без-

опасности, социальной справедливости и благосостояния».[1] Это означает, что необходимо перераспределение доходов на уровне налоговой политики: «неравные условия жизни капиталистического общества должны быть компенсированы справедливым распределением коллективных благ», причем основные блага могут индивидуально распределяться (деньги, свободное время, продвижение по службе) или индивидуально использоваться (инфраструктура здравоохранения, образования, средств сообщения).

Проект немецкого философа можно назвать реалистичным, в том смысле, что метафизическое обоснование, самое сложное и проблематичное, выводится за скобки, и ответственность за баланс и согласие возлагается на политическое, теперь уже в его форме всемирного гражданства. Однако такой замысел можно признать только как один из возможных, но не удовлетворительных ответов. В самом деле, глубинное основание единства и взаимопонимания имеет не политический, а как раз метафизический, трансцендентный смысл. И трудности, возникающие на этом пути, не должны аргументировать отказ от его реализации. Смысл всемирной истории – духовное единение и духовное согласие всех жителей нашей планеты, и задача философии – не самоустраняться, не капитулировать, а принять на себя вызов эпохи, как она делала это во все времена, не страшась никаких последствий. Разве не в том ее предназначение, чтобы приоткрывать окошко трансценденции (Бытия, по Хайдеггеру) и приобщая людей к потаенному, сближать их и объединять? Проект Хабермаса, на наш взгляд, – добровольная сдача позиций, безоговорочное увольнение философии в отставку.

Но, может быть, в век, когда классический разум, с его провозглашением гуманизации терпит поражение и на сцену истории являются чудовищные монстры с их практиками бестиализации, и такой скромный проект чего-то да стоит? «Хорошо бы соединиться на духовной основе, как это предполагали русские философы всеединства, но пока время для этого не пришло, следует создавать более реалистичные проекты»[2], рассудительно и вполне философично пишет автор предисловия к книге Юргена Хабермаса «Вовлечение другого» Б.В. Марков. Так-то оно так. Но никакого единства в политической сфере, как нам кажется, не добиться, если на метафизическом уровне останется разноголосица и разброд. А как же тогда «вовлечение Другого», различие и многообразие культурного и религиозного опыта? Можно ответить словами самого Хабермаса: универсальные ценности, объединяющие всех нас, людей, поскольку мы люди, существуют, и одной из таких ценностей считается право быть другим.

Общий проект немецкого философа явно разочаровывает. Оказывается, нет никакого резона беседовать на темы метафизические, религиозные, мировоззренческие. На этом направлении согласие и взаимопонимание – только мираж, иллюзия. Консенсус возможен на другом уровне – политическом, там его и следует добиваться, оставив призрачные надежды на метафизическое сближение. То, что предлагает Хабермас, означает, повторяю, ликвидацию философского предназначения, демонстративный отказ

[1] *Хабермас Юрген*. Вовлечение другого. – С. 334.

[2] *Марков Б.М.* В поисках другого // Хабермас Юрген. Вовлечение другого. – С. 8.

от трансценденции, от глубинных, сущностных основ диалога. Не смыкается ли такая позиция с постмодернистским призывом переселения на поверхность, где нет первоистока, первосмысла, Бога? И как можно удержать коммуникативный дискурс в политических уздах, не позволяя ему вторгаться в самые важные для человека проблемы жизни и смерти, свободы и ответственности, божественной благодати и добродеяния? Не потому ли классический разум потерпел поражение, что возомнил себя самодостаточным, впал в гордыню, отошел от Веры?

Бессилие коммуникативного разума, балансирующего на грани политики и морали, откровенно обнаруживается в диалоге Хабермаса и папы римского Бенедикта XVI.

Знаковые фигуры современного интеллектуального мира: Юрген Хабермас, представитель либерального, секулярного, индивидуалистического мировоззрения и воплощение католической веры – Иозеф Ратцингер (Бенедикт XVI), почти ровесники. До поры до времени они вели параллельные жизни, и вдруг эти параллельные, как в геометрии Лобачевского, встретились в открытой дискуссии 19 января 2004 года. Ничего не скрывая, не ретушируя, не избегая собственных сомнений, они решились ответить: на что может опереться единство современного многоразличного человечества, «чем держится мир», существуют ли некие дополитические моральные основы либерального государства, или надо оставить надежды на сохранение общих метафизических основ и приветствовать возможности достижения согласия исключительно на политическом уровне?

Хабермас, как и следовало ожидать, настаивает на том, что «правовые порядки подлежат легитимации в силу самого демократически сформировавшегося правового процесса»[1] и не нуждаются в апелляциях к нравственным убеждениям религиозного происхождения. Право, будучи демократически легитимированным, проникает во все поры государства и само по себе является обоснованным, без заполнения каких-то лакун нравственностью. Речь идет об «автономном обосновании конституционных принципов, притязающих на рациональную приемлемость всеми гражданами».[2] Конституция либерального государства удовлетворяет потребность в собственной легитимации, используя когнитивные возможности аргументации, независимой от религиозных и метафизических традиций.

