

МИНИСТЕРСТВО ОБРАЗОВАНИЯ И НАУКИ РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ

ГОСУДАРСТВЕННОЕ ОБРАЗОВАТЕЛЬНОЕ УЧРЕЖДЕНИЕ
ВЫСШЕГО ПРОФЕССИОНАЛЬНОГО ОБРАЗОВАНИЯ
«САМАРСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ»

ГЕРМЕНЕВТИКА СООБЩЕСТВА

*Материалы конференции,
посвященной 30-летию кафедры
философии гуманитарных факультетов*

Самара
Издательство «Самарский университет»
2011

УДК 11/13

ББК

Г37

Редакционная коллегия :

проф., д-р философ. наук Голенков С. И. (отв. редактор)

проф., д-р философ. наук В. А. Конев

д-р философ. наук, доцент В. Л. Лехциер

Рецензенты :

проф., д-р философ. наук С. А. Лишаев;

проф., д-р философ. наук Р. И. Таллер

Г37 **Герменевтика сообщества** : материалы конференции / С. И. Голенков (отв. ред.) [и др.]. — Самара : Изд-во «Самарский университет», 2011. — с.

ISBN 978-5-86465-

В сборнике представлены статьи, подготовленные по материалам научной конференции, посвященной 30-летию кафедры философии гуманитарных факультетов Самарского государственного университета, проведенной совместно с Самарской гуманитарной академией 14–15 октября 2010 года.

В статьях рассматриваются различные аспекты конституирования и функционирования сообществ.

Материалы будут интересны всем, кто интересуется и занимается проблемами социологии, социальной философии и культурологии.

УДК 11/13

ББК 87

Сборник научных статей подготовлен и издан в рамках работы Научно-образовательного центра «Философия культуры» при кафедре философии гуманитарных факультетов Самарского госуниверситета.

ISBN 978-5-86465-

© Авторы, 2011

© Самарский государственный университет, 2011

© Оформление. Издательство «Самарский университет», 2011

СОДЕРЖАНИЕ

Предисловие	5
-------------	---

Раздел 1. Теоретико-методологические проблемы сообщества

<i>Кемеров В.Е.</i> Тема сообщества в динамике современной философии	8
<i>Конев В.А.</i> «Живая вода» социальности	17
<i>Керимов Т.Х.</i> Сообщества: методологические условия описания	26
<i>Богатов М.А.</i> Онтология сообщества как стратегия «эффектизации» общества	33
<i>Косыхин В.Г.</i> Общность и основание: Dasein, отсутствие, симфема	40
<i>Обвинцева О.С.</i> Понятие и история понимания сообщества	48
<i>Лехицер В.Л.</i> Сообщество и наррация: новый тренд философии медицины	57
<i>Голенков С.И.</i> Феномен взгляда в событии со-бытия	74
<i>Богатырева Е.Д.</i> Философия сквозь призму сообщества	83

Раздел 2. Конкретные проблемы сообщества

<i>Соловьева С.В.</i> Мы делили апельсин, Или как возможно справедливое сообщество	92
<i>Разинов Ю.А.</i> Сообщество лжи	101
<i>Сериков А.Е.</i> Сообщество подражания	
<i>Болотникова Е.Н.</i> Научное сообщество в этической перспективе	124
<i>Пахолова И.В.</i> Принцип <i>безответного дара</i> и границы сообщества	134
<i>Белобородов Д.В.</i> Аксиология финансовых сообществ	143
<i>Андреева О.</i> Поступок как способ бытия-с-другим (Х. Арентз и М. Бахтин)	148

<i>Иваненко Е.А., Корецкая М.А., Савенкова Е.В.</i> Сообщество полиса и медиасообщество, или Найдите десять отличий между комической маской и смайликом	155
<i>Конева А.В.</i> «Мир модных»: конкурентное поле для творческой личности	181

Раздел 3. Вокруг сообщества

<i>Кислов А.Г.</i> Культура интеллектуального досуга, или Немного здорового пифагореизма	200
<i>Филатов Т.В.</i> Григорий Перельман, или Смерть гения	213
<i>Четыррова Л.Б.</i> Академическая жизнь: связанность поколений в отечественной философии	235
<i>Костомаров А.С.</i> Критика метафизической концепции субъективности, Или как возможна новая онтология субъективности	253
<i>Афанасьевский В.Л.</i> Понимание в методологическом поле историко-культурных исследований	261
<i>Ганина О.Н.</i> Экзистенция номада, Или путешествие как нерелексивный способ быть	271
<i>Кузнецов Д.М.</i> Нарративная философия истории и проблема социокультурных функций исторической науки	280
<i>Максакова Р.В.</i> Общество кредита, или Кредит приобщенности (общности)	289
<i>Подоксенов Д.В.</i> Суверенность, сообщение и смысл в работах Ж. Батая	301
<i>Манапова В.Э.</i> Проблема взаимодействия глобального и локального в рамках цивилизационной модернизации	310

ПРЕДИСЛОВИЕ

Осенью 2010 года исполнилось 30 лет со дня образования кафедры философии гуманитарных факультетов Самарского государственного университета. Кафедра возникла в результате разделения в 1980 году единой кафедры философии СамГУ, которую возглавлял проф. В.Н. Борисов, на кафедру философии естественных факультетов и кафедру философии гуманитарных факультетов. Но корни кафедры уходят глубже, ее идейные истоки — в традициях философского семинара Михаила Александровича Розова, на еженедельных заседаниях которого в Новосибирском университете в Академгородке (Новосибирск) в 60–70-е годы оживленно обсуждались проблемы философии и методологии науки, способы организации социального бытия знания и ценностей. Тогда, когда философия официально трактовалась как идеология, настоящая философская мысль развивалась прежде всего в «устной традиции» — семинары Г.П. Щедровицкого, В.С. Библера, домашние беседы А.Ф. Лосева, публичные лекции М.К. Мамардашвили, симпозиумы Института истории естествознания и техники, душой которых был Б.С. Грязнов, и др. Эта форма жизни философской мысли советского времени формировала философское сообщество, которое в свою очередь создавало условия для укоренения философских идей в обществе. Такими же способами жили и распространялись песни отечественных бардов, музыка битлов, стихи молодых поэтов, а также и политическое свободомыслие.

Вот эта тема сообщества людей, понимающих друг друга, стала темой конференции, посвященной 30-летию кафедры, которая состоялась 14–15 октября 2010 года. Конференция «Герменевтика сообщества», которая проводилась совместно с Центром философских и эстетических исследований Самарской гуманитарной академии, собрала представителей различных городов — Москвы, Санкт-Петербурга, Екатеринбурга, Саратова, Тольятти.

Часть материалов этой конференции опубликована в «Вестнике Самарской гуманитарной академии» (Серия «Философия. Филология». 2010. № 2 (8)).

Раздел 1

ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ПРОБЛЕМЫ СООБЩЕСТВА

ТЕМА СООБЩЕСТВА В ДИНАМИКЕ СОВРЕМЕННОЙ ФИЛОСОФИИ

1. Общество и сообщество; сдвиги понятий

Интерес к описанию сообществ ощутимо коррелирует с попытками расширить понятие общества или заменить его понятием социальности. Интерес этот можно связать с традицией Маркса, Дюркгейма, фон Визе, теориями социального действия, то есть с разнообразными концепциями всеобщности, общности, органической солидарности, спонтанного взаимодействия, выдвинутыми для преодоления жестких схематизмов, характеризующих общество как систему. Суть проблемы, видимо, состоит в том, что гиперболизация интереса к сообществу является частным проявлением глобального сдвига в структурах общества и в инструментах его описания, то есть в методологии его видения и исследования.

То, что привычное представление об обществе теряет свою четкость, очевидно. То, что оно расшатано событиями XX в., тоже достаточно ясно. Важно в этой «расшатанности» привычных представлений и понятий обнаружить тенденцию: каков вектор изменений, какие трансформации необходимы в средствах исследования, соответственно, в переориентации теоретических и практических интересов.

2. Две модели общества

Теоретические вопросы определения системы общества все заметнее сопрягаются с практическими интересами. Нужно ли систему общества рассматривать в перспективе сохранения ее структуры или в перспективе ее изменения, — две перспективы дадут две разные модели: функциональную и трансформационную; модель сохранения и модель изменения (сами схемы сохранения в этих моделях будет выглядеть различно).

Вопросы определения системы общества перестали быть только логическими, поскольку сама возможность общества как системы оказалась в зависимости от процессов его воспроизведения, изме-

* © Кемеров В.Е., 2011

нения, развития и от субъектов, реализующих эти процессы. Различные картины общества стали рассматриваться как вариации системных его представлений. В плане историческом и типологическом они сопоставляются как картины обществ предшествующих и общества современного. В плане практическом они могут трактоваться как различные модели использования и развития человеческих ресурсов в качестве ресурсов сохранения и развития общества.

По *первой модели* общество существует как особая форма, независимая от бытия человеческих индивидов. Представляется нормальным мыслить общество как некое вместилище для людей; люди заполняют его «помещения», разделяются его «перегородками», связываются его законами; и все эти структуры, разделяющие и связывающие людей, можно трактовать и использовать так, как будто люди не влияют на их воспроизводство и изменение. Конечно, в этой концепции предполагается использование людей для обслуживания структуры общества, ее сохранения и обновления. Но индивиды и их *сообщества* учтены в этой концепции не в их специфическом бытии, разнообразии и особенностях, а как сырье и энергия, необходимые для возвышающегося над ними и действующего у них за спиной общества.

Если позаимствовать терминологию у К. Маркса, можно сказать, что в этой модели общество выступает в твердой форме условий и результатов, а сами индивиды с их деятельностью оказываются только моментами этого процесса. На практике это означает, что структуры общества поглощают жизнь и деятельность людей. В теории эта методология производит квазиприродные картины и схемы общества, где социальные формы представлены как натуральная обстановка жизни людей, а сами люди — как природная сила, адаптированная к этой обстановке. Логика человеческих взаимодействий оказывается логикой вещей. В соответствии с этой логикой люди и вещи сравниваются друг с другом, подчиняются неким общим стандартам. Многомерное разнообразие сводится к однородному множеству, а динамика — к геометрии*. Процедуры

* Именно в рамках этой модели имеют смысл рассуждения о горизонтальных связях и вертикалях управления. Но когда практическая динамика общества заставляет вводить «объемное» представление социальной природы, включающее координату времени, образы горизонтали и вертикали

сравнения и сведения освобождают отдельных людей и отдельные вещи от их своеобразия, зато создают надежные предпосылки для сложения абстрагированных качеств в некую полезную сумму. Так на первом плане оказывается форма простой кооперации, в рамках которой реализуется экстенсивная социальность. Подчеркнем, что использование этой модели предполагает доминирование соответствующей *методологии сведения* многообразного к общему, многомерного к единому, индивидуального к социальному.

Попыткой смягчения этой модели является функционалистская модель (Т. Парсонс и последователи). В ней люди сводятся не к логике вещей, а к набору функций, задаваемых социальной системой. По видимости, здесь делается шаг в сторону от натуралистического понимания поля социальности, поскольку предполагается, что функции задаются взаимодействиями людей и соответственно выполняются индивидами. По сути же логика первой модели и предполагаемая ею методология сохраняются: социальные агенты (акторы), не реализуются как субъекты воспроизводства и изменения общества. Прежде всего, поэтому функционализм вплоть до своего кризиса 70-х годов XX в. так и не справился с трактовкой преобразования социальных систем.

Вторая модель представляет общество как результат взаимодействия человеческих индивидов. По этой модели общество не может существовать независимо от человеческих субъектов, за их спинами или над их головами. Оно возникает и воспроизводится в их совместной и индивидуальной жизни, *оно живо* до тех пор, *пока люди воспроизводят его* своим взаимообусловленным бытием. Конечно, люди могут быть представлены в составе наиндивидуальных субъектов, подсистем, корпораций, субкультур — главное, что общество (его воспроизводство и изменение) оказывается в зависимости от взаимодействия людей. Полагается предел представлению общества как натуралистической данности, квазиприродной структуры, особой вещеподобной системы. Бытие общества в его становлении, сохранении и обновлении зависит от того, как взаимодействуют различные человеческие индивиды. Здесь намечен —

теряют свое значение. Моделирование современной социальности с помощью горизонтали и вертикали равноценно описанию морского прибоя, многоканальной связи и полифонической музыки средствами эвклидовой геометрии.

и требует дальнейшего прояснения — иной, нежели в прежней модели, принцип воспроизводства социальных форм. Они воспроизводятся не за счет сведения человеческих индивидов, их различий и особенностей к неким стандартам, а за счет связывания их *различных* качеств, сил и способностей. Общество, лишаясь доступа к ресурсам воспроизводства и обновления, если в нем не образуются продуктивные связи различных форм человеческого бытия.

Полисубъектность, дискретность, интервальность социального процесса задают исходные условия для действующих в нем индивидов: люди поддерживают и реализуют социальную организацию через определенные функции. В некотором отношении сходным образом функционируют в социальном процессе и вещи: они идут по линиям этого процесса главным образом благодаря социальным качествам, приобретенным ими в ходе человеческой деятельности, и этим в основном определяется их роль в жизни людей. Субъектная самореализация постоянно переходит рамки функциональной структурности социального процесса и так создает предпосылки для новых форм сочетания сил социальных индивидов. В этом плане самореализация человеческих индивидов оказывается главным импульсом и мотивом, преодолевающим сложившуюся или заданную мерность социального процесса.

Мы замечаем трудность вопроса «что есть общество», когда не обнаруживаем его в виде вещи, твердой формы, жесткой структуры. Логика вещей отходит на второй план, люди не соотносят свою логику с логикой вещей, более того, вещи все заметнее зависят от логики человеческих взаимодействий. Форма этих взаимодействий то возникает, то пропадает, людям требуется значительное напряжение сил, чтобы сохранять форму или, точнее, формы воспроизводства своего бытия. Общество может рассматриваться как проблема со-бытия людей в ситуации, когда разрывы жесткой социальной формы или ее отсутствие требуют постоянного учета и восполнения. Это восполнение не может возникнуть само собой, оно проявляется как некий *эффект* человеческой разделенной или совместной деятельности. Условия воспроизводства этого эффекта также не могут быть натуралистически зафиксированы. Тем не менее люди вынуждены постоянно возвращаться к этой практике, поскольку им необходимо кооперировать деятельность и поддерживать сохранность своего бытия. В этом плане *сообщества*, все более отчетливо предъявляющие свои права на реализацию социальных

связей, оказываются восполнением той социальной недостаточности, которую обнаруживает общество, все еще воспроизводящееся в соответствии с логикой вещей, все еще работающее как обесчеловеченная машина.

Когда мы слышим об утрате здравого смысла, логики вещей, надежных структур опыта, надо учитывать, что эти потери происходят не сами собой. Они возникают по ходу изменения людьми их «естественных» установок и жизненных траекторий, изменений особых, поскольку в деятельное освоение людьми бытия вовлекаются процессы, силы и формы, несоизмеримые со стандартами привычного опыта, классическими схемами натурализма и метафизики*.

Опираясь на только что использованную терминологию, можно сказать, что современное общество находится в транзитном состоянии, в движении от «первой» модели ко «второй», и тема *сообщества* является одним из важных подтверждений этому. Но речь здесь не только об онтологии, речь должна идти и о радикальных сдвигах в понимании и использовании методологического инструментария. Без этого трансформации общества оказываются поверхностно отображенными и неуловимыми для практического освоения. Следовало бы вести речь о смене типов методологии, то есть о всей методологии социального анализа. Пока же остановимся лишь на двух пунктах, непосредственно связанных с темой *сообщества*.

* Две рассматриваемые модели могут быть интерпретированы как характеристики одного цикла социального воспроизводства, представленного в двух разных фазах (овеществления и становления), как инструменты двух разных подходов, акцентирующих внимание (1) на закреплении и на (2) обновлении социальных форм. Могут они быть рассмотрены и как средство социальной типологии, выделяющей досовременные (аграрные, индустриальные) и современные общества. Если учесть типологию системной дифференциации, предложенную Н. Луманом, выделяющую (а) сегментарную дифференциацию, (б) дифференциацию на центр и периферию, (в) стратификационную дифференциацию и (г) функциональную дифференциацию, окажется, что все четыре типа относятся к первой модели, поскольку предпосылают систему различий деятельности субъектов. Только функциональная дифференциация содержит возможность отказа от ранее определенной системы различий [См.: 2]. По-видимому, различие как субъектная и динамическая форма плохо поддается традиционным способам типизаций и классификаций.

3. Социальное и индивидное

Попытки рассматривать тему *сообществ* в формах традиционной оппозиции «социальное — индивидуальное» значительно сужают видение проблемы. Они, по сути сводят рассуждение на рельсы накатанного сюжета о соотношении макро- и микросоциальности.

Социальное обычно определялось в его сопоставлении и противопоставлении с индивидным (индивидуальным). Этим подчеркивался в социальном аспект коллективности; там, где люди образуют некое групповое взаимодействие, реализуется социальность; там, где коллективность отсутствует, то есть там, где индивиды отделены (от-далены), обособлены друг от друга, они «отдаляются», отделяются и от социальности. *Коллективность* раскрывается как *совместность*, как пребывание людей в одном месте, в одном пространстве, определяющем характер их со-бытия. Надо заметить, что многие современные трактовки *сообществ* вполне укладываются в рамки этого стандартного подхода. Этот подход работает в *пространстве простой кооперации*, суммирующей человеческие силы, ориентированной на экстенсивный рост человеческих взаимодействий. Все, что остается за рамками этой формы, в масштаб социальности не вписывается.

Отсюда и представление о социальных структурах и институтах как о предметах, существующих совершенно самостоятельно. За пределами этого стандарта социальности остается связь людей *во времени*, связь людей, которые находятся в разных пространствах, совершают разные действия, реализуют способности, непосредственно не суммирующиеся друг с другом. Мышление, воспитанное на этом стандарте, не применимо к проблемам сложной кооперации и разделения человеческих сил, ограничено в понимании и развитии сложных систем человеческой деятельности.

Приходит время, когда можно говорить о завершении этапа эволюции общественности, связанного с доминированием особого *типа* структурной и экстенсивной социальности, преобладающей и в плане бытийно-практическом — в формах больших сфер, отраслей, технологий, — и в плане теоретико-методологическом — в виде больших теорий с их системами, функциями, «механизмами» и редукциями.

Этот этап еще не завершен, а тип социальности, им выраженный, продолжает действовать, сохраняя инерцию Больших

структур. Но рядом — иногда как опровержения, иногда как трансформации сложившегося стереотипа социальности — работают другие схемы, встраивая в обыденную практику и меняя стиль мышления. Предварительно эта тенденция может быть представлена через простое перечисление концепций: «человеческих отношений» (Э. Мэйо), «микросоциологии», «социального действия» (во множестве его вариантов), «коммуникативного действия» (Ю. Хабермас), «структуриации» (Э. Гидденс), «конструирования социальной реальности» (П. Бергер, Т. Лукман), «социального мира» (А. Шютц), «мир-системы» (И. Валлерстайн). К ним примыкают разнообразные схемы диалогических и полилогических взаимодействий, представления о качестве социальной жизни и деятельности, закладываемые в проекты современной экономики и экологии, модели «невидимых колледжей», переводящие в личностный и межиндивидуальный планы трактовки социальной обусловленности познания и науки. Этот массив концепций и составляет поток, в котором угадываются мировоззренческие и методологические перспективы темы сообщества.

Все эти весьма различные концепции, школы, направления мысли и деятельности сходятся в одном: они *не используют в качестве «опорного» представление о структурной социальности*, то есть они не достраивают и не перестраивают прежние традиционные и классические концепции; они смещают их на «периферию», ибо работают с понятием социальности в *ином режиме*.

Не случайно в предыдущих рассуждениях мы постоянно говорили о сдвигах, кризисах, тенденциях, трансформациях — именно в этих словах и выявляется современная онтология социальности. Социальность сохраняется, выживает, имеет перспективы, поскольку она ограничивает действие инертных структур и «механизмов», поскольку делает свою процессуальность *главным предметом* практических и теоретических забот, поскольку освобождается от анонимности и реализуется в действиях самих индивидов.

4. Сообщества в динамике социальности

Переживание и понимание социальности как *процесса* смещает акценты, в частности, вынуждает приступить к рассмотрению пространственной распределенности и организованности человеческой деятельности в ее *временной* перспективе. Самобытность людей реально существует в своем собранном, специфичном виде как

процессность, которая дает возможность человеку удерживать в единстве расслаивающиеся во времени и распадающиеся в пространстве моменты деятельности. С учетом этого и устойчивая определенность общества может быть понята как *воспроизводимость* социальных связей во времени и пространстве.

Понятие *социального воспроизводства* указывает и на то, что индивиды выполняют определенные функции, и на то, что функции являются элементами жизни людей, сохраняются и изменяются в актах их деятельности и в конечном счете зависят от конкретного содержания человеческих взаимодействий.

Динамика социальности, следовательно, реализуется и в непосредственных контактах людей (совместность, коллективность) и в пространствах, где такие контакты отсутствуют (распределенные действия индивидов, их опосредованные зависимости). Тогда и возникает группа вопросов о том, как осуществляются социальные связи за границами непосредственной совместности. К этим вопросам примыкает группа других, связанных с описанием социальных опосредований, и самый, может быть, интересный: в какой форме и в какой степени индивиды могут рассматриваться в качестве таких социальных опосредований?

Восстановление социальных «прав» индивидуального сопряжено не столько с погружением в глубины индивидуальности, сколько с выяснением того, какую роль в разных системах коллективности играет индивидное бытие людей, каким образом оно задает энергетику и форму этих систем, их организованность и сложность.

Ограниченность прежних представлений об оппозиции социального и индивидного выявляется, когда возникает вопрос о том, кто изменяет, воспроизводит, трансформирует социальные системы (последняя четверть XX века). В этом контексте возникает вопрос о социальном значении индивидного бытия, о роли индивидных взаимодействий в изменении социальных форм. И *тема сообществ становится не дополнением к теме бытования анонимных структур, а полем исследования процессов, в которых люди воссоздают и конструируют социальность*. Иными словами, тема сообществ создает одну из важных предпосылок для понимания динамики социальности и построения динамических онтологий.

В этой ситуации традиционные гносеологические противопоставления внешнего и внутреннего, объективного и субъективного, социального и индивидуального (индивидного) теряют смысл.

Здесь речь не о человеческой субъективности, а об индивидах-субъектах, в своем сосуществовании составляющих живую ткань социального бытия. Речь не о внутреннем как отражении внешнего и социального, а о *субъектном* как форме и силе во взаимодействии с другими подобными и *различными* силами, образующем ритмы человеческой деятельности и поля ее интеграции.

В этом контексте традиционное связывание *сообществ с пространством, с совместностью* резко проблематизируется. Когда мы имели дело с доминированием *первой модели* общества, существующего в квазисамостоятельном режиме, тогда имело смысл говорить о сообществах как «островках» совместности, где сохраняется подлинная социальность, где происходит «экспозиция» индивидов друг другу, где сдвигаются границы между внутренне социальным и внешне социальным (Ж.Л. Нанси). Но когда мы переходим ко *второй модели*, мы обнаруживаем, что оказываемся перед проблемой *сообществ*, реализуемых не только в пространстве, но и во времени, притом если говорить об актуальном плане проблемы, то прежде всего во времени.

Таким образом, мы выходим за рамки милой современному социологу и феноменологу ситуации «здесь и сейчас». Первый шаг был сделан еще в 60-е годы прошлого века, когда в фокусе исследований оказались «невидимые» колледжи, в которых индивиды объединялись не по принципам совместности, а по принципам разделенной во времени и пространстве деятельности. «Клеем» сообщества оказывается не пространство и не место, а деятельность с ее задачами, программами, целями и результатами.