Хабермас возлагает надежды на то, что демократическое государство может само воспроизводить солидарность посредством коммуникативной практики, которая и выполняет связующую функцию. Аргумент этот мы уже слышали и он не убеждает, поскольку «коммуникативная практика» включает собеседников различных традиций, религиозных убеждений, которые, безусловно, будут исходить из принятых ими метафизических, дополитических посылок. Чего стоит дистиллированная «коммуникативная практика»,

[1] *Юрген Хабермас*. Дополитические основы демократического правового государства? // Юрген Хабермас. Иозеф (Бенедикт XVI) Ратцингер. Диалектика секуляризации. О разуме и религии / Пер. с нем. (Серия «Современное богославие). – М.: Библейско-богославский институт св. апостола Андрея, 2006. – С. 49. См. также: *Хабермас Ю*. Вера и знание // Юрген Хабермас. Будущее человеческой природы. На пути к либеральной евгенике? – М.: Весь мир, 2002.

[2] Там же.

избавленная от самого существенного? О чем договариваться участникам коммуникации, если они оставят в стороне вопросы жизненно первостепенные – веры, милосердия, справедливости, человеческого достоинства?

Рациональные аргументы правового характера не раскрывают кантовского понятия «практический разум». Совсем напротив, Кант относит сферу, в которой Хабермас разворачивает аргументы самодостаточного демократического процесса, к чистому разуму, который впадает в антиномии всякий раз, когда покушается на святая святых – метафизические проблемы. Но то, что недоступно рациональной аргументации, входит в безусловную компетенцию практического разума, понимаемого Кантом в прямой противоположности Хабермасу: нравственный разум, то, от чего он пытается дистанцироваться.

В то же время, он признает, что сегодня «усиливается уход граждан в частную жизнь», рынки берут на себя функции регулирования во всех сферах жизни, ослабевает гражданская солидарность, «демократическое формирование мнения и воли обескураживающе утрачивает свои функции», улетучиваются надежды на политическую, формирующую силу международного сообщества, обнаруживается тенденция к деполитизации граждан.

Поэтому наш автор вынужден в итоге отступить от своей ригористично сформулированной позиции и признать, что необходим «взаимодополняющий процесс обучения» секулярного и религиозного типов отношения к миру: «имеются основания для готовности учиться у религиозных преданий».[1] Такая переориентация вполне оправдана: как удержаться на шаткой почве «рациональной коммуникативной практики», забывая о том, что и сам разум – происхождения божественного?

Хабермас напоминает о взаимопроникновении христианства и греческой метафизики, пишет о том, что религиозное толкование богоподобия человека, как и многие другие религиозные истины, может быть переведено на «светский» язык – идея человеческого достоинства, вызывающего к себе безусловное уважение. Непревзойденным мастером такого рода переводов он считает Вальтера Беньямина. В постсекулярном обществе, согласно Хабермасу, интенсивно изменяются и религиозный, и светский менталитеты, поскольку происходит взаимодополняющий процесс обучения в дискуссиях по самым сложным проблемам. И верующие, и неверующие должны отныне считаться с существованием принципиальных расхождений. В результате философ не удерживает свой первоначально заявленный тезис о самостоятельной правомочности конституции, вне ее обращенности к метафизическим истокам. Адепт когнитивной аргументации вынужден отступить еще до появления своего главного оппонента, папы Римского.

Йозеф Ратцингер (Бенедикт XVI) переводит разговор в иную плоскость: право и власть. Следует «ограничить власть правом и обеспечить таким образом осмысленное осуществление власти». Это позволит избежать противоправного использования права, когда оно устанавливается в пользу власть имущих, иначе говоря, надо «сделать право не инструментом власти

[1] *Юрген Хабермас.* Дополитические основы демократического правового государства? // Юрген Хабермас. Иозеф (Бенедикт XVI) Ратцингер. Диалектика секуляризации. О разуме и религии. – С. 65.

немногих, но выражением общего интереса». Демократия этой проблемы не решает, поскольку и большинство может быть несправедливым. Но «существуют постоянные ценности, которые обусловлены самой сущностью человеческого бытия, а потому неприкосновенны для всех»[1], хотя в то же время на вопрос, что такое добро в конкретной ситуации, которое следует делать даже во вред себе, нет исчерпывающего ответа. Возникает необходимость нравственного и правового контроля над властью, поскольку увеличиваются как позитивные, так и разрушительные потенциалы человека.

Ратцингер пока еще не вступил в диалог с Хабермасом. Похоже на то, что они по-прежнему пребывают в параллельных мирах. Папа Римский говорит об отношении людей к власти, о возможностях ее хотя бы контролировать, если не участвовать в политической жизни, тогда как Хабермас озабочен взаимообучающим дискурсом светского и религиозного менталитетов. Где же точки пересечения двух параллельных в этом диалоге?

И вот наконец: Ратцингер ставит под вопрос и разумность разума, и благотворность веры в связи с новыми опасностями и угрозами для жизни всего человечества. С изобретением атомной бомбы люди оказались в зоне ожидания собственного самоуничтожения, и сдерживающим фактором явилось лишь противостояние двух блоков и страх быть взаимно уничтоженными. Появился и новый враг, неуловимый и жестокий, преследующий людей в повседневной жизни и внезапно настигающий ни в чем неповинных и ничего не подозревающих: мировой терроризм. Напряженность и леденящий душу страх вызывает одна лишь мысль о том, что террористы прибегнут к глобальному потенциалу разрушения, созданному человеческим разумом. Парадоксально, но они нашли моральные оправдания своим чудовищным действиям: правомерный протест против западной чванливости, эгоизма и жесткости. Если террористическая атака связана с религиозным фанатизмом, то не следует ли поставить религию под надзор разума?

Но как это сделать, если сам разум обнаруживает свое неразумие в новой форме власти: человек добрался до самого потаенного. Он уже не творение Бога, но сам способен создавать, конструировать себе подобного, ставить над ним эксперименты, «лепить» генотипы и клонировать. Тогда, возможно, «религия и разум должны взаимно ограничивать друг друга, указывать друг другу пределы и позитивные пути»[2], вопрос, которым, в другой форме, задается и Хабермас. Но как в плюральном, многокультурном мире найти некие точки взаимопонимания, позволяющие осуществить такой взаимный контроль?

Папа Римский обращает внимание читателя на те ситуации в истории, когда обнаружилась несоизмеримость ценностей: христианский мир встретился с народами, не знакомыми с этими ценностями в связи с открытием Америки, и был вынужден признать, что «существует такое право, которое, выходя за рамки любых правовых систем, связывает людей и регламентиру-

[1] *Иозеф (Бенедикт XVI) Ратцингер*. Чем держится мир. Дополитические моральные основы либерального государства // Диалектика секуляризации. О разуме и религии. – С. 85.

[2] *Иозеф (Бенедикт XVI) Ратцингер*. Чем держится мир. Дополитические моральные основы либерального государства // Диалектика секуляризации. О разуме и религии. – С. 91.

ет их сосуществование».[1] Обнаружилось, что христианские ценности и западная парадигма не разделяются многими народами и культурами: мир был и остается интеркультурным. Как в этих условиях найти те желаемые спасительные якоря, которые бы способствовали взаимообучению веры и разума?

С нарастающим интересом читатель ждет ответа на самый тревожный вопрос дискуссии по поводу судеб мира, надеясь услышать нечто обнадеживающее и утешительное на поставленный выше вопрос: «Чем держится мир?». Может показаться, что держаться ему нечем, и он вполне может сорваться со своей оси, поскольку «не существует такой рациональной, этической или религиозной формулы, с которой согласился бы весь мир и которая могла бы затем служить для него основой».[2]

Кое-кто может сделать вывод, что нет никаких универсальных ценностей, способных объединить поликультурное, полифоничное человеческое сообщество, которое вопреки глобализации, как фактора экономического, распадается, увы, на сектора, фрагменты, острова в духовном, мировоззренческом плане. Вывод воспроизводит давнюю, но, оказывается, не утратившую сторонников позицию небезызвестных греческих софистов: то, что истинно и справедливо по одну сторону границы, ложно и несправедливо по другую. Истина с большой буквы – просто фикция, потому что истинным для каждого считается то, что для него выгодно и полезно. Надо быть только проворным, изворотливым, находчивым в аргументации, чтобы суметь представить свой интерес истиной. Против такого оборота дел выступил, как всем известно, Сократ, его ученик Платон и ученик Платона Аристотель. Все они утверждали, что существует, помимо пользы и выгоды, Истина с большой буквы, озаряющая своим немеркнущим блеском жизнь людей в их взаимном согласии и солидарности. На это все они положили свою жизнь, а Аристотель разработал новую науку, логику, чтобы противостоять релятивистскому разгулу софистов, выбивающих почву из-под ног.

Спор софисты – Сократ не окончен, оказывается, и по сей день. Многообразие культурных и конфессиональных практик, возрождение национальных традиций и образов мира как законная реакция на унифицирующие тенденции глобализации вновь необычайно актуализировали давнюю дискуссию. Человечество не желает принимать казарменной формулы стандартизации. Как никогда прежде проснулось неукротимое стремление сохранить право на уникальность, нетождественность, отвергнуть «жизнь на конвейре».

И одновременно возрастает потребность в духовном единстве, взаимопонимании, доверии и солидарности, без чего нет и не будет единой земли, планетарной этики, всемирного гражданства. Эту проблему и обсуждают наши собеседники. И приходят к общей позиции о необходимости взаимообучения разума и веры, науки и религии. Человечество стремится сегодня к единству особого характера, – подчеркивают они оба, – не подавляющего, не ассимилирующего различие культур и цивилизаций. Напротив, един-

[1] Там же. – С. 94.

[2] Там же. – С. 102.

ство возможно именно потому, что поощряет различия, пестует их, чтобы осуществиться во взаимной силе притяжения. И какие же ценности могут претендовать на универсальность, основу диалога различных традиций и менталитетов? Любовь, добродеяние, милосердие, взаимопонимание, доверие, толерантность, солидарность. То, что составляет духовно-нравственный потенциал традиционных религий и культурных традиций народов мира.