Деятельность «ткется» как многомерная паутина, она связывает людей через различие их установок, создает для них новые позиции, выходит за границы места, общества, страны. Сообщество становится динамичным и многомерным. Как говорит Р. Коллинз, «программа состоит в изучении того, каким образом идеи, формулируемые индивидами, обуславливаются положением последних в сети, как “вертикально” в терминах предшественников, так и “горизонтально” — в терминах союзников и соперников» [1, с. 34]. Он поясняет эту программу следующим образом: «Мы пытаемся прочертить путь к беседам, формировавшим данную сеть, а также к внутренним беседам в головах мыслителей, составлявших в своем разуме коалиции, что и становится созданием новых сетей» [Там же, с. 35] .

Так формируются сообщества в науке и философии. Но так формируются сообщества и за их пределами. Если возьмем в расчет современные медийные сообщества, то обнаружим, что и в них совместность может быть трактуема только метафорически.

Социальное время как бы растягивает социальное пространство, выводит его за рамки непосредственной социальной совместности индивидов. Выполняя определенное действие, человек может образовывать пространство с людьми, находящимися далеко за пределами прямых контактов с ним; согласованность кооперируемых действий, а не их соприсутствие образует конкретное поле социального пространства. В этом плане субъект социального хронотопа реализует социальное время и социальное пространство как разные, но взаимосвязанные аспекты бытия, разные связи с людьми, с предметностями, оформляющимися и воспроизводящимися совместно разделенной деятельностью.

Библиографический список

1. Коллинз Р. Социология философий: Глобальная теория интеллектуального измерения / пер. с англ. Н.С. Розов, Ю.Б. Вертгейм. Новосибирск: Сибирский хронограф, 2002.
2. Луман Н. Дифференциация. М., 2006.

*В.А. Конев**

«ЖИВАЯ ВОДА» СОЦИАЛЬНОСТИ

Мандельштам когда-то написал стихотворение:

В спокойных пригородах снег
Сгребают дворники лопатами,
Я с мужиками бородатыми
Иду, прохожий человек.

Мелькают женщины в платках,
И твякают дворняжки шалые,
И самоваров розы алые
Горят в трактирах и домах.

* © Конев В.А., 2011

Вопрос — прохожий человек и все его окружение: дворники, бородатые мужики, женщины в платках, люди в домах и трактирах у самоваров — это сообщество? Если так спросить, то каждый скажет — нет, или — вряд ли. Но если мы обратимся к тому настроению, которое передает стихотворение, то я бы сказал, что «прохожий человек» чувствует какое-то спокойное умиротворение и единение со всем своим окружением: людьми, дворняжками, самоварами. «Умиротворение» — он *у-мира-творения*, у творения мира вокруг себя, в творении мира, он *вместе* с этим миром; и когда возникает эта совместность с миром и людьми, становится то, что можно назвать «СО-ОБЩЕСТВО».

Сообщество обладает особым бытийным статусом, отличающим его от бытия социального. Социальное, или социетальное, то, что Тённис называл *Gesellschaft*, бытийствует как отношения между людьми, опосредованные вещами и институтами. Это отношения принудительные, они существуют как внешние силы для вступающих в них индивидов, и эта их отчужденность от индивидов представлена как нормы, нравы, учреждения, общественный строй и т. п., короче, как некие формальные требования. Требования кого? Общества! А что такое общество? Это и есть эти требования! Здесь важно — *требования*, сама требовательность, рождающая необходимость именно так действовать. Социальное (социетальное) бытийствует по принципу предъявленного требования. Любой социальный институт, любое учреждение, любая группа — это предъявленное требование. И как бы ни складывались социетальные образования — на базе ли экономических факторов или на основе идейных установок, по трафаретам или привычкам, какими бы ни были по содержанию, назначению и функциям, но для того, чтобы они стали реальным фактом, нужна энергия человеческого действия. Социетальные формирования и общество, толкуемое как социальный организм или как функционирующая система, это тела, склеенные, слепленные, соединенные «мертвой водой» социологического интеллекта, как в русских народных сказках соединяют разрубленное на части тело богатыря, побрызгав его мертвой водой. Но чтобы богатырь ожил, его еще надо окропить живой водой. Так и социальные структуры требуют для своего реального действия «живой воды» — живой крови и действующего тела человека. Может быть, эта потребность в животворящей крови, питающей холодные, бесчувственные социальные тела (Левиафана), и символизировали человеческие жер-

твы в древних обществах, а потом «плоть и кровь» Христова Тайной вечери, или подпись кровью под клятвами на верность, а также реальная кровь миллионов, пролитая в войнах за торжество какого-то социального монстра.

«Живая вода», приводящая в действие жернова социального, достается социальному Молоху либо принудительно, когда одни индивиды принуждают других к нужным действиям, дисциплинируя поведение через непосредственное или виртуальное приложение силы *ad homini*, непосредственно к человеческому телу, либо через внушенные установки, через социальные ожидания и представления, вырастающие в так называемой повседневности, что также принуждает человека к действию. И в том, и в другом случае появляется реальное поступание, оживляющее социальное отношение и порождающее запрограммированный в нем результат. Примеры этому бесчисленны, ибо так строится функционирование любого общества, любого социального института. Итак, первый флакон «живой воды» социального — реальный социетально вынужденный поступок индивида, отдающий свою жизненную силу социальным институтам.

Второй флакон содержит «живую воду», придающую силу номинальным социальным образованиям. Классы, страты, нации, потребители, горожане, профессиональные группы, чиновники, партии, коллекционеры, болельщики и пр. — это все социальные группы, которые заполняют арену, представляющую пространство так называемой общественной жизни. Здесь действуют номинальные силы. Мы не видим классы буржуазии, пролетариата или средний класс. Мы их знаем, так как называем, именуем эти классы особыми терминами. А когда возникает необходимость верифицировать подобные термины, мы обращаемся к реальным, а не номинальным группам: аристократию представит салон мадам Шерер, пролетариев увидим на каком-нибудь заводе или первомайской демонстрации, болельщиков — на стадионе «Металлург» во время матча «Крылья Советов» и т. д. Любая номинальная группа являет себя через группу презентации, которая в конкретном месте и в конкретное время объединяет совершенно конкретное количество людей, совершающих наблюдаемые определенные действия, ожидаемые от номинальной группы.

Конечно, сама группа презентации оживлена «живой водой» из первой скляночки — каждый индивид, присутствуя в этом месте и

в это время рядом с другими, создает эту группу презентации, но сама группа, являясь реально обозримым и реально действующим сообществом, уже как сообщество оживляет социетальное единство. Отличие группы презентации как сообщества от социетального единства номинальных групп заключается в ее герменевтическом единстве. В группе презентации осуществляется реальный обмен сообщениями, которые так или иначе представляют интересы входящих в группу индивидов. А интерес предъясняется индивиду как реально испытываемая им зависимость от других индивидов или конкретной ситуации. Обмен сообщениями между индивидами, имеющими сходные ситуации зависимости, создает герменевтическое поле, конституирующее реальное сообщество, а оно в свою очередь наполняет жизненной (бытийной) силой номинальную социальную группу. Группа презентации как реальное соединение людей в определенном месте и пространстве способна к воспроизведению себя во времени на основе «живой» памяти и повседневных предоставлений. Интеграция индивида в группу презентации становится символическим актом идентификации с номинально социальной группой.

Итак, второй флакон «живой воды» социальности — пространственно-временное единение индивидов на основе обмена сообщениями, выражающими общий интерес (а интерес есть система социетальной зависимости), единение, дающее свидетельство о существовании социальных образований, образующих универсальную, всеобщую структуру общества. О животворящей, социально продуктивной силе свидетельства писал Поль Рикёр: «Свидетель, заслуживающий доверия, тот, кто по прошествии времени может повторить свое свидетельство. Это постоянство роднит свидетельство с обещанием, а точнее — с обещанием, предваряющим любое обещание: с обещанием его сдержать, сдержать слово. Таким образом, свидетельство примыкает к обещанию среди тех актов дискурса, которые определяют идентичность (*ipseite*) в ее отличии от простой самотождественности...» [1, с. 229].

Наконец, в третьем флаконе содержится продуктивная сила самой общности как таковой, это «живая вода» чистого сообщества. Чистое сообщество отличается от сообщества группы презентации тем, что оно возникает на своем собственном основании, а не на каких-либо социетальных зависимостях. Эта та действительность человеческого мира, которую Тённис обозначал как *Gemeinschaft*

и которую в русской традиции обозначали как *соборность*. Именно о таком состоянии мира говорит стихотворение Мандельштама — все в единстве, в собранности, в гармонии, которая не вытекает ни из каких социальных связей и существует конкретно как некий общий космос людей и вещей здесь и сейчас.

Воспринимаемый и переживаемый «прохожим человеком» Мандельштама общий со всеми космос: с дворниками, сгребаящими снег, с мужиками бородатыми, с женщинами в платках, твякающими дворняжками и всем, что есть сейчас вокруг, — несет в себе особый опыт — опыт сообщества. Он самоценен, он не отсылает к каким-нибудь социальным феноменам, а открывает индивиду его общественную природу, его неотзывную принадлежность миру и принадлежность этого мира ему самому.

Опыт сообщества открывает индивиду сферу бытия-вместе (Нанси). Это именно *сфера* бытия, как ее понимал Парменид: центр ее везде, а периферия нигде. Такое бытие проникнуто смыслом, оно не только значимо для себя (или в себе), т. е. имеет смысл для себя, но оно наделяет своим значением окружение. Сообщество — это люди и вещи, захваченные полем понимания и принятия, поэтому оно всегда онто-эпистемологично. Член сообщества — это означенный элемент, то есть такое сущее, бытие которого заключается в утверждении (демонстрации) определенного смысла. Это сущее распространяет смысл, вовлекает или стремится вовлечь окружение в этот смысл, создает событие смысла, которое одновременно есть **СОБЫТИЕ** и **СО-БЫТИЕ**.

Ж.-Л. Нанси в предисловии к русскому изданию своей книги «Непроизводимое сообщество», указывает на следующие онтологические принципы бытия-совместно: «1) Не существует общей субстанции (крови, земли или мистического тела); 2) существует со-бытие, конститутивное для всякого бытия-отдельно, и мысль об изолированном *его* лишена смысла; 3) коммуникация в бытии-вместе — это не информационный процесс и не процесс слияния, а — парадокс прерывания в самих отношениях или отсутствие коммуникации в самой коммуникации» [2, с. 17]. Нет для сообщества общей субстанции — нет опоры в социальном. Со-бытие конститутивно для всякого бытия-отдельно — каждое бытие-отдельно утверждает общий смысл. И особенно важно то, что коммуникация в сообществе не является информационным процессом, как это происходит в сообществах, презентующих номинальные группы;

каждый в бытии-вместе понимает и принимает само совместное как данное, ибо, как отмечал Рикёр, всякая герменевтика — это понимание самого себя через понимание другого. Чистое сообщество герменевтично не потому, что в нем происходит обмен сообщениями, выражающими некие смыслы, а потому, что оно порождает смыслы, организует событие смысла. Именно в этом и скрыта его созидательная, оживляющая социальность сила.

Вероятно, можно выделить два типа свершающего опыта социальности, который реализуется в сообществе. Первый предстает в форме сообщества как экзистенциального единения. Пример этому — космос «прохожего человека» Мандельштама, ситуация «хорошо сидим!», безмолвное понимание влюбленных, атмосфера и настроение общей радости или горя. Вот как описывает подобную ситуацию Л. Толстой, когда Наташа Ростова танцует барыню у дядюшки в деревне: «Где, как, когда всосала в себя из того русского воздуха, которым она дышала, — эта графинечка, воспитанная эмигранткой-француженкой, — этот дух, откуда взяла она эти приемы, которые *pas de chôle* давно бы должны были вытеснить? Но дух и приемы эти были те самые, неподражаемые, неизучаемые, русские, которых и ждал от нее дядюшка. Как только она стала, улыбнулась торжественно, гордо и хитро-весело, первый страх, который охватил было Николая и всех присутствующих, страх, что она не то сделает, прошел, и они уже любовались ею. Она сделала то самое и так точно, так вполне точно это сделала, что Анисья Федоровна, которая тотчас подала ей необходимый для ее дела платок, сквозь смех прослезилась, глядя на эту тоненькую, грациозную, такую чужую ей, в шелку и в бархате воспитанную графиню, *которая умела понять все то, что было и в Анисье, и в отце Анисьи, и в тетке, и в матери, и во всяком русском человеке*».

Экзистенциальное единение возникает как общение без слов, как состояние длящегося понимания. Хотя экзистенциальные сообщества ситуативны, временны, часто просто мимолетны, являются отдельными вкраплениями в повседневность, но именно эти гомеопатические дозы общности прививают человеку опыт социальности, без которого не может существовать ничто в социуме, в социальном пространстве. Экзистенциальное единство абсолютно адекватно хайдеггеровскому пониманию способности быть — такое бытие тождественно его пониманию.

Второй тип чистого сообщества — сообщество под знаком символа, или сообщество символа. В этом случае пространство сообщества становится местом рождения нового опыта социального, а члены сообщества становятся центрами кристаллизации социальных феноменов. Основой сообщества выступает конкретный индивид, выдвигающий какую-то идею, вокруг которой спланиваются его сторонники. Так зарождалось христианство, коммунистическое движение, новые направления в искусстве и т. п. В конце концов, каждый человек может выступить в роли центра кристаллизации общественного порядка, только в одном случае этот порядок не выходит за пределы «голоса» лидера, а в каких-то исключительных случаях становится всеобщим порядком. Но всегда общность (бытие-вместе) держится напряжением и усилиями конкретного человека. М.К. Мамардашвили в связи с этим говорил: «...Напряженность свободного усилия — ... есть то, что называется силой языка, которая предполагает внутреннее действие над собой. Внутреннее действие над собой предполагает публичность, сообщаемость другим, предполагает твое участие этим усилием в тайной нити человечества» [3, с. 557].

Следует отметить одну онтологическую антиномию сообщества. Герменевтическое по своей природе сообщество строится на личностных отношениях, ибо свободное усилие, рождающее сообщество, может быть проявлением личности, а не функционера. А личность — неделимое бытие-в-отдельности, по своей онтологической природе она самодостаточная монада. Как могут монады, самодостаточные единичности составлять сообщество? Как могут неделимые атомы разделять свое бытие с другими? Разрешая эту антиномию Ж.-Л. Нанси вспоминает Эпикура. «Впрочем, — пишет он, — мир и не создан из простых атомов. Необходимы еще и отклонения (*clinamen*). Существуют наклонения и склонения друг в сторону друга, друг из-за друга или друг к другу. Сообщество, по крайней мере, — это отклонение “индивида”» [2, с. 27]. Нанси считает, что существование сообществ свидетельствует, что нет «атомарного абсолютизма», так как из абсолютов нельзя составлять связи. «Связь (или сообщество), когда оно существует, — утверждает он, — представляет собой нечто, что в принципе разрушает автаркию имманентности в ее закрытости или пределе» [Там же, с. 28]. Но тогда сообщество должно разрушать личность, а тем самым разрушать и основание своего существования как источника живой силы

социальности. Поэтому, не отказываясь о значимости *clina*men для вхождения человека в сообщество, думаю, следует вспомнить еще один философский принцип, объясняющий единение абсолютов — предустановленную гармонию Лейбница. *Гармония* не сковывает, не ставит в ряд, не требует отказа от своего звучания, она возникает, когда ты слышишь других сквозь свой собственный голос. *Предустановленная* гармония добавляет к гармонии понимание, что гармония устанавливается тогда, когда именно твой голос подбирает звучащее окружение. Петр Сафронов, поместивший в текстах и блогах Московского философского колледжа интересный доклад «Философия сообщества», рассматривая природу сообщества, утверждает, что его онтологической основой является выбор индивидом своего собственного сознательного выбора. «Следовательно, — говорит Сафронов, — быть в сообществе означает не только и не столько заниматься каким-то видом деятельности, пусть даже и весьма изощренным теоретически и практически, сколько демонстрировать и постоянно удерживать в своем сознании и действии постоянную решимость к тому, чтобы вообще нечто делать» [4]. Действительно, сообщество порождается не видом деятельности, а особым положением человека в отношении к окружению. Положением предустановленной гармонии. «Выбор своего сознательного выбора» и порождает предустановленную гармонию, так как, совершив свой выбор и постоянно его подтверждая («выбирая свой выбор»), индивид тем самым утверждает космос своего бытия. Отвечает за его порядок и гармонию. Х. Аренд писала о подобной ситуации: «Спасительное средство против необозримости — а тем самым против хаотической недостоверности всего будущего — заложено в способности давать и сдерживать обещание» [5, с. 314].

«Чистое» сообщество несет потенцию бытия-вместе, и для его существования неважно, в каких социетальных рамках оно может формироваться. Человек как личность, в действиях и поступках которого реализуется сообщество, как отмечал М.М. Бахтин, разрабатывая философию поступка, отвечает не за смысл в себе, т. е. не за конкретное содержание дела (за него несет ответственность тот же индивид, но как функционер, как представитель дела), а за его (смысла) единственное утверждение-неутверждение [6, с. 115]. Не содержательное постоянство принципа, права, закона, а верность, подписание — признание — поступок, мое решение дать обязательство, говорит Бахтин, гарантируют единство участного со-

знания и его утверждений о мире, т. е. сознания, несущего в себе идею причастности к общему [Там же, с. 110]. Таким образом, если действия индивидов по требованию социетальных структур были *принудительные*, то поступки личности, принимающей на себя ответственность за свое бытие в мире («мое не-алиби в бытии» — М.М. Бахтин), *нудительны*, свободны, когда однажды выбранная свобода необходимо требует своего утверждения-подтверждения.

Итак, «живая вода» третьего флакона несет в себе силу самого совместного бытия. Приобщение человека к сообществу наделяет его «неизживаемым, самодостаточным опытом» общности [3, с. 317, 327], который понимается из себя самого и после которого уже нельзя вернуться в прежнее состояние. Кто окроплен «живой водой» совместности герменевтического сообщества, тот воскресает как человек, способный прощать и обещать. А «в основе способности прощать и обещать лежат опыты, которых никто не может осуществлять в одиночестве, — они полностью базируются на присутствии другого» [1, с. 673].

Библиографический список

1. Рикёр П. Память, история, забвение / пер. И.И. Блауберг [и др.]. М.: Изд-во гуманитарной литературы, 2004.
2. Нанси Ж.-Л. Непроизводимое сообщество / пер. с франц. Ж. Горбылевой и Е.Троицкого; нов. изд., пересмотр. и доп. М.: Водолей, 2009.
3. Мамардашвили М.К. Очерк современной европейской философии. М.: Прогресс-Традиция, Фонд Мераба Мамардашвили, 2010.
4. Сафронов П. Философия сообщества. URL: <http://txt.runiver.org/blog/2010/03/19/community1>. (Дата обращения: 20.09.2010).
5. Арндт Х. Vita activa, или о деятельной жизни / пер. с нем. и англ. В.В. Бибикина. СПб.: Алетейя, 2000.
6. Бахтин М. М. К философии поступка / публ. и вступ. ст. С.Г. Бочарова, примечания С.С. Аверинцева // Философия и социология науки и техники. Ежегодник: 1984—1985. М.: Наука, 1986.

СООБЩЕСТВА: МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ УСЛОВИЯ ОПИСАНИЯ

Современная социальная теория в своих основных методологических установках напоминает классическую физику времен Г. Галилея, Р. Декарта, И. Ньютона. Она оперирует большими объектами: общество и его институты, человек и связи между людьми, различные сочетания социальных общностей и людей. Все происходящее в обществе подчиняется строгому порядку, описываемому на языке социального анализа. Происходящее в обществе можно не только объяснять, но и предсказывать. Основная проблема социальной теории — как возможно существование общества, организованной общественной жизни? — традиционно решается в редукционистских терминах согласно принципам субстантивизма (выделение сверхэмпирического мира социальных сущностей, вечных социальных архетипов, обеспечивающих непрерывность воспроизводства общественной жизни) и целостности (интериорность отношений между элементами системы, неразрывность всех составляющих частей целого, их взаимная сопричастность). *Макроредукционизм* (прежде всего, структурализм, структурный функционализм) подчеркивает преобладание социального целого над его индивидуальными чертами. Естественно, макроредукционизм не отрицает существования индивидов, но признает в них производную и ограниченную функцию. Акцент делается на редукции индивидов в социальную систему и подчинение их этой целостности с целью поддержания ее равновесного и устойчивого самосохранения. Кроме того, эпифеноменальному статусу индивидов соответствует трансцендентальный, сверхэмпирический статус самого общества.

Редукционизм преобладает и в теориях микроуровня (феноменологическая социология, этнометодология, символический интеракционизм, социальный конструктивизм и т. д.). *Микроредукционизм* выражается в редукции общества и других социальных целостностей к рутинам и категориям, структурирующим индивидуальные жизни. Естественно, ни одна из перечисленных теорий не

* © Керимов Т.Х., 2011

отрицает существования этих целостностей, общества как целого. Но подобные целостности выступают эпифеноменальными совокупностями без свойств.

Неспособность макротеорий, с одной стороны, и микротеорий, с другой, дать адекватное объяснение социальных процессов вызвала к жизни новые тенденции в развитии современной социально-философской и социологической теории, четко обозначившиеся в начале 80-х годов. Специфика данных тенденций выражается в интегративном понимании социальной реальности и неизбежно влечет за собой *мезоредукционизм**. Если ранее, соответственно выделенным аналитическим процедурам, обозначались объективный и субъективный, макро- и микро-, социетальный и индивидуальный уровни анализа социальной реальности, то ныне выдвигается идея интегративного понимания соционаучного дискурса, выражающаяся не в редукции или игнорировании того или иного уровня, а в целостном объяснении социального бытия. Главный тезис мезоредукционизма заключается в том, что социальные действия и их условия не существуют в отрыве друг от друга, а образуют неразрывное динамическое единство. Как утверждает А. Сикурел, «...ни микроструктуры, ни макроструктуры не являются изолированными уровнями анализа; они взаимодействуют друг с другом во все времена, невзирая на удобства, а иногда и на сомнительную роскошь исследования того или другого уровня анализа»[1, р. 61].

Конечно, этими тремя разновидностями редукции не ограничиваются возможности описания социальной реальности. Можно перечислить множество других явлений, описания которых было

* Термины макро-, микро-, мезоредукционизм использует в своей работе М. ДеЛанда: DeLanda M. A New Philosophy of Society. London: Continuum, 2006. Р. 4–5; М. Арчер вместо редукционизма использует понятие «конфляционизм» для обозначения макро-, микро- и интегративного понимания социальной реальности. Она описывает три модели конфляционизма: конфляция «сверху вниз», соответствующая макроредукционизму, имеет место в структурализме, структурном функционализме, когда социальное действие подчиняется структуре; конфляция «снизу вверх», соответствующая микроредукционизму, происходит в феноменологически ориентированных социальных теориях; «сращение в центре», соответствующее мезоредукционизму, обнаруживается в интегративных теориях. См.: Archer M. Realist Social Theory. The Morphogenetic Approach. Cambridge: Cambridge University Press, 1995. Р. 136.

бы справедливым отнести к тому или иному виду редукции. Однако речь не идет об умножении этих явлений. Мы не намерены вопрошать исследовательскую практику на уровне, на котором она обсуждает природу социальной реальности. Наша задача заключается в том, чтобы обозначить предпосылки и границы, которые в данных теориях представляются сами собой разумеющимися. Эти предпосылки ранее уже назывались: принцип целостности, или единства, и принцип субстантивизма.