В коммуникации, диалоге с религиозным лидером философ Юрген Хабермас существенно изменяет свою первоначальную позицию. Теперь он признает, что удержаться на территории политического, оставляя без внимания метафизический интерес, вряд ли удастся. Человечество вступает в эпоху изменившегося соотношения знания и веры, политики и метафизики. В противовес постмодернизму Хабермас называет ее постсекулярной: взаимообучение, консенсус религии и науки, веры и знания, религии и светских ценностей, проникновение метафизического в ткань политического. Единство, следовательно, подразумевает и глубинный, экзистенциальный диалог, в чем соглашаются друг с другом Юрген Хабермас и Бенедикт XVI.

Хочу только непременно добавить, что собеседники остаются в пределах западного дискурса и не принимают во внимание восточную традицию, где разум и вера, наука и религия никогда не противопоставлялись друг другу и изначально понимались в их органическом единстве: вера, включающая разум, открывает человеку врата мудрости.

РЕЗЮМЕ НА АНГЛИЙСКОМ ЯЗЫКЕ

МАРИЯ СОЛОВЬЕВА

Ludwig Wittgenstein

Wittgenstein is traditionally considered as one of the ancestors of analytical philosophy, of neopositivism or logical positivism. An attentive study of the first Wittgenstein's work «Logical philosophical treatise» and an acquaintance with his «Diaries», «Lections of ethics», «Philosophical researches» and the last work called «About trustworthiness» refute this opinion. Neopositivist? Analyst? All the characheristies are conditional and even mistaken. Wittgenstein, considered as one of the ancestors of logical positivism, is one of those brave pioneers in Western culture who was aware of a radical change in it and who expressed sharply anti-positivism ideas.

Beginning from Platon, an absolute value in western culture was the eternal, the absolute, whereas the casual and the changing was not studied. Western culture wanted to find a strong foundation, a base of knowledge, without doubt. The Psearch of strong, reliable foundation of culture did not stop until the twentith century. A new cultural exprecience was required to turn the problem in other way. There is no point in looking for absolud bases of knowledge because they do not exist. The destiny of man is to float always in a raft risking to be overturned and over flowed.

Man has no absolute knowledge, he cannot have it. Only God is a true sage who has an absolute knowledge. Philosophers are lovers of wisdom «All the time, even if man knows a lot and if he can do a lot, he has a destiny to live, to act, to take responsible decisions in the limit of knowledge and ignorance… This is impossible to give true answers to the key qyestions which stir people and philosophers. One of the first philosophers who made this conclusion was Ludvig Wittgenstein.

Gans-Georg Gadamer

The understanding begins with something that is addressed to us and that touches us. Here is the most important condition of germenephtics. Gadamer says that in principle all human perceiving and all cognition presuppose comprehension. So, it is peculiar even to vision: we will not see an enigmatic picture until we understand it. We also have to understand an absolute music. But the necessity of germenephtics is always linked with difficulties in understanding. When there is the impossible of communication, when «people speak different languages, the germenephtic problem is on, the problem to search a common language». «An intense effort of will to understand starts from a sensation of aclash with something strange…».

The greeks found a special term for this situation, «atopon», which means something that does not go into schems of our expectations. It is not by chance that Platon thinks that a philosophizing begins with surprise.

But what is a structure of comprehension? In ancient rhetoric one of the main methods was a cirle comparing to the Aristotel's logic where the circle in proving was considered as a serious logiche mistake. We should understand the whole proceeding from the parts and the parts proceeding from the whole.

Germenephtics of new time borrowed this method making of it a main germenephtical figure. A reason of a circle moving is that nothing explained cannot be understood in one time. One who wants to understand should already have a preliminary draft of sense of the whole text. The following reading when the text resists, maintains its rights, can refute this preunderstanding, inducing to new draft.

So, where pre-openions, pre-decisions, projects and drafts of sense of the whole come from? Here Gadamer introduces the theme of tradition and and authority and interprets the commos sense and prejudices in this context. A key prejudices of Enlightenment is a negative attitude towards prejudices and a negation of the role of tradition. Scientific cognition blames prejudices as groundless judgements which can be compared to superstitions that hinder from a higher rank of cognition. So, Gadamer demands to rehabilitate prejudices, common sense and therefore authority and tradition.

Claude Levi-Strauss

Who is Levi-Strauss? Sociologist, philosopher, anthropologist, ethnologist? One of the secrets of his big success is in the fact that «he has no limits», he does not stay in definite limits. He is ethnologist in philosophy and philosopher in ethnology. In both fields he provokes censure and reproaches. Ones reproach him not to have strict conclusions, others to be found of artistic word and not to give strict scientific terms. But as a result, Levi-Strauss wins, he is a bright original philosopher and he has his own face and his intimate word.

Levi-Strauss does not deny the specific character of «primitive» thinking but he does not take it out of the limits of logies. At the contrary, it includes more possibilities for exposure of unconscious structures without breaking the link between signified and signifying. «Primitive» thinking is capable of generalization, classification, comparison. But it has a special metaphorical characteristics. And a metaphor for «primitive» thinking is based on a conjecture about logical links of events which are outwardly different, without link. The analysis of methaphorical logics is considered as one of the serious achievements of Levi-Strauss.

Levi-Strauss is a philosopher who entered the field of ethnology. He is an ethnologist who did not leave philosophy. He is a researcher who is searching unconscious structures and who does not recognize the absence of logics in «primitive» thinking, because a «primitive» man has also a logical thinking. Besides, «primitive» thinking has special advantages, there are still links between signified and signifying. The conception of Levi-Strauss is very important for modern discourse. He researches culture in deep levels, not only its conscious but also its unconscious levels. He feels a danger of delivering of signs and he wants to keep links between signified and signifying. He does not conseder «primitive» thinking as «primitive». Staying at rationalist positions, he makes a valuable contribution to reforming of western culture, he opens other kinds

of logical thinking. He researches phenomena of magics, myphology, religion. Remaining faithful to the ideals of western science, he opens other horizons for the West: horizons of magic East.

Michel Foucault

Michel Foucault, a philosopher, a historian of culture, an archeologist is a bright outstanding person either in life or in work. What interests him is not a history of ideas in traditional sens but their archeology. He studies not a notion of power but concrete historical mechanisms of its functioning in culture, its technologics, new political anatomy and microphysics. He studies not theortical problems of sexuality but life practics invented by «a man in longing».

In the first period Foucault is concentrated at the exposure of archeological layers of knowledge in western culture, in the second period his attention is turned to the functioning of power, social mechanisms of the production of body of a European through the forming of special disciplinary spaces: factory, hospital, school, army. In the third period the researcher wants to discover special self-practics invented by a man in order to get rid of disciplinary spaces, to realize a free construction of his own life as a work.

Power is realized by state but it is not restricted by this space. Power penetrate into all the society, into all human relations. It is always in action, this are constantly changing correlations of strengths. From the very beginning, the power is a plurality of relations of strength which are immanent to the field in which they are realized. Power exists where people live, work, love, enter the relations with each other which always have a dominant of strength and its changes.

The researches of power, its anatomy and microphysics, of power-knowledge which overtakes everybody, are getting a new sens in the context of globalization and informational revolution. Power-knowledge gets fantastic unlimited possibilities creating new virtual reality. An enigmatic phrase which ends the most important work «Words and things»: «man will desappear like a face drawn on the sand» means the end of a man of classical and even post-classical epochs and a birth of a man which is subject to the empire of Internet.

A man in the world of Internet

The situation of postmodernism takes place thanks to wonderful possibilities of the television and even more of the world network Internet. A loss of depth is a loss of reality, a shift to a plane screen of a «surface» where events become «simu-liakre» creating new links which are not available to the reality. And the spectator himself becomes «simuliakre» without volume, body, attachments. One can send thousands of e-mails to thousands of sush users as he without ever seling them, without loving them.

«A man-simuliakre» is an inhabitant of virtual reality. Life without frech air, without a smell of snowdrop, without a moonlight, life of an eternal wanderer simuliakre who is taken by the wish of new meetings. However, the superreality, superpossibilities (one can create super-romances) kill any wish. Man does not wish yet, he does not choose, being without love, without will and sense. Can

anybody «cancel» the situation of postmodernism, of globalization, even if it seems dangerous?

A philosophy which is not afraid of the situation, which realizes it and in some extend curbs it, is the philosophy of postmodernism. A shift of man to the virtual reality, his transformation from a subject of activity to a cunning, avoiding all rules simuliakre, changes also ontological strategies and anthropological principes. Philosophers postmodernists talk to simuliakres. But do they need a philosophy? A creation of artificial worlds promises great discoveries. Philosophy also enters «terra incognita» of virtual reality.

Jean-fransua Liotard

«National states become more and more hindrance for ideology «communicational transparence». Allthough post-industrial civilization will not come soon, the foundation of multinational corporations, information flooding all borders change cultural situation, conditions of science, art, law and first of all the social place of man. Because national state loses its strength, there is no question about a single aim of life for everybody anymore. «This goal is let to the agility of everyone. Everybody is sent to himself». But does this decomposition and deconstruction mean a collapse of collective social condition to «brown movement»? Not at all, answers Liotar. Man is not isolated weather he is a man or a woman, a young or an old, he is inside the structure of other relations, more complex and more mobile than ever. He is organized not in a state but «he is situated in kernels of circulation of communications, whatever insignificant they are».

Communications embrace the world, they intersect, cross and people are located like in the post via which go messages of different nature. Man gets a registration in a big city of language, in particular of many languages: linguistics, cybernetics, machine languages. Man proves to be involved in a game of languages, he has to understand and to transform them. A combination of language games forms his social place. The postmodern period means a state of culture after those transformations which underwent the rules of a game of science, literature and art. «The society enters the age so-called post-industrial and the culture enters the age so-called of post-modern period».

НЕСКОЛЬКО СЛОВ В ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Что же можно сказать на прощание? Кажется, от заключения ждут подведения итогов и прояснения перспектив? Что касается первого, то читатель, надеюсь, убедился, что философская работа не ограничивается чистым умозрением. Философия пред-видит, пред-восхищает, пред-угадывает тенденции, которые только дремлют в лоне общественного бытия. Более того, она возвышается над сущим, наличным и восходит к должному, проектируя модели желаемого будущего и проецируя их на настоящее. И вот уже политики говорят о многополярном, полицентричном, поливариантном мире, не отдавая себе отчета в том, что идея децентризации, «цветной радуги» языков, культур, мировосприятий была высказана и сформулирована постмодернизмом. А когда тревожатся по поводу натиска глобализации и размышляют о возможностях изменения ее модели – не отрекаясь от Интернета, сохранить свое индивидуальное «я», национальную и культурную самобытность – имеют в виду новые типы «ненасильственного синтеза»: констелляция, ризома, рассеяние. И сверх-усилие человечества к межкультурному диалогу, духовному взаимопониманию и согласию взывает к опыту философской герменевтики. Так философские идеи незримо, неслышно, но необоримо проникают в умы и сердца, преобразуя духовную ситуацию эпохи.