В современной философии сформулированы несколько альтернатив субстантивной концепции общества как органической целостности: концепт «сборки» Ж. Делёза, акторно-сетевая теория (Б. Латур, М. Каллон, Дж. Ло), концепт «сообщества» (М. Бланшо, Ж.-Л. Нанси, Дж. Агамбен). Разработка этих концептов приводит к онтологическим последствиям, прямо противоположным основополагающим принципам целостности, или единства, и субстантивизма, а также идеалу самодостаточности социального. Однако введение данных понятий в современную социальную теорию требует изменения исходных онтологических условий их описания, в противном случае эти концепты все еще будут описываться в рамках традиционной логики тождества, репрезентативного мышления. Отсюда неизбежные вопросы о возможности сообщества, о реальных или воображаемых сообществах, о сверхестественных или мистических основаниях сообщества. Это изменение можно обозначить как переход от трансцендентализма к имманентизму. Такой переход осуществим только при условии трансформации статуса и смысла онтологического различия бытия и сущего, когда «быть» (как становиться) понимается как генетические и дифференциальные условия не возможного, а действительного опыта. Иначе говоря, когда бытие как «неопределенная простая непосредственность» не опосредуется последующими метафизическими определениями (понятием), а полагается как действительный процесс становления сущего: быть как становиться. Тогда онтологическое различие переформулируется нами как различие-становление бытия (и) сущего. Как различие-становление до-индивидуального и индивидуального, виртуального и актуального.

В рамках классической и современной философской традиции мы можем выделить два подхода к проблеме бытия или две формально онтологические возможности описания бытия. Первая возможность характеризуется тем, что она всегда обращена к основа-

нию, которое воспринимается в качестве причины сущего и специфицируется в понятии абсолюта. Тотальность сущего соотносится с «трансцендентальным означаемым», существующим прежде всякого сущего и независимо от него в своей идеальности.

Основной мотив другой возможности состоит в том, чтобы развенчать метафизику основания и иметь дело с самим существованием без сущности, фактичным, т. е. с самой истиной, которая и заключается в этой фактичности. Если придерживаться этого подхода, то бытие будет рассматриваться как основание сущего не в смысле обладания, овладения, а в смысле принадлежности. Это означает, что бытие всегда бытие сущего. Нет бытия без сущего, так же как нет сущего без бытия. Но бытие — это не сущее; бытие отлично от сущего; бытие — это сама операция, благодаря которой сущее есть, благодаря которой сущее выходит в присутствие; нечто, а не ничто имеет место. Эта операция ускользает от классической формы суждения, которая понимает бытие в двух смыслах: во-первых, как субстрат, субстанция или субъект, отличающийся своими постоянством и самотождественностью вопреки и по ту сторону тех трансформаций и изменений, которым оно может быть подвергнуто, и потому в конечном счете как идея, сущность, начало или причина таких трансформаций; во-вторых, как глагол-связка «есть» или просто функциональная связь субъекта и предиката.

Прежде субстантивации или даже овеществления представлением «быть» — это глагол в неопределенной форме. Будучи субстантивированным, глагол «быть» легко попадает в ловушку репрезентации: воспринимается в качестве сущего, в качестве какой-то вещи. Нам важно подчеркнуть именно процессуальный характер инфинитива «быть». Быть — это становиться, момент становления или событие становления. Каждый раз глагол-инфинитив указывает на то, что имеет место, или на само имение места, на само событие, которое неразрывно связано с именованием места. Не так, как если бы что-то имело или имеет место. В форме инфинитива глагол — это чистое событие, то, что происходит или имеет место, но не на основе чего-то еще, а именно как чистое событие само по себе; безличные, в определенной степени анонимные, доиндивидуальные события, иначе говоря, происхождение или «случание», о которых говорится, что они имеют место, не имея места. Они имеют место, не будучи связаны с какой-то вещью или каким-то действием. Таким образом, бытие «как» событие следует отличить

не только от сущности и чтойности, но и от свойства, состояния, поскольку последние предполагают предданную субстанцию, независимую от и существующую до и вне процесса присвоения. Предполагаемая здесь трансформация предвещает решающий поворот от метафизики субстанции и сущности. Отношение между «быть» и сущим процессируется понятием различия. Иначе говоря, это отношение есть отношение производства посредством дифференциации. И поскольку «быть» — это виртуальная множественность, а не самотождественность субстанции и сущности, «быть» событийно, оно есть не основание сущего, а то, в чем сущее не основывается. «Быть» (как становление) — это основание без основания, бездна или исходный хаос, откуда возникают порядок, тождество и непрерывность.

Если следовать второй онтологической возможности социальность (в инстанции события-становления) — это гетерогенная сеть пригнанных сообществ или диссипативное сообщество. Всякое то или иное конкретное сущее в одно и то же время является «макро» (относительно своих компонентов) и «микро» (относительно больших сообществ). Таким образом, всякое сообщество представляет собой промежуточную зону, расположенную на линии восходящих и нисходящих сообществ — сообществ, только частично пересекающихся. Далее, сообщества — это событие становления, виртуальные множества. То есть сообщества никогда полностью не актуализируются. Вместо полностью актуализированной и исчерпанной в своих возможностях и ресурсах социальности мы имеем в инстанции события-становления неактуализированную, несамодостаточную социальность. В конечном счете функция понятия сообщества заключается в том, чтобы мыслить социальное без сущности или субстрата, заменить эссенциалистски статическое объяснение действительности динамическим и, в частности, морфогенетическим.

Вторая онтологическая, антиредукционистская, возможность предписывает ряд принципов описания сообщества. Во-первых, это принцип «экстериорности отношений». Отношения внешни своим компонентам: отношения могут меняться, даже если компоненты остаются теми же. Отношения всегда *между*, не присущи внутренне одному из компонентов, который тем самым будет субъектом, как не присущи и им обоим. Компоненты гетерогенны, разнородны. Единство, или целостность, заключается только в их

со-функционировании: речь идет о союзах, а не о родственных связях. Его нельзя свести или объяснять свойствами компонентов, поскольку это со-функционирующие компоненты. С другой стороны, сообщество обладает структурой спутанности, переплетения, которая позволяет разойтись различным нитям и различным силовым и смысловым линиям и при этом готова связать другие из них. Это «абстрактная машина», которая может включаться в различные сборки в очень разных обстоятельствах, в разные периоды, на разных уровнях сингуляризации. Между ними нет каузальной зависимости, а только топологическое «соседство» независимо от пространственно-временной удаленности и близости.

Во-вторых, принцип множественности, который приходит на смену принципу субстантивации. Под вопросом оказываются родственные понятия тождества, подобия или сходства. Если бы мы захотели сохранить понятие сущности для обозначения множественности и события, это возможно только ценой значительной трансформации: «Конечно, можно сохранить слово “сущность”, если им дорожат, но, уточняя, что сущность — это именно акциденция, событие, смысл; не только противоположность того, что обычно называют сущностью, но и противоположность противоположного, множественность не обладает большей видимостью, чем сущность; она столь же множественна, сколь и едина» [2, с. 235]. Сущность, следовательно, больше уже не противопоставляется вещи в ее событии, или в ее акцидентальности, или в ее сингулярности, сущность обозначает вещь-событие, вещь как событие, событие вещи. Под вопросом оказываются и таксономические сущности — роды, виды, индивиды. Это уже не исходные, вневременные архетипы или формы, а результаты эволюционных процессов, и потому они относительно устойчивы. Бытие этих архетипов или форм лежит не столько в их тождественности, сколько в их способности дифференцироваться; не столько в их неподвижности, сколько в их способности эволюционировать. Другими словами, это не субстанции и сущности, а события.

В-третьих, принцип событийности. Органической целостности социального противопоставляется социальное в инстанции становления, событийности, социальное, состоящее из дискретных элементов и находящееся в процессе постоянных изменений. Социальность в инстанции становления нейтральна в отношении частного и общего, коллективного и индивидуального. Соответственно, общество — это не онтологически данная целостность, а мно-

жество пригнанных друг к другу сообществ, образующих «гетерогенную сеть». Общество складывается, собирается, монтируется, конструируется, лепится, оно не может служить объяснительным принципом. Поэтому не удивительно, что, например, Б. Латур исключает из социологического словаря термин «социальное» и заменяет его понятием «ассоциации», а классическую социологию социального переименовывает в социологию ассоциаций — «ассоциологию»*.

Библиографический список

1. Cicourel A.V. Notes on the integration of micro — and macro-levels of analysis // *Advances in Social Theory and methodology*. Boston: MA, Routledge and Kegan Paul, 1981.

2. Делёз Ж. Различие и повторение / пер. с фр. Н. Б. Маньковской, Э.П. Юрковской. СПб.: ТОО ТК «Петрополис», 1998.

* Б. Латур аргументирует основной замысел своей работы следующим образом. Он говорит, что, когда обществоведы добавляют прилагательное «социальное» к какому-то явлению, они обозначают таким образом устойчивое положение вещей («пучок связей»), которое впоследствии используется ими для объяснения других социальных явлений. Такая практика использования термина «социальное» вполне приемлема, пока им обозначается «уже собранное вместе» безо всяких предположений о том, из чего состоит это «собранное вместе». Проблема возникает именно тогда, когда этим термином начинают обозначать тип материала, как если бы прилагательное «социальное» было сопоставимо с такими терминами, как «деревянный», «стальной», «биологический», «экономичный», «умственный», «организационный» или «лингвистический». Теперь этот термин обозначает две совершенно различные вещи: во-первых, сам процесс сборки, а во-вторых, тип материала, отличный от других типов. Собственно, задача заключается в том, чтобы показать, почему социальное не следует рассматривать в качестве материала или области, и оспорить проект обеспечения «социального объяснения» других положений вещей. В прошлом, возможно, необходимый и плодотворный, ныне этот проект становится непродуктивным. На данной стадии развития общественных наук невозможно определить в точности, что именно включает в себя социальное. Отсюда необходимость пересмотра понятия социального — единственно возможный путь вернуться к исходному значению социологии как «науки о совместной жизни» // Latour B. *Reassembling the Social. An Introduction to Actor-Network-Theory*. N.Y.: Oxford University Press, 2005. P. 1–2.

ОНТОЛОГИЯ СООБЩЕСТВА КАК СТРАТЕГИЯ «ЭФФЕКТИЗАЦИИ» ОБЩЕСТВА

Нижеследующий текст представляет собой тезисную форму доклада, прочитанного на конференции «Герменевтика сообщества» (СамГУ, 14 октября 2010 г.). Первоначально тема выступления звучала как «Онтология сообщества в свете анонимных действий», однако, как это часто случается, заявленная тема оказалась намного шире и требовательнее, чем возможность ее изложить в положенный срок и в формате краткого сообщения. В данных условиях представляется необходимым сформулировать в сжатых тезисах то, что следовало бы раскрыть в более пространным изложении. Но поскольку тезисы в концентрированном виде содержат в себе довольно пространственные рассуждения, вызвавшие появление этих самых тезисов, то в данном случае будет достаточным остановиться на предлагаемом формате текста.

1. Общество и сообщество

Прилагательные, которые используются в применении к сообществу у французских мыслителей и у тех, кто придерживается подобной стратегии мысли, носят заведомо отрицательный характер: *непроизводящее* (Жан-Люк Нанси), *неописуемое* (Морис Бланшо), *грядущее* (Джордж Агамбен). Если мы посмотрим на их «положительную» сторону, то перед нами заявят о себе: *производительность* (характеристика, определяющая историчность общественных отношений и всего, в обществе происходящего, — по меньшей мере, следуя Марксу), *описуемость* (дескриптивная или понятийная схватываемость для научного познания и, соответственно, управления), *настоящность* (в смысле «здесь и сейчас», и в смысле «подлинности», действительности). Все эти «положительные» характеристики относятся не к чему иному, как к *теме общества*, каковым предстает оно для всех, кто тематизирует сообщество. Общество является предметом для опредмеченного изучения с целью управления (манипулирования) тем, что в нем происходит, и вместе с тем манипулирования самим настоящим (в обоих смыс-

* © Богатов М.А., 2011

лах). При этом негласно, почти аксиоматически, предполагается, что *происходящее как таковое может стать предметом науки и, соответственно, манипулирования*. Назовем эту аксиому оптимистически-тоталитарной. Ее оптимистичность — в слове «может», тоталитарность — в управляемости и претензии на монополию в настоящем, которая следует из этого самого «может»*.

2. Два значения «исторического» в теме сообщества

Когда вводится *тема сообщества*, она вводится не как противопоставление теме общества, но как *историческая постанковка под вопрос этой самой оптимистически-тоталитарной аксиомы*. «Историческое» значит здесь двойственное: во-первых, имеются исторические причины к тому, чтобы эта тема случилась (исторические причины задним числом имеются у всего, чего угодно, и в этом смысле они для нас не представляют особого интереса). Во-вторых, «историчность» значит здесь, что тема сообщества — это тема историчного мышления и тема господствующей историчности в гуманитарном знании как таковом (так, как ее понимали от Гердера до Трельча и Мейнеке).

2. Разочарование обществом.

Исторических причин к возникновению темы сообщества множество, возьмем наугад: XX век разочаровывает левых так, что уже невозможно (нет смысла) противопоставлять одно общество (лучшее, грядущее, национальное, социалистическое) худшему (настоящему, национальному, фашистскому, имеющемуся). Тема сообщества вводится как отправление от этого «нет смысла», когда «нет смысла» читается не как «нет одного смысла, найдем другой», но буквально как отказ от смысла, когда его нет — и уже не надо. Такой поворот заставляет посмотреть на саму конструкцию «надо», на необходимость спрашивать об обществе и само общество. Такой взгляд формирует новое дискурсивное пространство социальных вопросов.

3. Предметность смысла

Общество схватывалось предметно (через набор характеристик, целей, содержания), именно *предметность смысла* — то, в отказе от

* Предметность и последствия опредмечивания рассмотрены Хайдеггером в качестве «опредмечивающей установки» и «выведения в наличие» уже в «Бытии и времени». Позже это получает именование рубрики «рассчитывающего» или «технического» мышления.

чего возникает тема сообщества. Всегда ли смысл предметен? Какой смысл у того, что смысл предметен? Предметность смысла определяет понятийность (дискурсивность) того, смыслом чего он выступает. В данном случае — общества. Тема сообщества представит здесь как стратегию разочарования «общества» (снятия чар) от его понятийной, понятой как предметность.

4. Стратегии разочарования от предметности

Таких стратегий может быть две:

а) Стратегия разочарования *как обмена*: предмет, в котором мы разочаровываемся, заменяется другим (например, романтизм сменяется на иронию, доходящую до скепсиса). Мы сохраняем способ предметного отношения, меняя лишь предмет, к которому эта способность отношения прилагается. Мы можем даже специально ничего для этой замены не искать: в таком случае объект появляется сам, поскольку *наш способ отношения к нему провоцирует его появление*. Пример: человек, разочарованный в семейной жизни, разводится, но лишь для того, чтобы жениться вновь. В данном случае под видом разочарования выступает стратегия обмена.

б) Стратегия разочарования *как воздерживающегося отказа*: постановка под вопрос и, соответственно, воздерживающееся от употребления разглядывание самой нужды в предметном отношении и от использования соответствующего способа относиться. В таком случае от нас требуется предельное, декартовское, «погружение в онтологию» — метафорически говоря, здесь мы «вышибаем подпорки», позволяющие нам «свободно» ориентироваться (вместе с тем ставится под вопрос сама «свободность» такой «свободы»). Здесь совершается отказ от пользования принципами и обращение внимания на то место, откуда (как говорится) «они растут» (это придает иронии); вместе с этим делается признание, что они «могут расти» только из определенного места (это уже скепсис) и что принципами называются лишь они, и что принципы эти для мышления уже непринципиальны. Здесь вскрывается укорененность «принципов» тематизации общества в интересах самого общества; при попытке исследовать общество в его основаниях сама задача «исследовать общество в его основаниях» — одна из проекций общества, которая им эксплуатируется в собственных, неподдающихся анализу, целях.

5. Отказ от использования различия «можно мыслить — нельзя мыслить»

Тема сообщества следует этой второй стратегии (воздерживающегося отказа), а потому для мыслящего ее она полнится дискомфортом, на который мы не всегда (а точнее, никогда) не готовы, негласно (аксиоматически) полагаясь на то, что существуют вещи, которые «можно мыслить» и те, которые «нельзя» (не потому что их кто-то запрещает, а просто «не сложилось», «как-то не принято» или «даже в голову не приходило»). Тема сообщества здесь не призывает мыслить то, что «нельзя», в пику тому, что ранее считалось «можно», но она разворачивается как *пересмотр* самого различия «можно — нельзя (не принято, в голову не приходило)». Под *пересмотром* имеется в виду то самое воздерживающееся от использования вопрошание, замораживающее возможность безоглядного и оголтело-оптимистического орудования привычным и принятым как само собой разумеющимся (и при этом ничего не разумеющего).

6. Предметность общества и фактичность сообщества

Таким образом, сообщество — это не общество, поскольку последнее мыслится как предмет и вместе с тем вместилище предметов, а сообщество появляется как тема отказа от единственности (монопольности) предметных значений. Непредметность сообщества может быть охарактеризована как *фактичность* (у раннего Хайдеггера — *Faktität* у Витгенштейна — «что имеет место» или, удачнее, «то, что случается» как определение мира). Это не дела, но *обстоятельность* дел. Фактичность сообщества не может стать для общества предметом, поскольку уже в своей мыслимой конституции она отказывается от предметности общества и общественных предметов. Фактичность — не вместилище предметов и не вместилище фактов. Факт конечен (даже если еще и не случился), а потому предметно схватываем (и поэтому, как говорит Гуссерль, «из фактов следуют только факты», поэтому факты — это опредмеченная фактичность, служащая манипулируемо-познаваемым инструментом для любой теории). Фактичность сообщества немислима. Можно было бы сказать, что она — это то, что позволяет как *быть-мыслимым* так и *быть-немыслимым*, но так сказать тоже нельзя, поскольку эти характеристики уже сконфигурированы из господствующей предметности общества). Фактичность сообщества должна быть понята как ответ на вопрос: *что значит «быть» в «быть-немыслимым»?*

7. *Случающееся как таковое*

Таким образом, тема сообщества появляется как освобождающее разочарование историчности от предметности, манипулируемости и так называемого «господства фактов» (как это предполагается в случае выражения «с фактами не поспоришь»), как демонстрация того, что все это — лишь образы, чары *чего-то иного*. Это иное не абстрактно, но, напротив, ближе к нам, чем все остальное, а потому его сложнее увидеть (как отмечает Аристотель). В этом смысле тема сообщества — как разочарование — есть вместе с тем отрезвляющее. «Любой факт может иметь место или не иметь места, а все остальное останется тем же самым» (Витгенштейн). Здесь — призыв к отказу от (по-юмовски понятых) *привычек* и удобств мысли: *готовы ли мы признать не определяющими те «готовые и существующие» предметы, которые «считаются» (всеми и нами в том числе) «все определяющими» и которые на деле ничего не определяют?* Говоря в терминах Канта, тема сообщества утверждает, что *априори общество непредметно для мысли*. Тема сообщества — это призыв помыслить случающееся как таковое, не редуцируя его к тому, что было (к фактам), или к тому, что должно быть, поскольку на деле и «бывшее», и «должное стать» суть несуществующие «помочи» и «костыли» к тому, чтобы удержаться в случающемся, при этом само случающееся никак с этими конструкциями онтологически не связано (разве что ассоциативно). Пример: поговорка «хотели как лучше, получилось как всегда»; задача: посмотреть на «получающееся как всегда» безо всяких «хотели» и «лучше», отказываясь от привычки связывать то, что хотели с тем, что получается.

8. *Два модуса мышления темы сообщества*

Приближаясь к итогу, можно сказать, что тема сообщества раскрываема в двух модусах:

а) как *отказ* от предметности общества и отталкивание от его «вещей» (используем здесь термин Витгенштейна, как он звучит в не очень удачном переводе выражения: «Мир есть совокупность фактов, а не вещей»), которые выглядят для мысли вне темы сообщества как те самые «сами вещи» Гуссерля, немецкое *die Sache*; назовем этот модус *апофатическим*;

б) как *усмотрение* того, что делает такой отказ от предметности возможным; то, что делает такой отказ возможным — это не некоторый предмет (мысли) и не некий (общественный) факт, здесь нет никакой сущности и никакого «что»; здесь усмотрение сорие-

тировано на то, *как* конституируется сама схватываемость любого общества как предмета и любого предмета как некоторой общест-венности; усмотрение из обстоятельности дел, а не из «самих дел». Примером такой стратегии, применяемой к психоанализу, может быть «Анти-Эдип» Жюль Делеза и Феликса Гваттари. Назо-вем этот модус *генеалогическим: разочарование «что» общества в «как» эффекта*. В таком случае тема сообщества полнится исследовани-ем не эффектов общества, но общества (и общественного как тако-вого) в качестве эффекта чего-то иного. Напомним, что это что-то иное — ближе к нам, чем наше самое интимное и существенное. Это то, что бытует, не будучи мыслимым.

Оба этих модуса — апофатический и генеалогический — приме-нимы лишь одновременно.

9. Сообщество как эффект

Само сообщество в генеалогическом модусе выступает как «эф-фект», не имеющий и не могущий иметь никакой «сущности». Та-ковы единственное условие ее постановки и единственно возмож-ная форма удержания темы.

10. Сфера случающегося

Такое «погружение в онтологию» как *пересмотр* «предметов» на «эффекты», разочарование любых «что» сущностей в исключитель-ное «как» эффектов, полностью исчерпывающее любое «что» и став-шее для нас дискомфортным, уже даже не по-декартовски диском-фортным, поскольку Декарт ставит под сомнение то, что не каса-ется *бытия* субъекта, вопрошая о *мере* субъектности любого бытия, в то время как здесь речь идет о более радикальной постановке вопроса), это все *погружает нас в сферу случающегося, того, что имеет место* — безо всякой возможности понять ее через подведе-ние ко «вторичным сущностям» Аристотеля (когда предикат суж-дения больше субъекта, поэтому он понимаем, что на деле означа-ет: предикат встречался нам *ранее* субъекта, и эта ранее-встречен-ность легитимируется нами как уже-понятая или понятная более, чем нововстреченное).

11. Анонимность случающегося

Случающееся — в продуктивных целях при применении генеа-логического модуса раскрытия темы — предстает не неопредмечен-ным, но принципиально непредметизируемым, а потому — *ано-нимным*. Такой взгляд делает субъекта (и субъекта общества в том

числе) эффектом случающегося (пример — в «великих заблуждениях» Ницше).

12. Пример эффектизации темы сообщества

Почему, назвав случающееся, которое нам ближе всего нами мыслимого, анонимным, мы испытываем вышеупомянутый дискомфорт и даже недовольство? От чего мы отказываемся, когда *так* мыслим? Эти вопросы, а также перечень, могущий быть получен в ответ на них, пример эффектизации общества и в то же время раскрытие темы сообщества.

13. Приведем в заключение пример (вместе с тем — аналогию и метафору, в зависимости от того, как далеко пойдем в его раскрытии) подступа к этой анонимности из «Этики» Аристотеля. В этой работе (в данном случае — «Никомахова» и «Евдемова» этики) у Аристотеля имеются два понятия: *sproydaios* и *aretē*, которые переводятся как «достоинство» и «добродетель» соответственно. Человек для других (и для себя) определяется через перечень наличия или отсутствия добродетелей-*aretē*: они фиксируемы на деле, обсуждаемы и являются, если можно так сказать, *этическими фактами* политической (социальной) жизни. Однако само имя/неимение добродетелей-*aretē* возможно лишь при наличии *sproydaios*, которое переводится как «достоинство», но лучше было бы сказать «годность-для-*aretē*». Без этой годности человек — либо бог (*theos*), либо зверь (*thērion*), но в любом случае — *нечеловек* (как существо политическое, а сегодня можно прочитать: как существо общественное). Исследовать годность-*sproydaios* как предмет отдельно от добродетелей-*aretē* просто невозможно и не имеет смысла, любая попытка подобного опредмечивания *sproydaios* отбрасывает (редуцируется) к добродетелям (поскольку, кажется, и *на деле является* беспредметной). Беспредметность *sproydaios* кажется чем-то недостойным внимания, но теперь мы могли бы сказать, что в этом — *достоинство* самого достоинства-годности. Если бы нам удалось занять позицию рассмотрения, удерживающуюся на *sproydaios* и не соскальзывающую к добродетелям-*aretē*, мы увидели бы, что все эти добродетели, считающиеся определяющими для человека и *удобно* характеризующие общество, — не более чем случайные эффекты, случайные по отношению к *годности*, поскольку сама эта годность не зависит от добродетелей и никак не связана с ними по существу. Добродетели-*aretē* случаются (и поэтому они случайны) потому, что имеет место годность-*sproydaios*. Сама эта годность

выписывается как фигура, определяющаяся через два отрицания — не-зверь, не-бог. Этот апофатический модус рассмотрения *sproydaios* представляет нам генеалогию добродетелей-*aretē*. При этом *sproydaios* непредметен, и есть то, что только и имеет место как самое близкое к человеку иное: незверь-небог. Аналогичным образом тема сообщества раскрывается, с одной стороны, апофатически как *необщество* и, с другой стороны, генеалогически позволяет усмотреть в качестве эффектов то, что воспринимается в качестве единственно существующих и подлинных сущностей-вещей-предметов общества, то, что на деле только и умеет, что лгать. Тема сообщества показывает, что оно даже и лгать не умеет.