Что же касается перспектив, то горизонт всегда удаляется, и философия любит больше вопрошать, чем отвечать. Витгенштейн, помнится, предлагал составлять философские тексты исключительно из вопросов. А Платон, много раньше Витгенштейна, так и поступал, вовлекая читателя в лабиринты диалогов и покидая его в самый разгар вопрошания.

Нынче модно говорить о «смерти» философии. До нее ли в век компьютеров и информационных технологий? Но, отрицая философию, сами философствуют, невольно доказывая тем самым ее неустранимость. Еще Аристотель в свое время обнаружил, что истину невозможно отклонить: отрицающий истину претендует на то, что его собственное отрицание – истинно.

Мы не можем не философствовать, как не можем не дышать. А мне так хочется написать книгу, в которой встретились бы философы Востока и Запада. Приключения идей, столкновения концептов, философские матчи, дебаты, свидетельства, переписка, дневники, межличностные диалоги и отношения с эпохой. Философский роман, коллекция философских этюдов, или лучше, захватывающий философский детектив?

Может быть…

И ЕЩЕ НЕСКОЛЬКО СЛОВ

Скорее всего, третьего издания не будет, если это успокоит утомленного читателя.

Хотя хочется все же продолжить увлекательный компаративистский поиск – охоту. Почему бы не свернуть на еще одну тропинку (помните «Сад расходящихся троп» Борхеса?).

Русская философия, экзистенциалист Ник. Бердяев, персоналист Семен Франк…

Но почему снова «западные» темины? Нельзя ли обойтись без них и представить во многом еще нам незнакомый образ собственно русской философии?

Меня притягивает Вл. Соловьев со своими размышлениями о богочеловечестве и оправдании добра в век его бесстыдного поругания (перед глазами его портрет: бледное одухотворенное лицо, копна иссине-черных волос).

Но больше волнует Павел Флоренский, «Столп и утверждение истины», книга, еще не получившая подобающей оценки в мировом философском сообществе. Таинственная, мудрая, взывающая к пониманию через непонимание, соблюдающая дистанцию благодаря сложнейшей терминологии. И одновременно такая личностная, искренняя, лирическая: письма к другу, который безвременно ушел, но навсегда остался в сердце. Глубочайшее философское содержание в форме трогательных, проникновенных писем о любви, о дружбе, о смысле, об истине и вере.

То, о чем тоскует каждая человеческая душа. Даже в мире глобализации и нанотехнологий.

Напишу ли я об этом? Может быть, может быть…

Қазақстан Республикасы Білім және ғылым министрлігі Ғылым комитетінің Философия, саясаттану және дінтану институты туралы мәлімет

Қазақстан Республикасы Білім және ғылым министрлігі Ғылым комитетінің Философия және саясаттану институты 1958 жылы құрылған Философия және құқық институтының және 1991 жылы құрылған Философия институтының негізінде 1999 жылдың ақпан айында құрылды. Қазақстан Республикасы Үкіметінің 2012 жылғы 31 мамырдағы қаулысына сәйкес Институт Философия, саясаттану және дінтану институты болып қайта аталды.

Өзінің құрылған сәтінен мемлекеттік ғылыми-зерттеу мекемесі ретіндегі Философия, саясаттану және дінтану институтының негізгі міндеті Қазақстан Республикасының әлеуметтік-мәдени және әлеуметтік-саяси дамуы мен тәуелсіздігінің нығаюына, оның зияткерлік және рухани-адамгершілік әлеуетін дамытуға бағытталған философиялық-дүниетанымдық, философиялық-әдіснамалық, саясаттанулық, дінтанулық және әлеуметтанулық зерттеулерді жүргізу болып табылды.

Сол уақыттан бері Институт жоғары кәсіби ғылыми-зерттеушілік орталыққа айналды. Қазіргі кезде Институтта әлемдік философия тарихы, әлеуметтік философия, онтология және гносеология, мәдени антропология, ғылым және техника философиясы, саясаттану, әлеуметтану, дінтану салаларындағы мамандар, ҚР ҰҒА 1 академигі, 2 корреспондент мүшесі, 20 ғылым докторлары, 13 ғылым кандидаттары, 2 PhD докоранттары жұмыс істейді.

Институт қызметкерлері жыл сайын қазақстандық қоғам трансформациясының өзекті әлеуметтік-философиялық және философиялық-саяси мәселелері бойынша, саясат, құқық, ғылым, білім беру, мәдениет, қазақ және әлемдік философия және т. б. философиялық-әдіснамалық мәселелері бойынша ондаған монографиялар мен жүздеген ғылыми мақалалар жариялайды. Институт қызметкерлерінің ғылыми жарияланымдарының сапасы олардың ғылыми мақалаларының таяу және алыс шетелдердің рейтингтік журналдарындағы сұраныспен айқындалады.