*В.Г. Косыхин**

ОБЩНОСТЬ И ОСНОВАНИЕ: DASEIN, ОТСУТСТВИЕ, СИФЕМА

Обособленный индивид никогда не имеет возможности создать мир: совпадение желаний не менее необходимо для рождения человеческих миров, чем совпадение случайных сочетаний фигур.

Ж. Батай. Ученик колдуна

Не является ли философское сообщество разновидностью сообщества магического, узами своего рода симпатической магии связанным с познанием истины и созданием вращающихся вокруг нее смысловых миров? Ответ на этот вопрос, по всей видимости, должен быть отрицательным: магия нацелена на единичное, философия — на общее.

Уже в самом понятии сообщества содержится представление о некоей общности, лежащей в его основании. В случае с философским сообществом предполагается, что это общность идей и интересов, так или иначе связанных с философией. Мышление в круге

* © Косыхин В.Г., 2011

очевидностей подсказывает вариации, касающиеся общности направлений (феноменология, герменевтика и т. п.) или общности исключительностей (например, Ж. Батай — Ф. Ницше).

Само философское мышление изначально исходит из колебаний между двумя невозможностями: невозможности мыслить безлично, только в рамках сообщества, и невозможности мыслить в одиночестве, как если бы никакого сообщества любителей мудрости не существовало. Открытие своего «неодиночества» в мире характеризует уже философское мышление античности. Гераклит говорит о логосе, который присущ всему. Сократ рассуждает об истине исключительно в компании, находясь в постоянном поиске не только истины, но и собеседников, Аристотель изобретает «предшественников», много сделавших для дела истины: «Никто не в состоянии достичь ее [истину] надлежащим образом, но и не терпит полную неудачу, а каждый говорит что-то о природе и поодиночке, правда, ничего или мало добавляет к истине, но, когда все это складывается, получается заметная величина» [1, с. 94]. Фактически этими словами Аристотель закладывает основу для всякого метафизического сообщества, которое хотя и ищет истину по видимости, поодиночке, нуждается в итоговом соединении своих усилий.

Не является ли поиск общности неотъемлемым свойством дискурса философии? Как кажется, в других науках он менее значим в свете невозможности их выхода за пределы аксиоматики очевидных данностей.

Общность — это не акт понимания, разделяемого с кем-то, она — то, что обосновывает понимание, лежит в его основе и превышает его. В этом смысле сознание общности относится даже не к сфере герменевтического предпонимания, отсылая в первую очередь к этапам понимания, реконструируемым задним числом. Акт мысли — это восстановление общности, он возвращает нас к ней.

В этой связи представляется интересным вопрос о различных разновидностях философской общности, которые могли бы собирать разбредавшиеся логосы философии на основе какого-то единого основания. Мне представляется, причем отнюдь не в гегелевском триадическом смысле, что основаниями общности мышления внутри единого пространства философии в современной ситуации могли бы послужить концепты *Dasein*, отсутствия и симфемы.

Начнем с *Dasein*, этого изначально обособленного хайдеггеровского «бытия-с-другим». Онто-герменевтический проект фундаментальной онтологии, с точки зрения Хайдеггера, является не просто еще одной философской системой, которая, в отличие от прочих, «ориентирована на понимание», но, в силу самой своей укорененности в глубинной структуре понимания, является универсальной основой для всех возможных онтологий и философий. Эта универсальность подчеркивается через выведение на первый план исследования экзистенциальной аналитики присутствия (*Dasein*).

Как отмечает Хайдеггер, онтическое отличие присутствия состоит в том, что оно уже существует онтологично, т. е. в особой приближенности к бытию. Это присутствие даже доонтологично, поскольку являет собой предпосылку для любой возможной онтологии. Фактически это сущее существует в качестве способа понимания бытия. Об этой доонтологичности присутствия Хайдеггер говорит следующее: «Онтологии, имеющие темой сущее неприсутствие размерного характера бытия, сами поэтому фундированы и мотивированы в онтической структуре присутствия, которая вбирает в себя определенность доонтологического понимания бытия. Поэтому *фундаментальную онтологию*, из которой могут возникать все другие, надо искать в *экзистенциальной аналитике присутствия*» [2, с. 13]. Через *Dasein* само бытие впервые оказывается мыслимым. И наоборот, именно в свете так изначально понятого бытия как присутствия, и надлежит, согласно Хайдеггеру, продумывать, переосмысливать заново существо любого мышления как необходимо сопричастного этому бытию. *Dasein* — это универсальная герменевтическая отмычка, соединяющая здесь и не-здесь, она приближает нас к общности с сообществом мыслящих, находящимся всегда уже здесь. Таким образом, мы вступаем в метафизическое сообщество.

Связанной с *Dasein* проблемной области, традиционно обозначаемой как *Dasein*-анализ или *Dasein*-аналитика, были посвящены цолликонеровские семинары 1965 г., разъясняющие взгляды позднего Хайдеггера на этот счет. Вот что говорит о *Dasein* сам Хайдеггер по прошествии почти 40 лет после «Бытия и времени»: «В “Бытии и времени” сказано, что вопрос о *Dasein* есть вопрос о самом способе его существования. Одновременно само это *Dasein* определяется как изначально бытие-с-другим. Поэтому *Dasein* всегда задается вопросом о другом» [3, с. 84]. Что же это «другое» для

Dasein? Это то, что может быть помыслено в свете близости Dasein к бытию.

Сама привилегированная позиция, занимаемая Dasein в круге сущего, обеспечивает не только уникальность доступа к истине бытия, но также и «изначальное» предрасположение к бытию-в-мире, что неизбежно выступает, я бы даже сказал, проступает сквозь маски деривативных от Dasein экзистенциалов как существование в круге совместного бытия с другими. Это позволяет, с одной стороны, добиться полного охвата доступного для понимания (посредством Dasein) сущего, а с другой стороны, исключает возможность солипсистского или субъективистского толкования Dasein.

Главным парадоксом, но одновременно наиболее логически последовательно обосновывающим тезисом аналитики Dasein является вывод, делаемый на основе изменения понимания самого понятия «бытие»: человеческое существо, понимаемое как Dasein в рамках «нового» понимания бытия, принципиально деперсоналистично, так как личность становится просто местом, где происходит мышление бытия, уникальное, но соединенное с традицией метафизического сообщества.

Метафизика, понимаемая как своего рода дискурс тотального, более или менее игнорирующего особенности, обобщения, исходит из предпосылки, «будто присутствие можно произвольно заменить другим, так что остающееся неиспытанным в своем присутствии окажется доступно в другом» [3, с. 87].

Метафизический субъект обладает свойством всеобщности, или, говоря словами Хайдеггера, заместимости. На место некоего «икс» всегда можно подставить то или иное конкретно-индивидуальное сущее. С одной стороны, в этом метафизика определено права, поскольку знание должно быть независимым от конкретно-ситуационных вариаций его понимания, но, с другой стороны, подобная позиция игнорирует уникальность, «всегда-единичность» Dasein, что проявляется хотя бы в доступности для Dasein опыта собственной конечности (в понятийном смысле).

Субъективное поле метафизического опыта можно в принципе всегда представить как сумму всех наличествующих «я» (будь то в прошлом, настоящем, будущем или вообще в некоем надвременном пространстве метафизического осмысления), однако совершенно бессмысленно представлять себе подобным образом объективное поле онто-герменевтики, которое никогда, ни при каких обстоятельствах не может являться простой суммой Dasein, кото-

рое, в отличие от традиционного «я» метафизического субъекта, всегда уникально и неподвластно заместимости: конечность и временность Dasein всегда в первую (а, может и единственную) очередь — это конечность именно этого Dasein, и вопрос относительно общности еще должен быть поставлен в контексте исхода и возвращения Dasein.

Таким образом, можно сделать вывод, что в присутствии постоянная его незавершенность, «нецелость» является неустранимой. Более того, сама эта неустранимость незавершенности — характерная черта Dasein. «Соответственно, присутствие тоже *есть*, пока оно есть, *всегда уже свое еще-не*. То, что составляет “нецелость” присутствия, постоянное вперед-себя, не есть ни недостача суммарной собранности, ни тем более ее пока-еще-недоступность, но такое еще-не, каким присутствие как сущее тем, что оно есть, имеет быть» [2, с. 244].

Присутствие (Dasein) никогда не статично, оно постоянно удаляется от себя и возвращается к себе. Смысл бытия присутствия, напряженность этого смысла конституируется в ходе этого постоянного удаления-возвращения. В случае герменевтики — это комментарий, который одновременно приближается и удаляется от своего источника, вступая с ним в игру согласий и разночтений.

Может ли отсутствие стать основанием для общности сообщества? Не станем торопиться с очевидно отрицательным ответом. Вместо этого, вслед за Аристотелем, подробно разобравшим этот вопрос в «Метафизике» [1, с. 121], уточним, что было бы ошибкой понимать это отсутствие как простое отсутствие чего-либо, как некую форму небытия или ничто, равно безликого и равно неопределимого. Жак Деррида (а именно в контексте его мышления мы будем освещать проблему отсутствия) говорит, что отсутствие в современной онтологии подразумевает парадоксальным образом не бедность речи, но умножение голосов, означая изначальный и бесконечный конец монологизма [См.: 4, с. 74]. В принципе, любая попытка мышления о чем-либо, а тем более об отсутствии, если она совершается вместе с Деррида, означает умножение голосов, поскольку сам Деррида также постоянно мыслит с кем-либо.

Понятие «отсутствия», по Деррида, является специфическим концептом классической метафизики, которое, будучи вполне ею признанным, все же как бы не имеет места в парадигме мира, понимаемого как присутствие. Деконструкция *начинает приближение*

к понятию отсутствия с точки зрения критики традиционной концепции знака. Классическая концепция знака, согласно Деррида, состоит в том, что знак ставится на место вещи, причем вещи присутствующей, ибо «вещь» используется здесь в значении референта: «Знаки репрезентируют присутствующее в его отсутствии... Знак, следовательно, выступает как бы отсроченным присутствием» [5, с. 178]. Деррида выявляет, что уже в классической концепции знака обнаруживается отсутствие в знаке в данный момент, в момент его использования, того присутствия, взамен которого знак и создается. Деррида в своей работе «Подпись, событие, контекст» отмечает: «Отсутствие Референта [в знаке] достаточно легко признается сегодня. Эта возможность вытекает не только из эмпирического наблюдения. Она конструируется знаком» [6, р. 318]. Значение в знаке ирреально-не-бытийственно; будучи таковым, оно неизбежно выпадает из бытия/присутствия, увлекая при этом за пределы бытия/присутствия и сам знак. Это достигается через бесконечное движение означивания, через бесконечные отсылки от знака к знаку, через игру следов, уже больше не принадлежащих к горизонту бытия.

В своем тексте «Как избежать разговора: денегации» Деррида формулирует три вопроса, которые стоят перед современной онтологией и лишь обозначают ряд дальнейшего онтологического вопрошания в поле онтологии отсутствия: «1. Как не говорить о бытии (то есть как избежать разговора о бытии). 2. Как говорить о бытии по-другому. 3. Как говорить об ином (нежели это) бытии? И так далее» [7, с. 257].

Эти вопросы, на наш взгляд, вполне можно применить и к герменевтике сообщества. Тогда они будут направлены на поиск основания и общности отсутствующего сообщества, которое нельзя мыслить как негативную кальку с сообщества, фактически присутствующего. Они говорят вовсе не об отсутствии или присутствии сообщества, но о возможности встречи присутствия и отсутствия в некоем парадоксальном месте, бытийствующем, только отсутствуя, месте встречи невыразимого сообщества мыслящих, когда *отсутствующий я* встречается с *отсутствующим другим*. Собственно, с этой встречи в традиции платонизма, если мы, конечно, согласимся с основной мыслью платоновского «Алкивиада», и начинается путь к подлинной общности сообщества ищущих истину.

Понятие «симфема», предлагаемое в качестве еще одного возможного основания общности сообщества мыслящих, восходит к поздней неоплатонической традиции Ямвлиха и Прокла, где оно играет весьма существенную роль в контексте понимания философского мышления вообще. Обращение к неоплатонизму вовсе не является (вспомним А.Ф. Лосева) чем-то случайным, особенно теперь, когда становится все более очевидным кризис перспектив онто-исторической герменевтики и философских инноваций пост-модерна. Та «герменевтика возвращения», которая характеризует неоплатонизм в целом, создает новые перспективы и для понимания основы философской общности.

Симфема — это некая способность ума к постижению смысла, находящегося во всем существующем, видимом и мыслимом. Все вещи обладают некой силой смысла, придающей им траекторию движения, заставляющей их возвращаться к собственным причинам. Этот круг возвращения происходит на разных уровнях: симфема, «сила возвращения смысла», проявляется как реализация бытийной возможности или «способность» (*epideiotes*), как жизненная энергия и как сила ума. Сущность механизма действия симфемы выражается понятием симпатии: тела, события, идеи возвращаются к тому, к чему испытывают близость и с чем имеют внутреннее, «симфемное» родство. Наличие симфем в мире объясняется неоплатониками действием природы, которая разумна и изначально вливает симфемы в вещи. Эти же симфемы, но находящиеся в душе и уме человека, обеспечивают возможности нашего обобщающего (целостного) восприятия мира и синтетического, опять-таки обобщающего, понимания. Единение с истиной и благом осуществляется в платонизме через соприсутствие созерцающей мысли.

Приводящий к единению механизм действия симфем превосходит наше понимание, поскольку лежит в его основе. Сама деятельность разума становится проявлением возвращающей к смысловому единству энергии симфем. Однако кое-что определенное о том, что лежит в истоке нашей познавательной способности, сказать все же можно: это связь симфем с сущностью всего (можно даже сказать, что они, собственно, и составляют эту сущность). Знаки и символы, которыми обменивается между собой сообщество, и сами языки, на которых оно говорит, служат формами проявления этой сущности. Но эта сущность пребывает так, что одновременно возвращает все к себе: пребывание, исхождение и воз-

вращение — это этапы движения неоплатонической диалектики и одновременно стадии нашего понимания. Оно связано с симфемами, поскольку понимание в платонизме есть возвращение к более высокой и более первичной общности. Симфемная общность как некое потенциальное поле совместно постигаемого смысла вполне может быть понята в качестве основания как философской герменевтики (обеспечивая взаимопроникновение родственных умов и смыслов), так и герменевтики философского сообщества, понятие которого в этом случае, безусловно, уточняется, подразумевая сообщество ищущих истину, но вовсе не сообщество ее знатоков или тем более практиков.

В заключение, если уж мы постоянно говорим о возвращении, вернемся к мысли Батая. В его классификации сообщества в целом делятся на две категории: традиционные, или фактические, связанные с общественной практикой, и сообщества элитарные, т. е. по сути дела занятые тем или иным видом интеллектуальных поисков. Последние, как отличающиеся от фактических, нефактичны, они создают мыслимые миры. И если герменевтика сообщества подразумевает проникновение в его необособленно мыслимый мир, то в таком случае повторим вслед за Ж. Батаем: «Открытые сегодня дебаты должны иметь целью познание, а не практику» [8, с. 45]. Потому что, по сути дела, практика в философии и есть не что иное, как познание, а сообщество как раз и является всем тем, что составляет условия этого познания, без которых оно невозможно.

Но что же, в конце концов, сближает эти три, по видимости, разнородные формы раскрытия общности: *Dasein*, отсутствие и симфему? Все они, на наш взгляд, являются формами герменевтики возвращения, формами, в которых мы возвращаем себе философское сообщество, а вернее, возвращаем этому сообществу себя.

Библиграфический список

1. Аристотель. Метафизика // Аристотель. Соч.: в 4 т. Т. 1 / ред. В.Ф. Асмус. М.: Мысль, 1976.
2. Хайдеггер М. Бытие и время / пер. с нем. В. Биbihин. М.: Ad Marginem, 1997.
3. Хайдеггер М. Цолликонеровские семинары // Логос. 1992. № 3.
4. Деррида Ж. Эссе об имени / пер. с фр. Н.А. Шматко. М.: Институт экспериментальной социологии; СПб.: Алетейя, 1998.

5. Деррида Ж. Голос и феномен / пер. с фр. С.Г. Калинина, Н.В. Суслов. СПб.: Алетейя, 1999.
6. Derrida J. Margins of philosophy. Chicago: The Univ. of Chicago Press, 1982.
7. Гурко Е. Деконструкция: тексты и интерпретация. Деррида Ж. Оставь это имя (Постскриптум); Как избежать разговора: денегации / пер. с фр. Е. Гурко. Минск: Экономпресс, 2001.
8. Коллеж социологии. 1937–1939. СПб.: Наука, 2004.

*О.С. Обвинцева **

ПОНЯТИЕ И ИСТОРИЯ ПОНИМАНИЯ СООБЩЕСТВА

Как возможно дать какое-либо претендующее на исчерпывающее определение феномену сообщества, как возможно его о-пределить? Как вообще возможно достигнуть какой-либо глубины, сути сообщества, ведь мы понимаем, что мы сами постоянно находимся в сообществе, сообществах, мы фактически сами есть сообщество?

Логически очевидный путь определения сообщества — исследовать границы понятия (отвечая на вопрос «Что не есть сообщество?») и изучить понимание сообщества ретроспективно, с точки зрения классической социальной теории и с позиций понимания сообщества в дискурсе современной дискуссии либерализма и коммунитаризма.

1. Понятие сообщества

Итак, что же не есть сообщество? Поставив вопрос таким образом, мы можем понять, с какими понятиями социальной философии сообщество смыкается и взаимодействует. В первую очередь, на наш взгляд, необходимо отличить сообщество от общества. В каких отношениях эти два понятия находятся? Подчинено ли сообщество обществу? Действительно ли общество определяет сообщество, является его конечной субстанцией? Возможно ли вообще определять сообщество через общество?

* © Обвинцева О.С., 2011

Здесь необходимо дать определение самому обществу. «Общество есть сумма связей, совокупность или система отношений, возникающих из совместной жизни людей, воспроизводимых и трансформируемых их деятельностью... Проблема заключается в том, что система связей может пониматься как нечто, существующее “в людях” и “через людей”, и как то, что существует “рядом с людьми” и “над ними”. Общество может определяться как нечто, возникающее из жизни людей, а может быть представлено и как нечто отдельное от этой жизни, ее обуславливающее и даже предопределяющее...» [1, с. 475]. То есть само общество есть проблема, само общество можно воспринимать по-разному, и в данном случае формальная логика соотношения понятий сообщества и общества несет в себе именно эту «поставленность над», подчиненность сообщества обществу. Можно утверждать, что сообщество и общество есть понятия рядоположенные, разные формы взаимодействия людей, более того, соподчиненные, взаимозависимые формы взаимодействия и жизни людей, возникающие из их жизни.

Сообщество также отлично от общества своей приставкой «со-», этой «мерой истока-мира как такового или истока-смысла как такового... Смысл — это полная мера несоизмеримого “со-” “Со-” — это полная мера несоизмеримого смысла (бытия)» [2, с.131]. Сообщество есть форма со-бытия людей, отличная от общества именно этой взаимообусловленностью бытия людей в нем, взаимоопределенностью и взаимопониманием, это «не общее, а совместное, бытие-вместе, со-бытие. Общее здесь обещается, но никогда не наблюдается, как нечто присущее» [3, с. 68].

Вторым феноменом социальности, от которого нам необходимо отличить сообщество, является община. В ситуации современной философии и исторической науки данное понятие существенно сближается с понятием сообщества, община выступает в качестве некоего единения, как некий защитный механизм, стремление людей держаться вместе, однако и здесь необходимо внести пределы близости. Община — это универсальная, естественно сложившаяся форма социальной организации; появляется одновременно с возникновением человеческого общества и производства. Община характеризуется следующими чертами:

- 1) личные, ничем не опосредованные отношения;
- 2) самовоспроизведение (не столько в биологическом, сколько в социальном смысле);

3) отсутствие формального аппарата власти, непосредственное влияние и контроль членов общины за осуществлением власти на основе соблюдения традиций, самоуправление;

4) самообеспечение, единое натуральное хозяйство, коллективная собственность на землю, естественное разделение коллективного труда по полу и возрасту;

5) единое самосознание, самоназвание, обычаи, традиции, культы, сознание общности происхождения;

6) экзогамия, основанная на запрете кровосмешения и укреплении межобщинных связей в различных сферах материальной и духовной жизни, порождающих племенную организацию;

7) территориальная общность. Община несет в себе гражданскую, политическую, правовую, религиозную направленность, то есть так или иначе несет в себе позицию по отношению к государству.

Таким образом, для общины ключевым словом является организация, сообщество же не может являться организацией по своей сути.

Здесь также необходимо проследить отличие феномена сообщества от массы, так как и в том, и в другом мы можем обнаружить единение. Термин «масса» трудно поддается определению, так как «термином “масса” выражено не понятие. За этим... словом стоит рыхлое, вязкое, люмпенаналитическое представление... Стремление уточнить содержание термина “масса” поистине нелепо — это попытка придать смысл тому, что его не имеет» [4, с. 9]. Жан Бодрийяр пишет, что «масса не обладает ни атрибутом, ни предикатом, ни качеством, ни референцией. Именно в этом состоит ее определенность, или радикальная неопределенность» [Там же, с. 10]. Она — явление импловзивное, то есть не «взрывающееся», не распространяющееся вовне, а, наоборот, вбирающее, втягивающее в себя. Масса, по определению Бодрийяра, есть молчаливое большинство, пучина, в которой исчезает всякий смысл сообщения, послания, именно в этом — отличие. «Массы... представляют собой клонический агрегат, работающий от тождественного к тождественному, без обращения к иному» [5, с. 298]. Единение может быть различным: как безликость и одинаковость (масса) и как единство уникальностей, сообщающих свою сущность (сообщество).

Мы очертили тот круг понятий, с которыми сталкивается и взаимодействует сообщество. Общество, община, масса. Общество и сообщество являются соподчиненными, взаимодействующими по-

нятиями, сообщество и община — взаимодействующими понятиями в современном отношении к общине, отношение массы и сообщества как понятий можно назвать противоположным.

1. Классическая социальная теория и понятие сообщества

Историю понятия сообщества следует, в первую очередь, рассматривать в контексте классической социологической теории. Здесь нам наиболее важны для рассмотрения следующие: Фердинанд Теннис и Макс Вебер.

Работа «Сообщество и общество» (*Gemeinschaft und Gesellschaft*) немецкого социолога Фердинанда Тенниса (1855-1936) составляет основу для исследования сообщества как конструируемого или идеального типа. Теннис описывает *Gemeinschaft* или сообщество как органическое целое, в котором человек и интересы группы совпадают. Общинные отношения основаны на моральных и эмоциональных связях и ясно показывают относительно гомогенный, связанный и традиционный общественный строй. Наоборот, *Gesellschaft* — переведенное как «ассоциация» или «общество» — является результатом конкурирующих индивидуальных интересов, таким образом производя общественный строй, находящийся во власти безличных договорных отношений. Полная схема Тенниса зависит от контраста между «реальной и органической жизнью» сообщества и «воображаемой и механической структурой» общества: «*Gemeinschaft* должен быть понят как живущий организм, *Gesellschaft* — как механическая совокупность и экспонат» [6, р. 33]. Здесь мы видим противоречие, возникающее из-за внутреннего конфликта между органическим и механическим: сообщество противостоит обществу и его вторжениям.

Согласно Теннису, конфликт между сообществом и обществом заканчивается общественным действием, и общественное действие необходимо. Сообщество есть продукт естественной воли (*Wesenswille*, *Wesen* в значении «сущность»), который включает в себя симпатию, привычку, память, причину, воображение, изучение. Общество, в свою очередь, следует из рациональной воли (*Kurwille*, иногда *Willkur*), то есть из выбора; ее формы включают в себя обдумывание, дискриминацию, концептуализацию и, более широко, то, что Теннис называет системами мыслей: намерение, сознание.

Два фундаментальных типа социальных отношений соответствуют этим двум типам воли. Сообщество — продукт объединенных

индивидуальных естественных желаний, основанных на связях родства или крови. К ним должны быть добавлены обязательства общего местоположения, соседства и дружбы. Все эти связи способствуют согласию, то есть общему пониманию. Теннис показывает деревню или маленький город, домашнюю экономику, распространенность традиции, чтобы иллюстрировать сообщество. Им он противопоставляет людей, относящихся к общественным группам, тех, кто не имеет никаких подлинных обязательств и чьими отношениями управляют деньги, кредит, обязательство, соглашение, вежливость. Жители общества живут в мире, находящемся во власти заинтересованного обмена (отсутствие единства товаров), что можно видеть при рассмотрении столицы и мирового рынка — мира, главные герои которого торговец и оплачиваемый рабочий.

Вне ее психологизма и романтизма актуальность модели Тенниса происходит от ее методологического натурализма, который устанавливает фундаментальную естественность сообщества как необходимого идеального конструкта. Значение этого конструкта становится ясным в более поздних работах Тенниса, где сообщество приобретает статус «нормального понятия» подобно знаменитому «идеальному типу» Вебера.

Макс Вебер (1864–1920) известен своим вкладом в методологию и теорию социологии — дисциплины, которую он определяет как «науку, касающуюся интерпретирующего понимания общественного действия и таким образом объяснения причин его курса и последствий» [7, р. 4]. То, что социология стремится понять, — значение действия, значение социального поведения и учреждений. Чтобы объяснять, она использует два метода: «тип» и «идеальный тип». Тип не представляет собой среднее значение, а передает скорее конституирующие или сущностные свойства общественных действий, которые подразумевают «значащие отношения между поведением индивида и факта того, что он является членом толпы» [7, р. 23]. Что касается идеального типа, то Вебер получает его путем выделения односторонних одной или нескольких точек зрения и заказа большого количества изолированных явлений с целью создания интегрированного ментального образа. Идеальный тип может быть определен как умственная конструкция и фактор ясности. Он не соответствует никакой живущей социальной группе, но полезен в формулировке гипотез, чтобы объяснить и интер-

претировать социальные факты: идеальный тип — эвристический инструмент, чтобы помочь социологу в «том, чтобы спугивать» многозначность значений.

Вебер расценивает социальные отношения как фундаментальную категорию, потому что индивиды определяют свое поведение взаимно. Следуя оппозиции, напоминающей дихотомию сообщества и общества Тенниса (хотя и в более общих терминах), Вебер различает процессы, касающиеся общинных социальных отношений (*Vergemeinschaftung*) и те, которые касаются ассоциативных социальных отношений (*Vergesellschaftung*). Общинные отношения основаны на факте, что люди взаимодействуют, потому что они чувствуют, они принадлежат друг другу. Ассоциативные отношения основаны на рационально мотивированном соглашении или регулировании интересов. Отношения общинного типа покрывают гетерогенную группу явлений, которая наиболее удобно иллюстрирована семейством. Самый чистый тип ассоциативных отношений, в свою очередь, есть рациональный обмен свободного рынка, чистая добровольная ассоциация, основанная на личном интересе, добровольная ассоциация, основанная на приверженности ряду общих ценностей. Но Вебер тут же подчеркивает, что наиболее социальные отношения управляются одновременно принципами *Vergemeinschaftung* и *Vergesellschaftung*. И даже наиболее рационально мотивированные отношения могут вовлечь эмоциональные ценности, которые превышают его утилитарное значение.

В различении *Vergemeinschaftung* и *Vergesellschaftung* Вебер подчеркивает, что общинное чувство есть прежде всего культурная действительность, переданная через социализацию, которая является процессом, преподающим людям роли, на которые они предназначаются, чтобы выполнить в обществе, и нормам, которые управляют обществом. Вебер предполагает, что *Vergemeinschaftung* комбинирует объективные и субъективные критерии.

2. Понятие сообщества и современная дискуссия либерализм/коммунитаризм

Всплеск интереса и новое, неожиданное, политическое содержание проблематики сообщества появляются после Парижских событий мая 1968 года, когда Францию захлестнула волна восстаний и бунтов, начатых студентами парижских университетов и продолженных как стихийная коммуникация рабочими провинций.

В последующие годы XX века мы можем наблюдать важную для нашего исследования дискуссию между двумя школами политической теории: либеральной и коммунитарианистической.

Дискуссия между либералами и коммунитарианистами, по большому счету, сама по себе достаточно спорна. Самые предпосылки ее могут быть подвергнуты сомнению в силу того, что фокусом дискуссии является политическая теория Джона Роулса, представленная как Теория Справедливости, опубликованная впервые в 1971 году. Его подход был скорее в обосновании значения справедливости, нежели гражданства как такового. «Либерализм Роулса есть левый либерализм, недалеко ушедший от маршалловской теории социальной справедливости. Коммунитарианизм же стал скорее реакцией, но не на классический либерализм, а на концепцию гражданства, основанную на гражданских и политических аспектах политической теории» [8, р. 163] Коммунитарианисты настаивали на более глубоком значении сообщества, можно даже предположить, что в то время пока либерализм модифицировался в соответствии с социальной демократией, коммунитарианизм модифицировал самый либерализм в другое направление, либеральный коммунитарианизм, который еще можно назвать «культурной демократией». Термин «коммунитарианизм» более всего ассоциируется с именами таких мыслителей, как Ч. Тэйлор, Н. Роуз и А. Этциони.

Ценности, к которым обращаются коммунитарианисты, чаще всего являются культурными, нежели материальными, так, гражданство для них заключается в участии в политическом сообществе, но само сообщество всегда состоит в сохранении идентичности, и именно поэтому гражданство всегда специфично какому-либо сообществу. Согласно Тэйлору, политическому философу и проповеднику теории гражданства как признания культурного различия, главной проблемой является отнюдь не универсализм, а интеграция Я и Другого. Ключевой чертой общественной жизни является ее диалоговый характер, потому что схватка между Я и Другим запечатлевается в разделенном языке, и в схватке этой центральное значение состоит в дискурсе распознавания, признания. «Там, где политика универсального достоинства боролась за формы не-дискриминации, которые были довольно “слепы” к тому, как граждане различаются, политика различия часто переопределяет не-дискриминацию как требование, в рамках которого мы делаем эти направления основой дифференцированного отноше-

ния, отношения различия» [9, р. 39]. При этом распознавание есть признание того, что самодекларируемое большинство способно определить понимание всеобщего блага. Таким образом, идея сообщества в либерально-коммунитаристическом дискурсе состоит в сообществе доминирующей культуры, официально признаваемой государством. Так как политическое сообщество, в котором существует гражданство, опирается на первичное и, главное, культурное сообщество, меньшинства и вливающие, приезжие группы должны адаптироваться в культурном сообществе для того, чтобы участвовать в политическом сообществе.

Другое понимание сообщества, характерное для раннего коммунитаризма, состояло в определении сообщества как отражения сплоченной и первичной группы. Вслед за Николасом Роузом, мы можем приблизиться к пониманию государственности через сообщество. «Новые технологии сообщества становятся диффузным набором практик, которые пронизывают правительство и гражданское общество, привязывая граждан к государству. “Огосударствление” сообщества поднимает целый ряд дискурсов сообщества, таких как регенерация сообщества, эксперты сообщества, локальные инициативы сообщества (охрана сообщества, безопасность сообщества и развитие сообщества)» [10, р. 189]. Язык сообщества и морали все шире входит в политический дискурс (этнические инвестиции, этническая зарубежная политика и т. д.). Но, как замечает Роуз, все это может быть поверхностным морализаторством или может предложить новые возможности для усиления этнополитики.

Двойное понимание сообщества представлено в работах Амитаи Этциони. Его защита сообщества стала реакцией на доминирование рационального выбора и неолиберализм 80-х годов. С одной стороны, он призывал вернуться к сообществу как к чему-то, что создано творить смысл ответственности, идентичности и участия для того, чтобы сделать гражданство значимым для общества, которое стало крайне деполитизированным и для которого государство стало нерелевантным. Сообщество для Этциони является голосом морали, и это не только вопрос прав, которые государство должно удовлетворять — в основе его подхода образование, семья и безопасность. С другой стороны, философ был против романтического возврата к золотому веку прошлого. «Америка не нуждается в простом возвращении к *gemeinschaft*, к традиционному сооб-

шеству... так как традиционные сообщества были чересчур ограничивающими и авторитарными. Такие традиционные сообщества обычно гомогенны» [11, р. 122]. Его версия сообщества претендует на сравнение с различием и социальной дифференциацией. Сообщество представляется в терминах персональной близости, схожести, влечет за собой голос, «голос морали», и социальная ответственность является производной ответственности персональной. Концепция ответственного сообщества Этциони коренится в «социальном благе» и «базовых ценностях», где семья и школа являются типичными институтами, которые могут производить ту разновидность гражданства, которая востребована ответственным сообществом. Так или иначе, модель сообщества Этциони полностью основана на идее традиционного сообщества, и хотя его определение сообщества как голоса морали коренится в социальных благах и персональной ответственности, оно полностью присваивает традиционную идею сообщества как сплоченного единства.

Таким образом, понятие сообщества изучалось в XIX и XX вв. в рамках классической социологической науки, политической философии, и ряд теорий подтверждают это. В социальной философии это понятие существует латентно, скрыто, и вплоть до постмодернистской деконструкции самых оснований сообщества не онтологизируется.

Библиографический список

1. Современный философский словарь. М.: Академический Проект, 2004.
2. Нанси Ж.-Л. Бытие единичное множественное / пер. с фр. В.В. Фурс; под ред. Т. В. Шитцовой. Минск: Логвинов, 2004.
3. Керимов Т.Х. Неразрешимости. М.: Академический проект, 2007.
4. Бодрийяр Ж. В тени молчаливого большинства, или Конец социального / пер. с фр. Н.В. Суслов. Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 2000.
5. Бодрийяр Ж. Соблазн / пер. с фр. А. Гараджи. М.: Ad Marginem, 2000.
6. Tannis F. Gemeinschaft und Gesellschaft. East Lansing, Michigan State University Press, 1957.
7. Weber M. Economy and Society. University of California Press, 1978.
8. Delanty G. Community. Taylor&Francis, 2003.

9. Taylor C. Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition. Princeton: Princeton University Press, 1994.
10. Rose N. Powers of Freedom. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
11. Etzioni A. The Spirit of Community. London: Fontana, 1995.

*В.Л. Лехциер**

СООБЩЕСТВО И НАРРАЦИЯ: НОВЫЙ ТРЕНД ФИЛОСОФИИ МЕДИЦИНЫ

Преамбула

Современная философия медицины — это довольно сложное в дисциплинарном отношении образование, тесно переплетающееся с проблематикой и результатами целого ряда смежных наук, прежде всего медицинской антропологии, социологии и культурологии медицины. Одной из ключевых тем актуальной трансдисциплинарной рефлексии того, что происходит с медициной и в поле медицины, является ее тренд в сторону последовательного нарративного истолкования медицинского опыта. Идея нарративной медицины, во многом еще парадоксальная, непонятная и провокативная, напрямую связана с темой сообщества, поскольку именно сообщество, прежде всего этическое сообщество, является телосом тех нарративных практик, которые релевантны сфере медицины. Логика введения в данную проблематику, представленная в статье, будет такая: 1) проведение общей типологии сообществ с целью выделения того типа сообщества, которое учреждается исследуемыми нарративными практиками; 2) описание основных идей «нарративного поворота» в философии и смежных науках; 3) описание причин и тенденций «нарративного поворота» в самой медицине; 4) апология фигуры «раненого рассказчика» и трактовка нарратива болезни как конститутива для этического сообщества.

* © Лехциер В.Л., 2011

1. Типология сообществ

Идея сообщества с завидной периодичностью актуализируется в философии XX века — и правыми, и левыми мыслителями: от идеологов консервативной революции до социальной критики, практикуемой леворадикальными авторами, борцами с капитализмом и рыночным индивидуализмом. Чаще всего в сообществе видят **политический** смысл (не столько в исходном аристотелевском смысле понятия политики, сколько в плане узкой политической прагматики, то есть в качестве субъекта политической борьбы). В сообществе также усматривают **онтологический** смысл — в самых разных онтологиях социального, как в общих онтологиях, так и региональных, например, от Чарльза Кули до Бенедикта Андерсона. В сообществе также выявляется и **этический** смысл, причем как в его универсальном измерении (концепции Эмманюэля Левинаса или Мориса Бланшо), так и в специфических измерениях, в частности в сообществах, которые имеют непосредственное отношение к медицине, о чем пойдет речь во второй части статьи.

Эта акцентуация на ценности сообщества причудливым образом переплетается в философии XX века с крайними формами разочарования в самой идее коллективности, совместности, в любом коммунитаристском ожидании, что, разумеется, связано как со становлением массового общества, так и с трагическим тоталитарным опытом XX века. Поэтому вряд ли будет большим преувеличением сказать, что именно вокруг идеи сообщества структурируется философская мысль, ее полюса, в прошлом веке.

В современной философии и социальной теории сообщества классифицируют совершенно по-разному: *сообщества глобальные и локальные* (топологический критерий), *традиционные и избираемые* (Бланшо), *сообщества целей и сообщества интересов, эпизодические и длительные* или *сообщества исторические* (сообщества памяти) и *сообщества момента* (темпоральный критерий), *макросообщества* (например, «воображаемые сообщества», по Андерсону) и бинарные микросообщества (учитель—ученик, врач—пациент, родитель—ребенок, анализатор—анализант, мужчина—женщина; бинарность здесь не принципиальна, например, значимой является триангуляция: врач—пациент—родственник пациента), наконец, *сообщества публичные* и, я бы сказал, как оппозиция им — «*интимные сообщества*». Последнюю оппозицию можно сформулировать иначе и в

известной степени сущностно: *сообщества трансцендентные и сообщества имманентные.*

Последние три оппозиции очень удачно коррелируют друг с другом, фактически организуясь в одну оппозицию: с одной стороны *макросообщества, они же публичные (или политические), они же трансцендентные*, с другой — *микросообщества, они же интимные (или этические), они же имманентные.* Понятия трансценденции и имманентности в данном случае требуют пояснения. Публичные макросообщества трансцендентны постольку, поскольку являются сообществами *актуализирующейся социальности.* Социальность участников, которые входят в это сообщество, достигает своей максимальной исполненности. По сути, мы здесь имеем дело с *сообществом признания.* Причем, как взаимного признания участниками сообщества друг друга, так и внешнего признания, на которое они притязают. Принципиально важно, что притязание на *внешнее признание* является горизонтом для внутреннего. Именно поэтому данное сообщество можно считать *трансцендентным.* Оно все обращено вовне, это «вовне» есть горизонт того, что происходит внутри. Такое сообщество есть очень эффективный способ или инструмент рыночной и политической конкуренции. Это, безусловно, *работающее, «производящее»* сообщество, и его символическое производство целиком подчинено логике трансценденции, то есть логике *внешней конкуренции и борьбы за признание.* (В частности, обычные академические сообщества именно постольку, поскольку они академические, по своей сути являются таковыми. Или необычные академические сообщества, образующие, так называемый «невидимый колледж» это английская академическая идея, которая реализовалась сегодня в виде разнообразных экспертных сообществ взаимного цитирования, обмена препринтами, материалами, рецензиями и т. п.)

Этическое микросообщество устроено имманентным образом. Здесь социальность, в особенности всякая институциональная логика и тем более корпоративная логика, проваливается. Хочу подчеркнуть, что понятие имманентности в связи с сообществом достаточно коряво, поскольку, как справедливо писал Бланшо, сообщество — это «невозможность собственной имманентности» [1, с. 4]. Тем не менее этическое микросообщество имманентно, поскольку не определяется внешними задачами и механизмами признания. Оно обращено не вовне, а внутрь себя. Смыслом этого

сообщества является *достижение и удержание коллективного аффекта, коллективно разделяемых эмоций («аффективное сообщество»)*. Причем это необязательно со-дружество, такое сообщество может оставаться сообществом незнакомцев. Сообщество смертных, о котором написал Бланшо, возникающее у постели умирающего, — частный случай такого сообщества. Оно также необязательно *неработающее* сообщество, оно вполне может совершать какую-то работу, например, если у постели больного окажется социальный работник или младший медперсонал. Другой пример — сеанс психоанализа: это работа, но вместе с тем смысл этой работы как раз в учреждении этического имманентного сообщества.

Более того, можно добавить к проведенной дифференциации типов сообществ еще один маркер: *нарратив*. Первый тип сообществ — *публичные трансцендентные макросообщества* — это сообщества «*большого нарратива*», в том смысле этого понятия, какой придал ему Лиотар [См.: 2]. Они возможны только на базе большого нарратива (например, нация как публичное трансцендентное макросообщество возможно только на базе соответствующего «большого нарратива», или, другой пример, академическое сообщество — тоже возможно только на базе «большого нарратива», каковым, несомненно, является университет, идея университета). Второй тип сообществ — *этические имманентные микросообщества* — это сообщества локальных партикулярных *нарратий*, которые в своих осуществлениях выступают в качестве *контрнарративов* по отношению к метанарратиям.

Одним из таких примеров этических имманентных нарративных микросообществ являются нарративные сообщества в сфере медицины или, точнее, в сфере медицины, истолкованной в свете так называемого «нарративного поворота». Нарративный поворот в медицине, в клиническом опыте вообще — это явление и теоретическое, и уже практическое, вызванное целым рядом факторов, связанных равно с тенденциями в развитии современной медицины и современной философии, прежде всего с *лингвистическим и перформативным* поворотами в философии.

2. Нарративный поворот в философской антропологии

Что касается философии, то кроме известных ветвей лингвизации философской проблематики в XX веке следует упомянуть нескольких авторов, чьи работы так или иначе связаны с нарратив-

ным поворотом в гуманитарных науках — это Рорти, Рикер и Макинтайр. Аласдер Макинтайр прямо формулирует новую антропологическую формулу: «человек в своих действиях, на практике и в своих вымыслах представляет животное, которое повествует истории» [3, с. 291–292]. Макинтайр распространяет драматургическую сущность обычного разговора, актеры которого являются его же авторами, на любое человеческое действие, тем самым делая это действие постижимым в нарративной форме. Как действия другого, так и собственные жизни мы постигаем в нарративной форме, то есть в форме *повествования* о чем-то, что имеет *начало, середину и конец*, мелкие сюжеты, побочные линии, развязки, сюжеты внутри сюжетов, кульминационные события и т. д. Ключевая антропологическая мысль Макинтайра заключается в том, что единство человеческой жизни и человеческого «я» зиждется именно в единстве нарратива, сцепляющего жизнь в нечто целое от рождения до смерти [Там же, с. 278]. При этом он подчеркивал, что всякий индивидуальный нарратив есть часть множества взаимосвязанных нарративов, часть истории сообщества, из которого я черпаю свою идентичность. Я неизбежно обнаруживаю, что мой индивидуальный нарратив *уже* начат теми, кто был до меня, и тем, что было до меня. Макинтайр, таким образом, не только не монологизирует нарративную конституцию самости, но, наоборот, отстаивает ее интерсубъективные основания, пытаюсь найти новые аргументы для утверждения опыта наследования, опыта традиции.

Ричард Рорти вводит понятие *переописания*. С точки зрения этого философа, выступающего против всякого рода эссенциализма, нет никакого долингвистического сознания, мы всегда уже в той или иной системе описания, поэтому нет нужды спорить о репрезентации, истине и т. п., а чтобы не поклоняться останкам старых метафор, следует, как это делают поэты, периодически заниматься переописанием вещей, создавая новые языковые игры, новые миры и способы самопонимания. С опорой на Блуменгберга, Ницше, Фрейда и Девидсона Рорти утверждает, что наша партикулярная «случайная» самость, наша индивидуальная тональность жизни есть продукт самосозидания посредством собственной идеосинкразичной метафорики: «...отследить причины своего индивидуального бытия, как оно есть — это рассказать о них историю на новом языке» [4, с. 52]. То есть самопознание есть конструктивный процесс изобретения нового языка и, следовательно, есть самосозидание.

Поль Рикер схожим образом говорит о «повествовательной идентичности» [См.: 5], акцентируя внимание на опосредованности внутреннего опыта непрерывным повествовательным дискурсом. Диалектику постоянства и изменчивости, свойственную человеческой жизни, Рикер выводит из аналогичной диалектики повествования, завязывания интриги, динамической идентичности персонажей, на которых держится интрига в рассказываемой истории, и механизмах сюжетизации («конфигурации», в терминах Рикера) — на всех тех моментах, которые он описал в своей теории повествования.

Разумеется, сходные антропологические импликации присутствуют и в других философских дисциплинах, затронутых нарративным поворотом, а также в смежных гуманитарных науках, прежде всего в психологии. Я имею в виду, во-первых, философа Франка Анкерсмита и совершенно недвусмысленные антропологические следствия из его философии истории. Анкерсмит, вслед за Уайтом развивая нарративистскую философию истории в контексте философии науки, признает одно немаловажное обстоятельство: необходимым логическим условием для написания любой истории является осознание нами того, что у нас есть история самих себя, или «самоидентичность». Историческое повествование, различение в прошлом тех или иных индивидуальностей возможно на основе формального антропоморфизма нашего знания о прошлом. Структурное сходство между идентичностью моей и исторической состоит в том, что моя идентичность также имеет нарративный характер. Уникальное и неуловимое единство моей личности, интуитивное ощущение непрерывности, которое мы связываем с потоком наших переживаний, состояний сознания и т. п. — вовсе не психологическая иллюзия или интерналистская загадка, а, по Анкерсмицу, нарративная субстанция, то есть «языковая сущность», делающая меня «одним и тем же индивидом в разные периоды моей жизни» [6, с. 261]. При этом моя самотождественность не является предметной или конкретно-содержательной, тем более что содержательно она все время меняется, она является исключительно формальной, автореференциальной, достигаемой путем приписывания мне переживаний, которые я *воспринимаю* как свои. Путем автореференциальности (референции к «я» как части нарративного универсума) конструируется моя нарративная идентичность — точно так же, как конструируется прошлое в историческом повествовании.

Во-вторых, нельзя не упомянуть американских психологов Джерома Брунера и Теодора Сарбина, которые, уже будучи давно известными учеными, фактически основали в 80-х годах новое, нарративное направление в психологии. В программной статье 87 года «Жизнь как нарратив» Брунер со ссылками на Рикера утверждает, что «мы не имеем иных способов описания “прожитого времени”, кроме формы нарратива» [7, р. 692]. Но в конструктивистской позиции он идет дальше Рикера. Формы и схемы автонарратива человек заимствует из культуры, всегда располагающей теориями «возможных жизней», моделями описания жизненных траекторий и ситуаций. Эти нарративные модели опосредуют память, перцептивный опыт, сегментируют и наделяют смыслом события жизни. «Мы становимся теми автобиографическими нарративами, в которых “рассказываем о” наших жизнях... — пишет Брунер, — мы становимся вариантами канонических форм культуры» [7, р. 694].