«Мәдени мұра» мемлекеттік бағдарламасының шеңберінде Институт «Шығыс Аристотелі» – әл-Фарабидің он томдық шығармалар жинағын, жиырма томдық «Әлемдік философиялық мұраны», жиырма томдық «Қазақ халқының философиялық мұрасын» және басқа да кітаптарды баспадан шығарды.

Институтта 2012–2014 жылдарға арналған гранттық қаржыландыру шеңберінде «Елдің зияткерлік әлеуеті» басымдығы бойынша 23 ғылыми-зерттеу жобасы орындалып, «Ғылыми қазына» салааралық ғылыми бағдарламасы аясында зерттеулер жүргізіліп жатыр.

Институт екі журнал шығарады: «Адам әлемі – Мир Человека» және «Әл-Фараби» (қазақ және орыс тілдерінде). Журнал беттерінен қазақстандық

авторлардан басқа шетелдік зерттеушілердің жұмыстарын оқуға болады. Сондай-ақ Институт қызметінің бүкіл ғылыми шоғырын көрсететін қазақ, орыс және ағылшын тілдеріндегі Институттың өз сайты бар.

Философия, саясаттану және дінтану институты үнемі халықаралық ғылыми конференциялар, семинарлар, «дөңгелек үстелдер» өткізіп тұрады. Институттың өткізетін бұл ғылыми іс-шараларына тек қазақстандық жетекші философтар мен саясаттанушылар ғана емес, Ресейдің, Қытайдың, Германияның, АҚШ-ң, Түркияның, Францияның Ұлыбританияның, Иранның, Әзірбайжанның, Өзбекстанның, Тәжікстанның, Қырғызстанның, Беларустің және басқа да елдердің ғалымдары қатысады.

Философия, саясаттану және дінтану институтының базасында әл-Фараби атындағы ҚазҰУ, Абай атындағы ҚазҰПУ, Абылай хан атындағы ҚазХҚжӘТУ, ҚазКжҚҚА және т. б. тәрізді басты қазақстандық жоғары оқу орындарының студенттері, магистранттары және PhD докоранттары тағылымдама мен диплом алдындағы практикасын өткізеді.

Институтта қызметкерлердің кәсіби және ғылыми тұрғыда өсуі үшін барлық қажетті жағдайлар жасалған.

Философия, саясаттану және дінтану институты туралы анағұрлым кең ақпаратты мына мекен-жайдан алуға болады:

Қазақстан Республикасы, 050010, Алматы,
Құрманғазы көшесі, 29 (3 қабат)
Тел.: +7(727) 272-59-10
Факс.: +7(727) 272-59-10
E-mail: iph@iph.kz
http://www.iph.kz

Информация об Институте философии, политологии и религиоведения Комитета науки Министерства образования и науки Республики Казахстан

Институт философии и политологии Комитета науки Министерства образования и науки Республики Казахстан был образован в феврале 1999 года на базе созданных в 1958 году – Института философии и права и в 1991 году – Института философии. Постановлением Правительства Республики Казахстан от 31 мая 2012 года Институт был переименован в Институт философии, политологии и религиоведения.

С момента своего возникновения основной задачей Института философии, политологии и религиоведения как государственного научно-исследовательского учреждения является проведение философско-мировоззренческих, философско-методологических, политологических, религиоведческих и социологических исследований, направленных на социально-культурный и социально-политический прогресс и укрепление независимости Республики Казахстан, развитие ее интеллектуального и духовно-нравственного потенциала.

За это время Институт превратился в высокопрофессиональный научно-исследовательский центр. В настоящее время в Институте работают: 1 академик, 2 члена-корреспондента НАН РК, 20 докторов наук, 13 кандидатов наук, 2 докторанта PhD, специалисты в области истории мировой философии, социальной философии, онтологии и гносеологии, культурной антропологии, философии науки и техники, политологии, социологии, религиоведения.

Ежегодно сотрудниками Института издаются десятки монографий и сотни научных статей по актуальным социально-философским и философско-политическим проблемам трансформации казахстанского общества, философско-методологическим проблемам политики, права, науки, образования, культуры, казахской и мировой философии и т. д. Качество научных публикаций сотрудников Института определяется востребованностью научных статей в рейтинговых журналах ближнего и дальнего зарубежья.

В рамках государственной программы «Культурное наследие» Институтом издано десятитомное собрание сочинений «Аристотеля Востока» – аль-Фараби, двадцатитомное «Мировое философское наследие», двадцатитомное «Философское наследие казахского народа» и другие книги.

В Институте выполняется 23 научно-исследовательских проекта в рамках грантового финансирования на 2012–2014 годы по приоритету «Интеллектуальный потенциал страны», и ведется работа в рамках междисциплинарной научной программы «Ғылыми қазына».

Институтом издаются два журнала: «Адам әлемі – Мир Человека» и «Аль-Фараби» (на русском и казахском языках). Помимо казахстанских ав-

торов, в журналах публикуются работы исследователей зарубежных стран. Институт располагает собственным сайтом на трех языках: казахском, русском и английском, в котором представлен весь научный спектр деятельности Института.