Теодор Сарбин называет нарратив *базовой метафорой психологии*, предлагающей универсальное объяснение человеческим действиям. Он периодически цитирует Макинтайра и его аргументацию за признание всеобщности нарративных практик и также полагает, что люди думают, воспринимают, видят сны, любят, ненавидят, фантазируют, мечтают, регулируют свое моральное поведение и т. п. *историями*, сюжетами, фабулами — воображаемыми темпоральными конструктами, упорядочивающими отдельные эпизоды, обыденные факты и фантастические творения, время и место. Он полагает, что язык психологии нарративен даже тогда, когда она оперирует, например, такими понятиями, как сил, вытеснение, диссоциация, поскольку за их употреблением скрывается определенная драматургия со своими сюжетами и «героями». Сарбин считает даже, что письменность, первые системы записи были не чем иным, как средством для рассказывания историй, поскольку с самого начала пытались выразить факт времени в человеческой жизни. Работу нарративного принципа Сарбин иллюстрирует на примере феномена самообмана, истолковывая самообман как «активную нарративную реконструкцию» [8, с. 25], отождествление себя с «я» как нарративным персонажем и поддержание или даже усиление его целостности.

3. Нарративный поворот в медицине

Теперь о тренде медицины в сторону самоистолкования в свете идеи нарративности. Речь идет о поиске существенных дополнений к объективистской, манипулятивной, деперсонализированной и технологической стороне современной биомедицины*, а в некоторых случаях даже об альтернативе этой медицине.

В научной литературе сегодня, прежде всего американской и европейской, говорится не только о необходимости нарративизации взаимоотношений врач—пациент, но и о нарративном будущем медицины в целом, нарративном видении здравоохранения (*Narrative Health Care*) [См.: 9, 10, 11]. Это довольно большая тема, она распадается как минимум на два исследовательских направления.

Первое — занимается нарративными компетенциями врачей и экспликацией нарративной сущности врачевания, так называемой, *медицинской казуистики*. Отмечается, что нарратив пронизывает медицинские практики в самых разных отношениях. Врачи говорят историями, независимо от того, случайное ли это обсуждение

* Понятие *биомедицины* сегодня употребляется довольно часто в социологии медицины и медицинской антропологии. Оно описывает тот тип медицины, который стал доминировать на Западе с конца XVIII века. Тогда болезнь была понята как «вещь», обнаруженная внутри организма, но отделенная от него, как и от субъективных ощущений индивида и его личности. «Современная биомедицинская модель основывается на представлении о существовании инвариантных биологических структур и процессов, функционирующих в норме и патологии. В объяснении причин и природы нарушений функций в модели отдается предпочтение данным, полученным в ходе исследования этих структур и процессов. В клинических проявлениях болезни существуют различные нозологические формы, которые обнаруживаются путем выявления характерных признаков и симптомов. Объяснение патологического процесса сосредоточено на биологических изменениях и сравнительно мало внимания уделяется социальным и психологическим факторам... модель является редукционистской в том смысле, что всякое болезненное состояние каузально редуцируется к некоторым специфическим биохимическим механизмам... Каждая болезнь имеет присущую ей этиологию — вызывается конкретным идентифицируемым фактором... и поэтому как будто бы организм человека и болезнь могут рассматриваться отдельно друг от друга, вследствие чего организм человека можно «ремонтировать» как машину» (Решетников А.В. Социология медицины (введение в научную дисциплину): руководство. М.: Медицина, 2002. С. 213–214).

пациентов или анализ истории болезни в официальных условиях, таких как конференции по заболеваемости и смертности или общий обход пациентов. Врачебная практика — это именно истории. Врачи принимают решения и аргументируют с помощью средств нарратива. И они борются друг с другом с помощью нарративов, рассказывая истории друг о друге и подвергая сомнению достоверность историй, которые другие врачи рассказывают или рассказывали о своих пациентах.

Кроме того, выявлена особая значимость нарратива в процессе получения медицинского образования. Клиническая педагогика традиционно фокусировалась на обходе пациентов, представлении индивидуальных случаев и пересмотре релевантной медицинской науки в контексте *клинических нарративов* и решения проблем. Целый ряд зарубежных теоретиков и практиков медицинского образования ведут речь о том, что *нарративная компетенция* студентов-медиков важна не столько с инструментальной стороны, но, прежде всего, со стороны понимания профессии, вхождения в мир профессиональной медицины, осознания плюсов и минусов тотализации клинических нарративов, которыми пропитана вся повседневная клиническая практика. В частности, самым распространенным видом клинического нарратива является *диагностическая история*, репрезентация болезни в медицинской карте, являющаяся отредактированной версией истории болезни в свете конечной цели — обоснования диагноза и назначения лечения. Исследователи справедливо усматривают в подобной нарративной компетенции врача как достижение медициной своей инструментальной эффективности, так и реальную угрозу «колонизации жизненного мира человека» (Ю. Хабермас), усиления медицинской власти, вытеснения коммуникативной рациональности инструментальной и рыночно-административной, риск дегуманизации мира человека.

Отсюда и критика традиционной медицинской нарративности. Она связана с тем обстоятельством, что традиционный клинический нарратив вступает в противоречие с реальным субъективным опытом пациента, выраженным в *пациентском нарративе*, к которому врачи обычно бывают глухи. Врачи конституируют «болезнь» как нарушенную физиологическую структуру и функцию, помещенную в абстрактное, медицинское время, или как деисторизованные объекты-в-себе. В то время как пациенты испытывают «недомогание» в контексте *жизненных нарративов*, реального тела и различных форм

социальных отношений и иерархических структур, медицина конституирует объекты терапевтического лечения как неисторичные, вневременные и несоциальные аспекты медиализованного тела. Поэтому теоретиками специальной нарративной составляющей медицинского образования всячески подчеркивается мысль, что у становящихся врачей должно формироваться определенное «критическое самосознание», способность рефлексировать собственные клинические нарративные практики, а также формироваться навык интерпретации и привлечения к процессу терапии пациентских нарративов, как письменных, так и устных [См.: 12].

Другое направление в рамках нарративного поворота в медицине как раз занимается нарративами, создаваемыми пациентами, их этическим и терапевтическим потенциалом. Несмотря на то что данные исследования проводятся на фоне уже существующих конкретных практик и врачей, и пациентов, то есть являются постфактумными, констативными, по своей сути они все-таки прескриптивны, то есть обращены вперед как некое предписание.

Одна из основных причин поисков подобных альтернатив, по сути исторических причин, состоит в осознании того обстоятельства, что в отношении существеннейшей стороны человеческого опыта общество, в котором мы сейчас живем, незаметным для нас образом превратилось в «общество ремиссии» (*Remission Society*) [13, р. 8]. Этот новаторский и парадигмальный термин американского социолога и антрополога Артура Франка означает, что если раньше в списке традиционных социально и экзистенциально значимых различий — богатый/бедный, мужчина/женщина, молодой/старый, свой/чужой и т. д. — было также различие *больной/здоровый*, то с определенного момента оно перестало быть релевантным. Еще Сьюзан Зонтаг писала, что человек имеет своеобразное двойное гражданство, паспорт от государства здоровых и государства больных и то и дело пересекает границы этих государств. Но сегодня теоретики и практики медицины справедливо утверждают, что на карте человеческого опыта этих государств больше не существует, по крайней мере, их границы по меньшей мере проблематичны. Они проблематичны, потому что более 70 процентов в структуре современной патологии занимают хронические болезни*, то есть

* «В целом в мире и особенно в развитых странах происходит наступление хронических заболеваний и отступление острых, главным образом инфекционных и паразитарных. Неэпидемические, хронически

такие болезни, которые не могут быть излечимы, и человек достигает лишь состояния ремиссии, то есть состояния, где границу между здоровьем как нормой и заболеванием как отклонением от нормы провести невозможно**. Сразу скажу, что представление о здоровье как норме и болезни как отклонении от нормы разумеется в социальном смысле этих понятий, поскольку с биологической точки зрения патология нормальна — вовсе не детище модерна, как думают иногда. Эта оппозиция пронизывает и древний мир, и даже мир христианский, в котором всегда нужно различать официальную церковную доктрину и повседневную жизнь людей.

Однако сегодня эта оппозиция в силу технического прогресса медицины и безусловного доминирования хронических заболеваний действительно поколеблена. Немецкий психиатр и философ Клаус Дернер полагает, что по вышеназванным обстоятельствам в медицине должна быть пересмотрена *парадигма лечебного случая* [14, с. 243]. До сих пор еще, как пишет Дернер, медицина живет *острым* случаем как *типичным*, вписывающимся в задачу *restitutio ad integrum* (случай легкого заболевания, типа зубной боли, или ситуация неотложки), что в конечном счете приводит к социально-экономическому обесцениванию хронического больного и его полнейшей деморализации в плане самопонимания. *Restitutio ad integrum* — идея полного возвращения организма к состоянию, которое было до заболевания, к состоянию «самозабвения», здоровья, безотчетной самоотдачи миру. Это великая идея медицины (вот она-то как раз является *модерной*), на реализацию которой были брошены все технические и фармацевтические средства. Во мно-

протекающие болезни вышли на первое место в структуре не только смертности, но и заболеваемости...», — пишет Ю.П. Лисицын (См.: Лисицын Ю.П. Теории медицины XX века. М.: Медицина, 1999. С. 50). Автор также замечает, что для полного определения особенностей патологии в XX веке к хронизации нужно добавить и «невротизацию».

** Лиза Дитрих, комментируя книгу Франка, пишет: «Раньше пациенты выздоравливали или умирали, сейчас пациенты часто и не выздоравливают полностью и не умирают от своих болезней, но, скорее, находясь в и вне состояния ремиссии. Тело пребывает, терзаемое болезнью или ее угрозой. Человек никогда не бывает полностью здоров или определенно болен, находясь где-то между этими состояниями» (См.: Diedrich L. Treatments: Language, Politics, and the Culture of Illness. Minnesota: University Of Minnesota Press, 2007. P. 3).

гом она была продиктована пониманием медицины как инструмента социального контроля и регулирования, что закреплено, в частности, в известной концепции Парсонса. *Но хроническая болезнь*, то есть болезнь, которая именно благодаря технологическим успехам современной биомедицины перешла в хроническую форму — это невозможность *restitutio ad integrum*, это абсолютная необратимость и в биологическом смысле, и в смысле образа жизни. Она срастается с временем человеческой жизни, чередуя этапы ремиссии и рецидивов. Не случайно в современной социологии медицины старое парсоновское понятие «роль больного», фиксирующее, как я уже говорил, современный опыт болезни, дифференцируется на понятия «роль острого больного», «роль хронического больного», «роль безнадежного больного» и т. п. [15, р. 25]. Медицина должна ориентироваться на *хронического больного как типичный врачебный случай* (возникает даже понятие «хронического врача», ориентированного не столько на пунктуальную этику решений, сколько на этику *заботы*, сопровождение больного, не имеющее временных границ). Сейчас хроническая болезнь, как отмечает Дернер, — это сфера интимного стыда медицины, ее бессилия и одновременно на фоне эксплицированного фиктивного идеала *restitutio ad integrum* это путь деморализации хронического больного, что нередко приводит с его стороны к «бунтам», суицидам, преждевременному прекращению лечения и т. д.

Чтобы было понятно, о чем или о ком я говорю, процитирую Франка: «к членам общества ремиссии относятся те, кто переболел практически любой формой рака, те, кто участвует в программе восстановления больных сердечными заболеваниями, диабетики, люди, чья чувствительность к аллергенам и факторам окружающей среды требует соблюдения диеты и других видов самоконтроля, люди с протезами и другими механическими регулирующими устройствами, хронические больные, инвалиды, люди, «излечивающиеся» от злоупотреблений и зависимостей, а также члены их семей, которые разделяют волнения и ежедневные триумфы их хорошего самочувствия» [13, р. 8]. Кстати говоря, отдельной исследовательской ветвью этих чутких констатаций является последовательная тематизация *хронической боли* как формы патологии, являющейся «скрытой эпидемией» нашей жизни, как повседневности различных социальных слоев и как привилегированной темы медицинской антропологии и культурологии [См., например: 16,

р. 57]. Наблюдения и выводы многочисленных авторов, пишущих об этом явлении, например Девида Морриса, на мой взгляд, напроць отменяют гламурно-фундаменталистский *как-бы-философский* дискурс об обществе обезболенных, анестезийной цивилизации и т. п. Релевантность последних концепций ограничена в лучшем случае опытом *острой боли* и *модерной победы над ней* и, таким образом, служит плохим помощником в диагностике постсовременности с характерной для нее *болью хронической*.

4. «Раненый рассказчик» и учреждение этического сообщества

Для хронических больных, у которых болезнь срастается с биографией, принудительно структурируя бытие-в-мире, как справедливо пишет известный американский медантрополог и психиатр Артур Клейнман, детали являются всем, хроники вынуждены постоянно отслеживать мельчайшие физические процессы и принимать решения по поводу происходящих изменений. Жизнь хроника — это *жизнь-в-интерпретации* своих состояний, осуществляющаяся по большей части посредством ревизии прошлого в свете недавних изменений, посредством *анамнезиса*, который современная медицина властно редуцировала до краткого терминологического анамнеза. Эти пациентские интерпретации носят преимущественно нарративный характер, имеют форму рассказов, повествующих о тех или иных происшествиях, случаях, событиях в собственной телесной и психической жизни, рассказов, ищущих и предлагающих причины событий и анализирующих их последствия. Нарратив — универсальный способ придания смысла опыту. Адресатами таких рассказов являются врачи, близкие, коллеги по несчастью, наконец, сами создатели этих нарративов, поскольку вопросы «что со мной происходит?», «что все это значит?», «что теперь будет?» и «как с этим жить?» больной человек с необходимостью ставит прежде всего перед самим собой. Собственно это и есть *illness*, то есть реальный субъективный *опыт болезни* — в отличие от *disease* как нозологической биомедицинской единицы, обозначающей болезнь как объективное явление природы.

Процитирую Клейнмана, снимая шляпу перед точностью его научной и человеческой интуиции: «Таким образом, пациенты упорядочивают свое переживание болезни (то, *что* оно означает для них самих и близких им людей) как *личный нарратив*. Нарратив о болезни — это история, рассказанная пациентом и пересказывае-

мая близкими ему людьми, для того чтобы связать отдаленные события с длительным периодом страдания. Линия сюжета, основные метафоры и риторические средства, из которых строится нарратив о болезни, взяты из культурных и индивидуальных моделей организации переживаний таким образом, чтобы они обладали значением, а также для эффективной передачи этих значений. Эти тексты-модели формируются и даже создают переживания на протяжении длительного течения хронического расстройства. Личный нарратив не просто отражает переживание болезни, а скорее вносит свой вклад в переживание симптомов и болевых ощущений» [17, р. 49]. То есть Клейнман подчеркивает конструктивную силу нарратива.

Я сейчас отвлекаюсь от большой проблемы соотношения нарратива и переживания, репрезентации и конструкции, соотношения денотативности и коннотативности в нарративе. Также я отвлекаюсь от проблемы демаркации культурного и индивидуального в нарративе болезни, в его сюжетных ходах и фигурах. Мне интересна перформативная сторона процесса, сам факт имманентной нарративной составляющей болезни как *illness*.

Важно, что принципиальная необходимость учета этого фактора, всех письменных и устных нарративов пациентов в процессе терапии, в процессе взаимодействия с врачом обосновывается сегодня как со стороны самих медиков, так и со стороны тех теоретиков, которые выступают от имени пациентов. Со стороны медицины это попытка восстановить забытое значение медицины как врачевания, а терапии как практики *заботы* (гр. *terapia* — «забота, служение, попечение, лечение»), попытка уйти от нормативной «этики сверху», этики внешних кодексов и принципов и нащупать имманентную этику врачевания, которая, по мысли того же Дернера, необходимым образом становится *нарративной этикой*, возвращающей персональность и врачу, и пациенту. «Разговаривающая медицина» культивирует «умение слушать бесконечно долго», так что «любая проблема времени утрачивает свое значение» [14, с. 74]. Врач-слушатель становится посредником в нравственных приключениях хронического больного, побуждая его рассказывать о своей жизни всякий раз по-новому, интегрируя болезнь в проект жизни, врач становится ответственным за нравственную карьеру пациента. А речь самого врача отказывается от первого и последнего слова.

Со стороны пациентов нарративный поворот обосновывается заново присвоенным себе правом быть субъектом наррации. Модерный опыт болезни был основан на медицинской колонизации тела, нарративной капитуляции пациента и господстве научного медицинского нарратива при описании болезни (жанр «истории болезни» и порождаемый им дискурс, на котором вынужден говорить и пациент). Здесь пациент был только объектом описания. Теперь, в эпоху постмодерного опыта болезни, он хочет быть субъектом наррации, самоописания и говорить о своем страдании на своем языке, извлекая из этого опыта собственные экзистенциально значимые смыслы. Вместе с возвращением себе нарративной субъектности пациент возвращает себе и ответственность за самого себя, за способы проживания-в-болезни, ответственность, которая ранее при вхождении в «роль больного» целиком возлагалась на медицину.

При этом я бы хотел подчеркнуть одну мысль Артура Франка: фигура «раненого рассказчика» (Wounded Storyteller) на самом деле связана не только с неким новым самопониманием больного, но с учреждением этического сообщества. «История рассказывается одним человеком *для другого* в той же степени, что и для себя. Нравственный гений сказительства заключается в том, что и рассказчик, и слушатель входят в пространство истории для другого» [13, р. 18]. Я бы добавил, что слушатель слушает не только для рассказчика, но и для себя. Вот эта структура опыта, конститутивная для этического нарративного сообщества — структура «и для себя, и для другого» — может быть схвачена, на мой взгляд, понятием *разделения чувства* в двух противоположенных смыслах этого понятия: *разъединения* и *объединения*. Разделение чувства — этот тот необходимый факт (здесь уместно вспомнить понятие Василия Кандинского «внутренняя необходимость»), который превращает коммуникацию в этическое сообщество. Мы должны помнить, что максимальная ритуализация общения, институциональное его формирование (в больнице, во время семинара и т. п.), экстаз коммуникации, о котором писал Бодрийяр, возгонка пустого, «ненапрягающего» разговора, не затрагивающего экзистенцию — характерная черта нашего времени. По отношению к пустым, целиком произвольным или формализованным разговорам этический нарратив всегда выступает как *контрнарратив*, как напряжение, требующее

экзистенциальных инвестиций, психофизических затрат и личной ответственности. Вообще говоря, это чудо, на которое можно только надеяться. Однако его можно и приближать, если в процессе общения руководствоваться логикой деинституционализации (идея Дернера), в частности, если мы имеем в виду сферу медицины, то это преодоление, как бы взлом изнутри поликлинических и госпитальных форматов коммуникации.

Как известно, понятие разделения чувства использует в своей политической эстетике Жак Рансьер. Но в независимости от того, какие смыслы вкладывает французский философ в этот концепт, мы можем ввести его как продуктивный концепт для продумывания сущности нарративных этических микросообществ, поскольку распределение нарративных ролей в них служит возникновению и удержанию сообщества как со-чувствия, этического *common sense*.

Почему мы вообще хотим, чтобы нас слышали? Почему пациент хочет, чтобы его выслушал врач, почему автор литературного произведения хочет быть прочитанным, почему учитель хочет быть услышанным своими учениками, почему нам так важно поделиться с другими и радостью, и горем? Это решающий вопрос. Социолог на него обязательно ответит, что это желание продиктовано жадной признания со стороны другого, то есть жадной социальной полноценности. Психолог обязательно укажет на работающие в этом процессе механизмы психофизического облегчения. Однако вопрос все-таки остается. Дело не в социальной как таковой, институциональные обобществляющие силы которой здесь как раз не работают, и не в снятии части психологического груза, который мы несем на своих плечах, с тем, чтобы переложить его на плечи другого. Разделение чувства, достигаемое в этическом микросообществе, порождает уникальную ситуацию совместности, *онтологическую* по своему статусу и последствиям, неизбежно сказывающуюся на способах экзистирования тех, кто в ней оказывается.

Библиографический список

1. Бланшо М. Неописуемое сообщество. М.: МФФ, 1998.
2. Лиотар Ж.-Фр. Состояние постмодерна. М.: Институт экспериментальной социологии. СПб: Алетейя, 1998.
3. Макинтайр А. После добродетели. М.: Академический проект, Екатеринбург: Деловая книга, 2000.

4. Рорти Р. Случайность, ирония и солидарность. М.: Русское феноменологическое общество, 1996.
5. Рикер П. Повествовательная идентичность. URL: http://sprach-insel.com/index.php?option=com_content&task=view&id=130&Itemid=61 (Дата обращения: 01.12.2010).
6. Анкерсмит Ф. Нарративная логика. Семантический анализ языка историков. М.: Идея-Пресс, 2003.
7. Bruner J.S. Life as narrative // Social Research. Vol. 71. № 3 (spring, 1987). 2004.
8. Сарбин Т.Р. Нарратив как базовая метафора психологии // Постнеклассическая психология. 2004. № 1.
9. Charon R. Narrative Medicine: Honoring the Stories of Illness / Rita Charon. New York: Oxford University Press, 2006.
10. Narrative and the Cultural Construction of Illness and Healing / ed. by Cheru Mattingly, Linda C. Garo. Berkeley and Los Angeles; London: University of California Press, 2000.
11. Brody H. Stories of sickness. New York: Oxford University Press, 2003.
12. Good B.J, DelVecchio Good M-J «Fiction» and «historicity» in Doctor's Stories: Social and Narrative Dimension of Learning Medicine // Narrative and the Cultural Construction of Illness and Healing. Berkeley and Los Angeles; London: University of California Press, 2000.
13. Frank A. Wounded Storyteller: body, illness, and ethics. Chicago: University of Chicago Press, 1997.
14. Дернер К. Хороший врач. Учебник основной позиции врача. М.: Алетейя, 2006.
15. Denton J.A. Medical Sociology. Boston [et al.]: Houghton Mifflin, 1978.
16. Morris D.B. The Culture of Pain. Berkeley and Los Angeles; London: University of California Press, 1993.
17. Kleinman A. The Illness Narratives. Suffering, Healing, and the Human Condition. N.Y.: Basic Books, 1988.

ФЕНОМЕН ВЗГЛЯДА В СОБЫТИИ СО-БЫТИЯ

Среди думающей публики настоящее время трактуется как «тектонический сдвиг», в котором наши прежние представления претерпевают кардинальные изменения. Знамением этих изменений в академическом общественном знании, в частности в философском сообществе, стало возвращение в центр дискуссий, похороненной было Жаном Бодрийяром темы общества. Однако это возвращение происходит на витке нового понимания самого общества.

Этот новый взгляд на социальное отталкивается от понимания его как некоей застывшей связи между социальными субъектами, воспринимаемой в качестве тюремной клетки, в которую помещена свободная человеческая природа. Можно высказать предположение, что такая трактовка социальных связей своим основанием имеет то обстоятельство, что внимание исследователей было в основном обращено на аналитику институциональных связей, институций, тех феноменов, которые, несомненно, играют важную роль в жизни человека и человеческих сообществ. Значительно меньше уделялось внимания генезису самих институциональных связей, условий и оснований их возникновения.

В философии и социологии прошлого столетия начиная с Гуссерля, Вебера, Хайдеггера, Шюца, Бахтина формируется позиция, которая человеческие связи интерпретирует не статически, а динамически, переводит их рассмотрение в плоскость событийности. В русле этого движения несомненным событием последнего времени стала работа Татьяны Шитцовой *Memento nasci: сообщество и генеративный опыт (Штудии по экзистенциальной антропологии)*, вышедшая в 2006 году в издательстве Европейского гуманитарного университета. В центре внимания исследователя оказались вопросы генерации социального. Источником социального автор считает «сингулярное интерактивное событие» [См.: 1, с. 222], которое из равнозначного различия индивидуального бытия меня и Другого производит ткань социальной жизни, саму социальную связь.

* © Голенков С.И., 2011

В настоящем тексте я сосредоточусь на некой «механике» генерации социальной связи. Вопрос, меня интересующий, можно сформулировать следующим образом: на каких основаниях, при каких условиях производится социальная связь? Какова природа этой связи? Прежде чем я перейду к ответу на этот вопрос, необходимо сделать одно терминологическое уточнение по поводу понимания самой социальной связи. В традиции ее обозначают по-разному: просто как «социальная связь», то как «интеракция», «взаимодействие» или «отношение». Эти термины широко используются в обществознании, особенно термины «интеракция» и «взаимодействие» (как вариант «социальное взаимодействие») в социологии и социальной психологии. Однако мне представляется, что адекватное терминологическое обозначение социальной связи принадлежит термину «отношение». Термин «взаимодействие» и его английский эквивалент «интеракция», заимствованные общественными науками из области естествознания, несут на себе печать естественности, природности, физичности*.

Заслуга введения термина «отношение» в качестве понятия для анализа явлений и процессов общественной жизни принадлежит Марксу. Этим термином он обозначал связи между людьми, и в «Немецкой идеологии» специально оговаривался, что в животном мире нет отношений, есть лишь связи. В традиции, идущей от Маркса отношение определяется как «связь субъектов по поводу объектов» [2, с. 94]. С точки зрения этой традиции именно предмет, связывает субъектов, конституирует их связь как отношение, т. е. как человеческую связь, поскольку сам предмет есть не что иное, как «наличное бытие человека для другого человека, его человеческое отношение к другому человеку, общественное отношение человека к человеку» [3, с. 53]. В такой трактовке предмет выступает предметной формой «бытия-для-другого». А поскольку Маркс считал человека существом производящим, то и сущность его в своих *Тезисах о Фейербахе* определял как «совокупность отношений» [4, с. 2].

* Не случайно Вебер, используя термин «социальное действие», вынужден уточнять способ его употребления в примере столкновения велосипедистов. См.: Вебер М. Основные социологические понятия // Вебер М. Избранные произведения / пер. с нем.; сост., общ. ред. и послесл. Ю.Н. Давыдов. М.: Прогресс, 1990. С. 626.

Указывая источник общественных отношений, Маркс в «Немецкой идеологии» подчеркивал, что условием их являются личные отношения индивидов. Критикуя Штирнера за абстракцию единичного человека как исходного условия его общественного бытия, Маркс писал: «Индивиды всегда и при всех обстоятельствах “исходили из себя”, но так как они не были *единственны* в том смысле, чтобы не нуждаться ни в какой связи друг с другом — ибо их потребности, т. е. их природа и способ их удовлетворения, связывали их друг с другом (отношения между полами, обмен, разделение труда), — то им *необходимо было* вступать во взаимоотношения друг с другом. Но так как они вступали в общение не как чистые Я, а как индивиды, находящиеся на определенной ступени развития своих производительных сил и потребностей, и так как это общение, в свою очередь, определяло производство и потребности, то именно личное, индивидуальное отношение в качестве индивидов создало — и повседневно создает — существующие отношения» [5, с. 411]. В целом понимание Марксом существа отношений в качестве социальной связи можно представить в виде следующих тезисов: общественные отношения есть предметная форма бытия-для-другого; они есть условие человеческого существования; укоренены в самой природе человека, образуя его сущность; определяют конкретику человеческого существования; производятся личным, фактическим общением человека с человеком^{**}. Маркс отчетливо понимал, что существование человека возможно только как бытие-вместе-с-другим, что бытие человека всегда есть бытие-с-другим. Не берусь утверждать, что это бытие-с-другим ему представлялось не как ставшее, а как становящееся, как событие, но, что несомненно, так это то, что сама мысль о событийности ткани социальной жизни, о событийном источнике отношений выражена им вполне отчетливо. Именно эта идея получила свое развитие в социальном знании последующего столетия.

^{**} Через полвека после «Немецкой идеологии» в совсем иной традиции Зиммель в качестве априорной формы обобществления (т. е. становления социальной связи) указывал «смещенный образ другого», который возникает из личностного соприкосновения с другим. См.: Зиммель Г. Как возможно общество? / пер. с нем. и примеч. А.Ф. Филиппова // Зиммель Г. Избранное. Т. 2. Созерцание жизни. М.: Юрист, 1996. С. 514–516.

Однако вернемся в день сегодняшний. Генеральная идея современного анализа социальной жизни заключается в событийной ее трактовке. В своей работе почти десятилетней давности «Хайдеггер и проблема социального», отталкиваясь от мысли Нанси о событийной природе человеческой совместности, я пытался обосновать тезис о том, что основоструктурой Dasein (человеческого бытия) выступает Mitsein (со-бытие) и что само Mitsein (со-бытие) своим источником имеет Ereignis (событие). И в этой связи предлагал рассматривать отношение не как ставшую связь, а как экзистенциальное избывание человеческой самости, т. е. рассматривать отношение как от-несение-себя-другому. Это несение-себя-другому в бытии своим основанием имеет «выстаивание человека в просвете бытия», как ответ на его зов. Этот ответ на зов бытия и конституирует мое бытие как бытие-для-другого (у Хайдеггера как «бытие-ради-другого»), которое выступает условием моей самости, моего конкретного, индивидуального, фактического существования. «Наличие радикально другого выступает необходимым условием бытия собственным, поскольку становление уникальности и индивидуальности своего бытия возможно только за счет при-своения друговости, инаковости, чуждовости... Совместность изначально предполагает существование Другого. Сама совместность есть не что иное как взаимопроникновение собственного и чужого...» [6, с. 128]. К сожалению, эти мысли остались в виде тезисов и не получили дальнейшего развития.

Подробный анализ событийности бытия-с-другим был проведен в упоминавшейся выше книге Татьяны Шитцовой. Суммируя результаты проделанного ею анализа по теме социальной связи, можно их представить в виде следующих положений. Во-первых, опираясь в своем анализе человеческого бытия на идеи философии поступка М.М. Бахтина, Шитцова показала, что бытие самости возможно только в событийной совместности с Другим. Во-вторых, что сама эта событийная совместность, терминируемая в работе как «сингулярное интерактивное событие», своим источником имеет нудительность ответа Другому. В-третьих, мой ответ Другому есть рождение меня как существа метафизического, и это рождение происходит в результате столкновения моей фактической данности с зовом Другого. Наконец, «сингулярное интересубъективное событие» имеет сложную структуру, в которой автор выделяет пять аспектов [См.: 1, с. 228–23]. В целом логику формирова-

ния «сингулярного интересубъективного события» можно представить в виде события, происходящего на двух уровнях: онтологическом, бытийном, сущностном и онтическом, фактическом. На онтологическом уровне событие интересубъективности конституируется зовом Другого и моим ответом на этот зов. Этот уровень определяет мое бытие как бытие конкретной индивидуальной самости. На уровне онтическом ответу соответствует поступок, который, говоря словами Бахтина, утверждает факт моей «единственной незаменимой причастности бытию». В этой схеме на уровне онтическом явно не хватает элемента, коррелятивного зову Другого онтологического уровня, элемента, который бы феноменально этот зов представлял в ситуации совместности. Чем по отношению ко мне в интересубъективном событии репрезентирован бытийный зов Другого? Что может вынудить меня отвечать на него поступком?

Риску предположить, что феноменом, инициирующим мой «ответственный поступок» (Бахтин), в реальном, фактическом взаимодействии с Другим выступает «взгляд», «взгляд Другого». Именно феномен взгляда позволяет, точнее, принуждает меня определиться в самом своем существе, заставляет ответить поступком на вопрос Другого: «кто ты?»

Роль взгляда в производстве моей индивидуальности, субъективности хорошо показана в «Бытии и ничто» Сартром. Он подверг анализу сложную архитектуру взгляда как онтико-онтологического феномена. Амбивалентная природа взгляда, который, с одной стороны, Сартр представляет как восприятие, а с другой — как отношение [7, с. 96–97], позволяет взгляду конституировать особого вида взаимодействие между мной и другим, определяемое Сартром как «ситуация» [См.: 8, с. 282]. Ситуация одновременно отражает и мою фактичность в мире, и мою свободу. Мое бытие фактично, поскольку я нахожусь в ситуации с Другим, который выступает причиной, причиной определенной и конкретной. Но так как я являюсь также причиной ситуации с Другим, то мое бытие свободно. Ситуация, таким образом, имеет двойное «измерение»: она одновременно и онтична и онтологична [См.: Там же, с. 282–283]. Именно двойственность ситуации является выражением амбивалентности взгляда.

Взгляд Другого открывает мне одновременно мое фактическое бытие и мою свободу. Иными словами, он фиксирует меня в моей конкретной данности здесь-и-сейчас и одновременно позволяет мне

самому избрать свое фактическое существование. Взгляд и определяет меня, и испытывает. Если интерпретировать взгляд в логике респонзивности Вальденфельса, то взгляд Другого несет в себе и вопрос, и претензию. Вопрос требует содержательного ответа, который определяет содержание моего фактического бытия. Претензия, в свою очередь, понуждает меня к действию, к поступку, в котором и должно реализоваться это конкретное содержание моего наличного бытия. Испытание в этом случае предстает как движение к самому себе через поступок. Не является ли в таком случае взгляд Другого *внешней* причиной моего определения в качестве фактического бытия и моего поведения? Не превращает ли взгляд мое существование в марионеточное? Не лишает ли он меня внутренней инициативы?

Значимость взгляда Другого определяется тем, что он задает пространственно-временное измерение моего бытия. Это аспект хорошо показан Делезом в его анализе феномена другого. Воздействие другого, согласно Делезу, заключается в организации «некоего маргинального мира», его взгляд обеспечивает в мире «кромки и переносы», «регулирует преобразования формы и фона, изменения глубины». Другой, открывая мне возможные миры, превращает мой мир в мир прошлый и тем самым водит время в мое существование. «Другой появляется как тот, кто организует стихии в Землю, землю в тела, тела в объекты и кто упорядочивает и соизмеряет одновременно объект, восприятие и желание» [9, с. 300].

Взгляд другого не только локализует мое существование в пространстве и времени, но и создает возможность определения моего собственного существования через стыд, тревогу и т. д., в силу того, что мое бытие есть «рассматриваемое-бытие» [См.: 8, с. 303]. Это «рассматриваемое-бытие» есть нечто иное, как «конкретное здесь-и-теперь-бытие». Но определения, задаваемые взглядом Другого, не превращают мое бытие в бытие объекта, в вещь. Взгляд Другого отнюдь не взгляд горгоны Медузы. Он не статичен, он эк-статичен. Сартр, анализируя природу взгляда (как моего, так и Другого), все время подчеркивает его смысложизненную, экзистенциальную природу. Завершая свой анализ восприятия в ситуации с Другим, он приходит к знаменательному выводу, что «появление взгляда постигается мной как возникновение эк-статического отношения бытия» [Там же, с. 291]. Именно эк-статичность взгляда, его человекообразность выявляет и испытывает мою свободу.

Совсем не случайно Сартр определяет взгляд как «испытание моего человеческого существования» [8, с. 303]. Взгляд, создавая некое неоощуемое, еле уловимое, но вездесущее пространство, предоставляет нам различные возможности реализовать себя. Он, говорит Сартр, «сотрудничает с нами» [См.: Там же, с. 304] в создании моего эмпирического Я.

И еще на одну особенность взгляда хочу обратить внимание. Если Сартр в своем анализе связывал феномен взгляда с присутствием другого человека в непосредственной близости от нас, то уже Мерло-Понти в своем феноменологическом анализе видения установил, что это антропоцентрическое ограничение в высшей степени проблематично. «Смотрящий» не обязательно должен быть человеком. Можно предположить, что любое сущее, которое мы видим, тоже смотрит на нас. Эту идею затем развил Лакан в своей теории взгляда. Лакан взгляд рассматривает как игру света и тени. Он считает возможным существование взгляда даже в отсутствие антропологически понимаемого субъекта. Взгляд — это поток света. Еще до появления человеческой фигуры в качестве возможного «сознательного» наблюдателя я уже предоставлен взгляду Другого, то есть свету, в котором Другой может меня увидеть. А поскольку мы не можем постоянно избегать света, мы не можем полностью избежать и взгляда Другого, так что мы не нуждаемся в присутствии другого человека поблизости от нас, чтобы почувствовать, что за нами наблюдают.

Поясняя позицию Лакана в понимании взгляда, Б. Гойс пишет, что лакановская трактовка природы взгляда возникла из одного юношеского переживания: «Он и один его знакомый находились в море, на лодке, и оба увидели плавающую на поверхности воды банку из-под сардин, ярко блестящую на солнце, — и тут знакомый Лакана вдруг сказал, что, хотя он видит эту банку, банка его видеть не может. Это случайное замечание, продолжает Лакан, навело его на мысль, что банка могла смотреть на его знакомого, ведь только при таком условии имело смысл утверждение, что она его не может увидеть» [10, с. 72]. Эту позицию можно принять с одной существенной оговоркой. От того, что мы не нуждаемся в присутствии Другого, чтобы быть рассматриваемым, вовсе не следует, что человек может быть полностью выведен за границы взгляда, полностью исключен из его структуры, т. е. что взгляд может быть неантропологическим феноменом. В диспозиции взгляда обязатель-

но должен присутствовать человек, либо как разглядывающий, либо как разглядываемый, либо и тот и другой одновременно. Невозможно в качестве взгляда рассматривать ситуацию двух консервных банок в потоке света, потому что это не экзистенциальная ситуация. Как бы сказал Сартр: здесь не возникает «эк-статическое отношения бытия».

В вопросе о проблематичности антропоцентризма в понимании взгляда более взвешенной представляется позиция Делеза. С его точки зрения, взгляд является эффектом поля восприятия, структурой которого выступает Другой, который не является ни объектом в поле моего восприятия, ни субъектом, меня воспринимающим. Этот Другой, структурирующий поле восприятия, не есть просто другой. «Не другой, но совсем другой, нежели другой», — пишет Делез [9, с. 298]. Этот странный «совсем другой, нежели другой» есть не что иное, как априорный Другой, как априорная и абсолютная структура, обуславливающая целое поля восприятия и функционирование этого целого [См.: Там же, с. 289]. Именно априори этого Другого дает возможность относительным другим реализовать свою структуру в каждом конкретном поле восприятия. Отвечая на вопрос: какова структура этого априорного Другого? Делез пишет: «Это структура возможного. ...Другой как структура, это выражение возможного мира» [Там же, с. 288]. Априорный Другой является необходимым условием, при котором поток света становится взглядом. Вне этой структуры не происходит никакой игры света и тени, о которой говорит Лакан. Вне этой структуры свет становится невыносим, а тень превращается в темноту бездны. И в том, и в другом случае восприятие становится просто невозможным.

Подводя итог рассуждениям о роли взгляда в конституировании бытия-с-другим, можно констатировать следующее. Взгляд (взгляд Другого), рассмотренный в качестве феномена человеческого (т. е. экзистенциального) бытия, порождает поле моего осмысленного бытия, действия, поступка, в котором конституируется связь с Другим как человеческое взаимодействие, как отношение. Взгляд является тем событием, которое «запускает» механизм моего *фактического* взаимодействия с Другим, т. е. моего взаимодействия на уровне онтического бытия.

Библиографический список

1. Шитцова Т.В. *Memento nasci*: сообщество и генеративный опыт (Штудии по экзистенциальной антропологии). Вильнюс: ЕГУ; М.: Вариант, 2006.
2. Марксистско-ленинская теория исторического процесса: Исторический процесс: действительность, материальная основа, первичное и вторичное. М.: Наука, 1981.
3. Маркс К., Энгельс Ф. Святое семейство, или Критика критической критики. Против Бруно Бауэра и компании // Маркс К., Энгельс Ф. Избр. соч.: в 9 т. Т. 1. М.: Политиздат, 1984.
4. Маркс К. Тезисы о Фейербахе // Маркс К., Энгельс Ф. Избр. соч.: в 9 т. Т. 2. М.: Политиздат, 1985.
5. Маркс К., Энгельс Ф. Немецкая идеология: Критика новейшей немецкой философии в лице ее представителей Фейербаха, Б. Бауэра и Штирнера и немецкого социализма в лице его различных пророков // Маркс К., Энгельс Ф. Избр. соч.: в 9 т. Т. 2. М.: Политиздат, 1985.
6. Голенков С.И. Хайдеггер и проблема социального. Самара: Самарский университет, 2002.
7. Голенков С.И. Феноменология Другого Сартра // Вестник Самарской гуманитарной академии. Выпуск: Философия. Филология. 2006. № 1 (4).
8. Сартр Ж.П. Бытие и ничто: Опыт феноменологической онтологии / пер. с фр., предисл., примеч. В.И. Колядко. М.: Республика, 2000.
9. Делез Ж. Мишель Турнье и мир без Другого / пер. с фр. В. Лапицкого // Турнье М. Пятница, или Тихоокеанский лимб: роман / пер. с фр. И. Волевич. СПб.: Амфора, 1999.
10. Гройс Б. Взгляд другого // Гройс Б. Под подозрением. Феноменология медиа / пер. с нем. А. Фоменко. М.: Художественный журнал, 2006.

ФИЛОСОФИЯ СКВОЗЬ ПРИЗМУ СООБЩЕСТВА

Сообщество возникает не ради сообщества, оно, как кажется, во многом определяется своим составом и волей своих членов. Состав может быть различным и объединять людей, воля которых может быть общей или вовсе не совпадать, так что различают описуемые и неопишуемые сообщества. И в тех, и в других сообществах воля может отвечать внешним условиям и быть от них независимой, как и сами условия будут разного порядка и направляться к осуществлению различных целей. Любое образование, состоит ли оно из подлинных выразителей своего смысла или нет, тем не менее, предполагает различение и оформление того смысла, который в него вкладывается. Герменевтическая постановка вопроса здесь сопрягается с дескриптивным исследованием того, что является собственно *формой* сообщества, а также *систематическим* рассмотрением вопроса. И не исключает, по-видимому, обращения к тому так до сих пор и неопределенному *основанию*, в котором сообщество полагает «истину» своих занятий, мотивацию для действия и не сводимую ни к какой объективности и прагматике собственную значимость.

Понятие форма позволяет задать тему сообщества в пространстве языка философии, в котором оно разработано в сочетании с широким набором антитез: форма—материя, форма—содержание, внутренняя и внешняя форма, неизменная и преходящая, определяющая и определяемая и т. д. Само дескриптивное описание подразумевает работу не только с нашими представлениями о сообществе, но и открытие его *внутреннего горизонта*, определяемого как множественность его интенциональных состояний. Формирование такого горизонта находим уже в античной философии, в которой мышление философствующего грека открывает себя преходящему миру, от которого отталкивается, равно как и будущему своей нечеловеческой реализации, обретая себя в новом этическом задании неизменной (и единой) Истины. Впрочем, поиск Истины, кото-

* © Богатырева Е.Д., 2011

рый нарушает запрет на познание воли Богов, характерный для древнего мира, становится еще и *путем в философию*, также оспаривающим традиционные религиозные пути. При этом если истина как-то и определяет пространство достоверного знания, отличного от мнения, то сама ему не принадлежит, что не упускают из вида философы, апеллируя при этом зачастую к мифу и прочим несуразностям. Тожество бытия и мышления, различение бытия и смысла, смысла и языка — все это вехи истории западной философии, сопровождаемые предпочтением одного мифа в пользу другого*.

Философия в отличие от науки не является системой утверждений, полагал Морис Шлик. Попытка обозначить ее присутствие в мире оборачивается невнятицей. По-разному моделируемая в логике своей истории и теории, она отвечает, тем не менее, странному требованию *быть именно философией*. Что стоит за этим требованием, где оно произносится? Раскапывая архивы, реконструируя прошлое, философы не могут не задаваться вопросами о том, есть ли у философии некий общий фундамент, что означает ее преемственность и не образует ли история философии ее традицию. Эти вопросы связаны с продумыванием не только ее культурных оснований, но и герменевтики ее нового замысла, процедура которого по-прежнему коренится в акте мысли философа. Решение ее *быть философией* свершается *здесь и сейчас*, но никак *не прежде и не после*. Однако само задание выдает философию в качестве чего-то, чему уже найдено общее значение: она уже есть какое-то «общее дело», предмет чьей-то «общей заботы». Этим *общим* значением обладает ее «сообщество», которое следует различать с институцией власти, в каких бы демократических формах та ни утверждала себя. Философское сообщество — не общественная организация, не группа в социальной сети, оно образуется через ответный голос вопрошающего, который узнается как мысль Сократа (не путать с цитатой из Сократа) или любого другого философа. Значит ли это, что философская и никакая другая общественность не образует философского сообщества?

* Религиозный миф сменяется научной верой, но существа вопроса о философии не меняет.

Тема философского сообщества не случайно оказывается в эпицентре философской мысли, в каком-то смысле она и есть попытка ответа на вопрос, что есть философия сегодня, что означает ее присутствие в современном мире. Актуализация философии для праксиса, впрочем, не есть ее новая тема, скорее, речь может идти о продумывании последствий того поворота мысли, который вводил исторический и практический критерий в существо философского вопрошания, подобно тому, как еще ранее Декарт предлагал проект мысли, обозначаемой в структуре методологического поиска, в фигуре одинокого путника, обнаружившего себя во вселенной разнородных и несообщенных ему смыслов. Таких фигур мысли может быть много, как и поводов к решению самых разных задач, важно то, что ни одна из них не может быть сведена к пресловутой «позиции философа» и обозначать таковую как общую для философии (так на чем стоит философия и не может иначе?). Трудно сказать, была ли, к примеру, у Декарта или грека Платона своя позиция. Позиция предполагает, что рассматривается все же какая-то одна сторона вещей, а Декарт и Платон искали мыслетформу всеобщего, которая бы определялась в самом существе философского умозрения. Попытка таковую объективировать сделала мысль Декарта и Платона историей философии, но вместе с тем и закрыла их мысль для непосредственного понимания. История информирует. Не эту ли *деформацию* ощущал уже первый историк философии, когда заметил: «Платон мне друг, но истина дороже»? «То, что осуществляется в самой философии, что решает, это не тезис, не позиция, не установка, не точка зрения; это ткачество, а не дедуктивный и не индуктивный одноколейный путь мысли», — заметит философ XX века [1, с. 40]. Не подтверждает ли это пример из новой истории: как только Декартово *cogito* обрело статус позиции, точки зрения, оно превратилось в фантом исторического «-изма», *иномыслие* рационализма.

Парадокс философского сообщества не исключает факта общения его членов, однако *передача* содержания мысли невозможна как ее механическое усвоение, которое достигалось бы через чтение текста или слушание речи философа. *Сообщничество* в данном случае предполагает выполнение акта понимания в отношении производимой здесь и сейчас — внутри собственно-го круговорота дел и событий — мысли, не исключая обращения

мысли во внешнее пространство, которое она актуализирует еще и в качестве своего результата, а не только объекта. Эти процессы неразрывны и полагают друг друга. Сам вопрос о форме философского сообщества подразумевает открытие как его *внутреннего*, так и *внешнего горизонта*, в котором оно представлено вместе с другими объектами, а значит, и само как-то *объективировано*. Такого рода объективация предполагает появление в мышлении какой-то дополнительной опции, позволяющей видеть себя и видеть другого в их отношении к такому немислимому «общему», которое бы отвечало прагматике ситуации и фиксировало бы необходимые для нее условия консенсуса. Античная философия при всей эзотеричности своего занятия чрезвычайно внимательна к публичному пространству, в котором также находила возможности для развития самокритики. Члены античного общества, как правило, хорошо знают друг друга и обращены в знакомое им и моделируемое для них как общее пространство полисной жизни. Здесь они действуют в качестве представителей своей ассоциации, но само это действие уже вписано в некий общий стиль отношений. Мысль греческих философов во многом обращена в публичное пространство сообщения мнений и даже производит благодаря этому подлинно системное знание, а также «открывает» новые «науки». Например, политику, риторику и этику, являющие собой не только наставления о поведении человека в этом пространстве, но и отражающие в себе апробацию возможностей мысли в продуцировании своего нового объекта. Аристотель говорил об отношениях людей следующее: «Насколько люди объединены взаимоотношениями, настолько и дружбой, потому что и правом тоже» (Аристотель, 1159b30). В горизонте античной полисной демократии любые содружества, в том числе и философские, определялись Аристотелем в своем идеальном задании «государственной дружбы, согласии и единомыслии». При этом истина, требованию которой подчиняются первые философы и добродетель которой только и признают, заставляла их не обращать внимания на религиозные и любые другие авторитеты и самим не выступать в качестве таковых, а также предпочитать истину дружбе. Обратим внимание также на то, что у любого систематического исследования есть два фокуса: критически настроенное сообщество, в котором выдвинут воп-

рос для теоретического обсуждения и сам вопрос. Аристотелю понадобилось смоделировать таковое и найти своих «сообщников» в истории философии для того, чтобы обрести возможность обоснования системного подхода и разворачивания его в мысли. Сам парадокс дружбы и спора об истине греки завещают потомкам, которые актуализируют эту тему уже в свете необходимости самой философии *быть сообществом* и при этом *не становиться общим местом*^{*}.