Институт философии, политологии и религиоведения постоянно проводит международные научные конференции, семинары, «круглые столы». В научных мероприятиях Института принимают участие не только ведущие казахстанские философы и политологи, но и ученые из России, Китая, Германии, США, Турции, Франции, Великобритании, Ирана, Азербайджана, Узбекистана, Таджикистана, Кыргызстана, Белоруссии и других стран.

На базе Института философии, политологии и религиоведения проходят стажировку и преддипломную практику студенты, магистранты и PhD докторанты ведущих казахстанских высших учебных заведений, таких, как КазНУ им. аль-Фараби, КазНПУ им. Абая, КазУМОиМЯ им. Абылайхана, КазАТиСО и др.

В Институте созданы все необходимые условия для профессиональной работы и научного роста сотрудников.

Более подробную информацию об Институте философии, политологии и религиоведения можно получить по адресу:

Республика Казахстан, 050010
Алматы, ул. Курмангазы, 29 (3-й этаж)
Тел.: +7(727) 272-59-10
Факс.: +7(727) 272-59-10
E-mail: iph@iph.kz
http://www.iph.kz

Information on the Institute for Philosophy, Political Science and Religion Studies of Science Committee of the Ministry of Education and Science of the Republic of Kazakhstan

Institute for Philosophy and Political Science Science Committee of Ministry of Education and Science of the Republic of Kazakhstan was established in February 1999 on the basis of established in 1958 the Institute for Philosophy and Law, and the Institute for Philosophy in 1991. By the Decree of Kazakhstan Government in 31 May, 2012 Institute was re-named to Institute for Philosophy, Political Science and Religion Studies.

Since its inception, the main objective of the Institute of Philosophy and Political Science as a public research institution has been to conduct philosophical-world outlook, philosophical-methodological, political studies, religion studies and sociological studies aimed at social-cultural and social-political development and strengthening the independence of Republic of Kazakhstan, development its intellectual and spiritual-moral potential.

Within this time the Institute has become a highly skilled scientific research center. Currently, the Institute employs 1 academician, 2 correspondent member of National Academy of Science of RK, 18 doctors, 13 candidates in science, 2 PhD doctorate candidates, experts in the history of world philosophy, social philosophy, ontology and epistemology, cultural anthropology, philosophy of science and technology, political science, sociology, religious studies spheres.

Every year the Institute employees publish the dozens of books and hundreds of scholarly articles on important socio-philosophical and philosophical - political problems on the transformation of Kazakhstan society, the philosophical and methodological issues of politics, law, science, education, culture, Kazakh and world philosophy, etc. The quality of scientific publications of the Institute is determined by the demand for scientific articles in journals of rating of near and far abroad.

Under the «Cultural Heritage» state program ten-volume collection of works called «Aristotle of the East» - al-Farabi, twenty volume «World philosophical heritage», twenty volume «The philosophical heritage of the Kazakh people», and other books were published by the Institute.

23 scientific-research projects within the program of scholarship funding for the 2012-2014 years with the priority of «Intellectual potential of the country» are implemented and the work within the framework of inter-disciplinary scientific program «Scientific fund» is conducted by Institute.

Institute publishes two magazines: «Adam alemi - The World of Man» and «Al-Farabi» (in Russian and Kazakh). Besides the Kazakh authors, the foreign researchers' articles are also published in journals. The Institute has its own website in three languages: Kazakh, Russian and English, which presents a whole range of scientific activities of the Institute.

Institute of Philosophy, Political and Religion Studies science regularly

organizes international scientific conferences, seminars, «round tables». The scientific activities of the Institute attended not only by leading Kazakhstani political scientists and philosophers, but also by scientists from Russia, China, Germany, the USA, Turkey, France, Britain, Iran, Azerbaijan, Uzbekistan, Tajikistan, Kyrgyzstan, Belarus and others.

Undergraduate students, master's and doctors degree students from leading Kazakh universities, such Al-Farabi KazNU, Abai KazNPU, Abylaikhan KazUIR& WL, KazATiSO are conducting their research work and are trained at the Institute for Philosophy, Political Science and Religion Studies.

The Institute has created all necessary conditions for professional and scientific development of employees.

More detailed information on the Institute for Philosophy, Political Science and Religion Studies can be found at:

The Republic of Kazakhstan, 050010
Almaty,str. Kurmangazy, 29 (3rd floor)
Tel.: +7 (727) 272-59-10
Fax.: +7 (727) 272-59-10
E-mail: iph@iph.kz
http://www.iph.kz

Научное издание

ГРЕТА ГЕОРГИЕВНА СОЛОВЬЕВА

СОВРЕМЕННАЯ ЗАПАДНАЯ ФИЛОСОФИЯ
компаративистские исследования

Том 2

Редактор ***Е.Н. Дремкова***

Компьютерный дизайн и верстка ***Ж.А. Рахметова***

Подписано в печать 25.06.2012. Формат 70×100 $^{1}/_{16}$
Усл. п.л. 16.25. Тираж 500. Печать офсетная.

Отпечатано в «.....»
г. Алматы, ул.