Само обнаружение философии в качестве правого субъекта в обществе свободных граждан Древней Греции или современного техномира не исключает асимметрии философского и любого другого опыта. В этом плане опыт философии состоит не только в узнавании своей мысли в мысли другого, но и в обнаружении их несовпадения и различия. По этому поводу хочется вспомнить сентенцию: Истину обретут ее взыскующие, но Бога в Сионе увидят только праведные. «Зри в корень», — этот призыв обращен к чему-то, что полагается до всякого полагания и что открывает возможность видения. И, «подобно тому, как Господь видит, но сам невидим, так и душа видит, но сама не видима». Ни Господь, ни душа, ни Истина не смотрят на себя в традиции, они есть *до* всякого видения, ими оно, собственно, и определяется. «Я»-сознание Декарта не задает себе бесконечных вопросов, оно самопрозрачно и освещает себе путь сообщенной ему Богом идеей. После Канта истина закрывается от познающего разума, а субъект до конца не прозрачен в своей онтологии, он вынужден задавать себе вопросы, в том числе и такие роковые, как «а зачем сознание?». Кант не обнаруживает субъекта сознания, как полагают, он ставит его под вопрос, выталкивая его на границы мыслимого мира и задавая его в необходимости поиска себя в границах собственного становления. Из-за этого его и не любят религиозно чуткие души. В этом плане вопрос о философском сообществе есть вопрос еще и об онтологических корнях, а не только методологических основаниях философской критики, выступающей в своей живой — исторической, культурной, социальной, личностной — конкретике. Другое

^{*} Этот парадокс, определяя истину как всеобщее, не позволяет ей становиться общим местом самой философии, равно как и философия в своем сообществе не есть общее место для себя самой.

дело, что конкретика условий жизни далеко не все объясняет как в критической рефлексии, так и в факте прозрачного и даже системного видения вещей, которое возникает у отдельных представителей человечества. Впрочем, попытки объяснить эти феномены, равно как и смоделировать общее основание столь различного по своим результатам мысле-праксиса, не прекращаются*.

Возвращаясь к невнятице философии, хочется заметить, что проблема определения ее предметности на фоне развития позитивного знания не исчерпывается ни клиническими объяснениями «человеков», которым случилось стать «философами» (Дильтей), ни попыткой избежать психологической редукции, рассматривая образцы «делания чего-то философского» как попытку осознания этого (Гуссерль), ни институционализацией философии, ни проектом коммуникативного разума... В свою очередь, наблюдаемая сегодня всеядность философской мысли, ее способность порождать многообразную несобственную предметность, обживать чужие территории и образовывать зоны сотрудничества — псевдофилософские по своему начинанию и результату, поскольку философия здесь тратит не ей принадлежащий капитал, но ничего не обретает для себя, — свидетельствуют все же не о ее глубоком внутреннем кризисе, что всегда было только на пользу философской мысли, но о бесконечных возможностях мимикрии и самоидентификации в публичном пространстве, объяснение чему, вполне возможно, надо искать в самой исключительности ее опыта (если не в какой-то фундаментальной исключенности из матрицы общего пользования). У философии нет своей территории, но не потому, что кто-то в таковой ей отказывает, все, на что она заманивается, не может быть чужим, хотя и своим до конца не становится. В этом и состоит вся фикция ее борьбы за место под солнцем, равенства и братства.

Можно заметить, что философское мышление, расширяя границы своей компетенции, все более опознает себя в особом, модальном ключе, а не через содержательное освоение чужой формы

* Понятно, что институты философии и прочие сообщества не могут стать таким основанием, но, скорее, надстройкой над своего рода «философским базисом», который обнаруживает себя как «основной вопрос», как пространство спора, диалога, поиска и осуществления асимметричных связей.

или формальное снятие содержания мысли. Само это опознание, во многом нацеленное на объяснение столь невероятного разброса ее результатов, видимо, нужно интерпретировать как *переоткрытие вопроса об истине*, фиксируемого в асимметрии неоднородной множественности бытийных состояний мысли, нуждающихся в огласовке. Этот вопрос проясняется сегодня не только через согласование общего, заданного в модусе единичной мысли, как это делал уже Аристотель, не только через указание на собственную проблематичность, что достигается в критическом мышлении, но и через содержание неоднородности результатов и состояний мысли в некоей новой вырабатываемой *опции ее метатеории*, апеллирующей в качестве своего обоснования за неимением лучшего к принципу дополнительности. Философия, взятая в такой опции, не идеализирует от реального, не категоризирует по-живому, хотя по-прежнему обретает свое мышление в модусе должного идеала и парадоксального консенсуса, что делает всех, ему сообщенных, *странным сообществом*, не имеющим ни территории, ни языка, ни имущества, ни каких-либо особых прав или обязанностей, за которые надо было бы держать отчет перед другими. Но разве не показала история философии, что, не имея территории, философия обнаруживает способность таковую обрести, в том числе и как территорию диалога мыслимого и немислимого, в котором идеал должного обретает силу реального предмета и становится мыслью, выполнимой и значимой для всех? Разве, не имея языка, философия не определяет его как логику и грамматику такого становления? Не снимается с повестки и вопрос: не будет ли то, что одна философия сегодня «мыслит другую», лишь усложнением задания поиска теоретической опции Единого, о котором грезили еще древние греки и которое, став общим Космосом, так и не становится общей Мыслью о нем?

Завершая данное размышление о философии и философском сообществе, нужно заметить, что в нем незримо участвовали различные возможности, позволившие искать *опцию понимающего взгляда*. Будет ли таковая способствовать прояснению философии в ее собственном задании, покажет дальнейшее расследование вопроса о философии. Остановимся пока на том результате, который показывает, что, реконструируя сегодня поле философской традиции сквозь призму сообщества, мы неизбежно моделируем методологическую позицию универсального значения, которая с необходи-

мостью вступает в сообщение (противоречивое единство) с тем немислимым основанием всегда исключительного в плане содержания моральных критериев и человеческих обязательств, но собственно философского опыта мысли.

Библиографический список

1. Адорно Т.В. Негативная диалектика / пер. с нем. Е. Петренко. М.: Научный мир, 2003.

Раздел 2

КОНКРЕТНЫЕ ПРОБЛЕМЫ СООБЩЕСТВА

МЫ ДЕЛИЛИ АПЕЛЬСИН, ИЛИ КАК ВОЗМОЖНО СПРАВЕДЛИВОЕ СООБЩЕСТВО

Мы делили апельсин, Много нас, а он один. Эта долька — для ежа. Эта долька — для стрижа. Эта долька — для утят. Эта долька — для котят. Эта долька — для бобра. А для волка — кожура. Он сердит на нас — беда! Разбегайся кто куда!» Эта детская считалочка уже у истоков нашей жизни вводит человека в пространство, где царит справедливость. Герои этого произведения — некое солидарное сообщество — имеют дело с ситуацией ограниченности ресурсов (только один апельсин), решение принимается на основе, с одной стороны, идеи уравнительной справедливости (всем одинаково по дольке), а с другой — идеи распределительной справедливости (апельсин для тех, кто заслужил, то есть лоялен, дружелюбен, добродетелен, а злым и недостойным нельзя выделять долю из ограниченного блага). Вот такие парадоксы и противоречия мы можем обнаружить, просто вспомнив детскую считалочку.

Очевидный смысл справедливости обнаруживает себя в распределениях*. В традиционных культурах «справедливость — это модус умеренного и сбалансированного бытия. ...Справедливость... *наличествуется, а не достигается*» [1, с. 113]. В западной культуре справедливость связана с понятиями права, обязанности, долга, воздаяния. Справедливость понимают количественно, как меру общественного требования и воздаяния, тесно связанного с правами индивида. Счислимость, калькулируемость справедливости — типичный сюжет, как в обыденном сознании, так и в философских концепциях

* © Соловьева С.В., 2011

* Для человека входить в ситуацию справедливости и постоянно в ней соучаствовать, вне зависимости от его социального и политического положения, есть естественная потребность. Прекрасной иллюстрацией этому является слова Шарикова из знаменитого фильма «Собачье сердце»: «Взять все, да и поделить!» Конечно, Филиппу Филипповичу Преображенскому кажется диковатым, что бывшая собака так легко освоилась с принципами большевистской справедливости, но это говорит лишь об одном: распределять ресурсы на справедливых основаниях хочет каждый, вопрос остается только один: может ли каждый?

(начиная от Аристотеля, заканчивая Ролзом). Несмотря на то что критерии и степени справедливости и несправедливости у людей различаются, мы можем констатировать то, что в каждом они как-то присутствуют и используются нами в организации и оценке действий. Образ Фемиды, которая держит весы, устанавливая равновесие чаш, — вот пример справедливости как уравнивания. Уже Аристотель говорил о том, что у справедливости или несправедливости есть степени (т. е. некоторое количество присутствия или отсутствия качества). Справедливость там, где есть равное распределение долей. Действие справедливости — акт уравнивания.

Взвешивание или установление степени справедливости есть обнаружение середины между избытком и нуждой, или той меры, которая не позволяет перевесить одной из чаш. При распределении всегда имеются две главные альтернативы: ресурсы делить поровну между всеми участвующими в распределении либо делить неравно в соответствии с положением члена сообщества. Ролз (в отличие от Аристотеля) полагает, что неравное распределение эффективнее, так как предполагает образование *излишка* прибыли, который требует более напряженных усилий со стороны самых талантливых и способных [См.: 2, с. 30]. Выделение мерности и баланса справедливости, по Ролзу, может происходить не путем взвешивания, а торговой игры. «Обстоятельства справедливости» образуются из недостаточности ресурсов и эгоизма рациональных субъектов, борющихся за свои интересы. Деонтологическая позиция Ролза говорит о том, что вопросы справедливости возникают тогда, когда в ходе организации той или иной практики выдвигаются взаимоисключающие требования, во-первых. И там, где упорная защита каждым того, что он считает своими правами, принимается как должное, во-вторых. Случаи справедливости предполагают установление честного баланса и равновесия интересов участвующих. Утверждение баланса связано с тем, что принципы справедливости должны быть применяемы как к своему поведению, так и к поведению других членов сообщества [См.: 3, с. 42].

Надо заметить, что в ситуации распределения делит не один, а остальные лишь принимают его решение. При распределении «взвешивают» все участники ситуации, в сознании которых постоянно включен «калькулятор» справедливого дележа. Распределение тогда справедливо, если возникает преимущественное согласие при определении доли каждого. Сложным вопросом при справедливом

распределении становится вопрос: можно ли обойти при распределении конфликт и превратить процесс распределения в орган сотрудничества? Ролз полагает, что всякое распределение конфликтно, острота конфликта при неравном распределении (за которое он ратовал) нивелируется, если всем следовать принципам честности. Рикер, напротив, понимает распределение не как конфликт, но орган сотрудничества. В метафоре справедливости как правильного дележа соседствуют два значения: «доля» и «делиться» (в сильном смысле «участвовать») [См.: 4, с. 153]. Рикер полагает, что получение справедливой доли возможно только в сообществе, построенном по схеме сотрудничества.

Идея связывать справедливость и равное распределение очень древняя, и у ее истоков стоит не Аристотель, но здравый смысл. Справедливые действия принадлежат к практической области, где спекуляции часто беспочвенны. Не случайно, Рикер писал о том, что справедливость устанавливается там, где происходит соединение идеи закона, порядка с окказиональностью конкретного события, случая. При включении своеобразного «калькулятора» подсчета меры в человеке активизируется его опыт нужды и избытка существования. Поиск меры между избыточностью и нехваткой существования переносится в ситуацию справедливости, давая о себе знать через вопрос о балансе вклад/вознаграждение, с одной стороны, и акте сравнения меры участия каждого из участников — с другой.

Установление баланса и меры в справедливом распределении имеет экзистенциальную фундированность в опыте совести, которая обостряет потребность человека в справедливости, интенсифицирует нудительность беспристрастности в отношении себя и другого (о чем писал Кант). Совесть — это власть над собой из горизонта трансцендентного голоса бытия. В справедливости нудительность должного выражает себя в требовании другого как каждого.

Сначала о месте вины^{***} в ситуации справедливости. Идея вины и преступления преимущественно выражает себя через смысл су-

^{***} Понятие вины и виновности в этом фрагменте текста берется в самом широком смысле. Вина означает здесь не только положение, противоположное правоте, нравственное или правовое нарушение, проступок, преступление, ошибка, нереализуемые возможности своего существования, но также и в смысле причины, основания (на что указывает этимология этого слова).

допроизводства, что блестяще показано в романе Кафки «Процесс». Процесс Кафки — это машина интенсификация вины, где арестованный сам должен обнаружить вину и сформулировать причину ареста и процесса. В романе «Процесс» смысл расследования кроется не в определении содержания преступления, но в организации самого процесса, здесь справедливость предстает в образе процедуры установления вины и возмездия. Процесс, как призыв онтологического зова к бытию-виновным, не дает никаких шансов ускользнуть от властительного зова вины. Вина — это силовое начало совестливого зова, она — уголь в топке плавления решения «по совести». Если человек по каким-то обстоятельствам отклонен от опыта совестливого зова, то он не способен найти меру справедливого распределения.

Справедливость включает в себя не только действие по совести, но и закон. Функция совести и закона в ситуации справедливости заключена в структурирующей роли запрета, который должен упорядочивать действия всех участников. Законность и моральность не только схожи, но и отличны друг от друга. Во-первых, законность требует внешнего повиновения, а моральность связана с интериоризацией нормы, она идет из «внутреннего» субъекта. Во-вторых, идея внешнего законодательства противопоставляется идее личной автономии, благодаря которой происходит синтез свободы и закона (Кант). В-третьих, характер нормы должен быть диалогическим (Ролз, Хабермас), здесь императив предстает в форме взаимного уважения, которое люди должны оказывать друг другу^{***}. Трагизм нравственного действия выражается в том, что никакой поступок, никакой человек никогда не сможет выразить всю полноту нормы, пребывая в стихии ситуации и обстоятельств действия. Поэтому справедливость — это не условие ситуации, но ее задача.

Попадая или организуя ситуацию справедливости, в нашем сознании должен себя обнаружить тот субъект, который будет ре-

^{***} Кант в «Лекциях по этике» определяет совесть, как «инстинкт сообразовывать себя самого с моральными законами. Это не простая способность, а инстинкт, но инстинкт не самооценки, а самореализации». Совесть — это не способность суждения, а инстинкт суда. Кант определяет ее, как структуру власти, т.к. совесть «обладает влекущей властью вызывать нас на суд против нашей воли по поводу правомерности или неправомерности наших действий». См.: Кант И. Лекции по этике / пер. с нем.; общ. ред., сост., вступ. ст. А.А. Гусейнова. М.: Республика, 2000. С. 129.

шать вопрос о том, что справедливо, а что нет. Как видно уже из мифологии, наиболее очевидным субъектом власти справедливости выступает субъект судящий, правоспособный. В философии вопрос о *кто* справедливости звучит как вопрос о том, кто является субъектом права. Рикер полагает, что постановка подобного вопроса предполагает, с одной стороны, возможность делать что-то («мочь-сделать»), а с другой стороны, перспективы его признания. Признание позволяет вырабатывать такое уважение к себе и Другому, которое превращает всех нас в субъектов «этико-юридического вменения». Так субъектом справедливого суждения выступает *способность* сопрягать действия «то с идеей *блага*, то с идеей *обязанности*» [4, с. 33]. Для Рикера субъект справедливости — не я, не ты, но я как «*каждый*». С появлением *каждого* как автора действия обнаруживается власть в политическом значении, или то, что Ханна Аренд называла «*публичным пространством предьявления*»^{****}. Появление третьего имеет важное значение, т. к. сообщество — это не только совместность, построенная по типу я — ты, но также включает в себя систему посредничества или институтов, в которых фиксируются «*порядки признания*». Субъект справедливости не монологичен, но полилогичен.

Потребность человека в справедливом онтологически укоренена, поэтому субъектом справедливости может выступать не только социальная функция (судья), но каждый, который берет на себя инициативу, власть и ответственность судить. Выступая в роли субъекта справедливости (я как *каждый*), человек должен активизировать ту способность, с помощью которой он может осуществить это действие (о)суждения. Условием справедливого суждения выступает вменение. Вменение — это способность судить о

^{****} «Слово “публичный” означает два тесно друг с другом связанных, но все же никак не тождественных феномена. Оно означает, во-первых, что все являющееся перед всеобщностью для всякого видно и гласно, так что его сопровождает максимальная открытость. Что нечто вообще является и может быть воспринято и другими, и нами самими как таковое, означает внутри человеческого мира принадлежность к действительности. ... Понятие публичного означает, во-вторых, самый мир, насколько он у нас общий и как таковой отличается от всего, что нам приватно принадлежит, т. е. от сферы, которую мы называем нашей частной собственностью». (См.: Аренд Х. VITA ACTIVA, Или о деятельной жизни. URL: [/http://old.belintellectuals.eu/library/book.php?id=195](http://old.belintellectuals.eu/library/book.php?id=195). (дата обращения 28.05.2010).

свободных действиях человека в соответствии с законом с точки зрения его вины или его заслуги (Кант) или «способность признавать нас дающими отчет за наши собственные действия на правах авторов» [4, с. 186]. Вменение есть акт приписывания кому-либо действия как подлинному виновнику; вменять — это делать субъекта ответственным за действие. Кант, Гадамер и Рикер говорят о том, что вменение проистекает из способности субъекта к инициативе. Если Кант не проблематизировал, но постулировал автономию, то Рикер же говорит о том, что вменяемость невозможно доказать или опровергнуть, а можно только «удостоверить или заподозрить». Автономия — не только условие, но и задача, которую должны осуществить субъекты, призванные в сферу справедливости [См.: Там же, с. 203–206].

Более того, вменяемость не только есть, но человек *pretendует* на нее. Это отмечает Н. Гартман: «В претензии на вменение заключено одно из сильнейших существующих указаний на этически реальное бытие свободы. Ибо эта претензия существует наперекор всякому естественному интересу, всякому удобству и всякой слишком человеческой слабости перекладывать ответственность на другого» [5]. В отличие от Канта, Гартман указывает на интересубъективную природу вменения. Оно не просто голос внутреннего суда, но обнаруживает себя в плане совместности людей друг с другом. «Вменение... совместно, представляет собой некий интересубъективный акт. ...Каждый, кто распознает ситуацию, необходимо вынужден выносить то же суждение, что и все другие» [Там же].

Человек часто сопротивляется правосудию, пытаясь сократить дистанцию, ведущую к справедливости, не действовать через третьего (институты), но действовать напрямую, восстанавливая справедливость собственными силами. Сюжет о восстановлении справедливости популярен во всех культурах, начиная с элитарно-аристократической и заканчивая массовой. Дуэль — это привилегия аристократов не отчуждать свое право на справедливость в пользу государства, церкви и т. п. Большинство супергероев — это персонажи, которые, рискуя своей жизнью, восстанавливают справедливость и порядок ради общего блага, делая это исключительно собственными силами. Так, альтернативой справедливости часто становится месть, которая возникает как реакция субъекта на нарушение принципов справедливости.

Если справедливость устанавливается, то важным вопросом выступает: каковы формы отклонения от нее? что есть несправедливость? Лиотар высказывает мысль о том, что несправедливость неизбежна и в конструкциях языка. Любое создание «полиции дискурсов» тиражирует несправедливость [См.: 1, с. 187—189]. Хоннет считает, что несправедливость связана с отказанным или отложенным на неопределенный срок признанием. Например, оскорбление, унижение или обман тогда станет моральной несправедливостью, когда субъект увидит в действиях пренебрежение к нему [См.: 6, с. 97—98]. Несправедливость связана с конституированием внутри сообщества обиженного субъекта. Хоннет выделяет пренебрежение и непризнание тройкого рода: нарушение физического благополучия человека, унижение моральной ответственности, разрушение социальной значимости внутри конкретного сообщества [См.: Там же, с. 98—100]. Чем более элементарен вид отношения индивида к себе, разрушенного или нарушенного, тем более сильное оскорбление нанесено.

Одним из расхожих образов оскорбления и непризнания выступает пощечина. *«Пощечина, — пишет В.В. Савчук, — смертельная рана на “теле” чести, каковая сгущается в точке лица и им же исполняется. ... Пощечина сродни кастрации, так как обе лишают тело его силы»* [7, с. 76, 90]. Обрести лицо вновь возможно только через дуэль. Дуэль — это риск собственной жизнью, который должен восстановить общественное уважение и признание, восстановить справедливость. В арсенале современного человека остались два прямых способа отпора оскорбителей: суд или прямое насилие. И то, и другое часто кажется неудовлетворительным, первое — из-за своей продолжительности, второе — из-за непредсказуемости результата.

Несправедливость обнаруживает себя не только в ситуации оскорбления, но также в нарушении (отказе) от обещания. Нарушение принципа верности в совместности людей друг с другом, подобно коррозии, разрушает справедливость как честность. Обещание само по себе — весьма неустойчивая схема взаимодействия между людьми. Оно эффективно, как полагает Ролз, только в случае небольших форм кооперации (например, при сделке) [8, с. 305]. Нарушение обещания характеризуется отказом от признания намерения возложить на себя обязательства, что не просто уничтожает человека, но разрушает схемы сотрудничества и доверия, которые есть в любом честном и справедливом сообществе.

Несправедливость как отказ от обещания демонстрирует важную мысль. Субъект справедливости — это не только тот, кто организует ситуацию справедливости (он свободен, вменяем, деятелен), но он также и тот, кто находится во власти обязательств, которые вынуждают его поступать с собой или другими по определенным принципам. Субъект справедливости и самодетелен, и зависим. На это указывает множество феноменов, в том числе и обещание. Вот что об этом пишет Г. Харт: «Обещая делать или не делать нечто, мы добровольно принимаем обязательство и создаем или наделяем правами тех, кому мы обещаем. ...Автор обещания имеет обязательство по отношению к адресату обещания делать то, что он обещал» [9].

Справедливость может быть не только желанной, но также и нежеланной, отвергаемой, от которой ускользают. В обществе и человеческой жизни формируется не только навык справедливого существования, но также и стратегии ухода от нее. Уклонение от справедливости чаще всего связано с уходом от возмездия. Смена имени, окружения, места жительства, привычной среды — вот самые простые рецепты уклонения. Это переход человека от одного образа к другому, это добровольное изгнание, эмиграция из сообщества... Но если ситуация справедливости дамокловым мечом нависла над жизнью, то есть ли стратегии ухода и каковы они? Эти стратегии блестяще описаны в романе Кафки «Процесс». В романе выделены три стратегии ухода от правосудия (справедливого суда): полное оправдание, мнимое оправдание, волокита. Все стратегии уклонения от справедливости правосудия состоят в том, чтобы уметь держать своеобразную растянутую во времени паузу. Это умение организовать задержку в разрешении ситуации, умение откладывать приговор, который подводит черту и исполняет последний аккорд в утверждении власти справедливости. Уклонение от власти справедливости есть хождение по кругу, и трагизм уклонения состоит именно в том, что свобода человека ставится под сомнение, она всегда находится под угрозой. Автономия здесь не просто основание, но даже и трудно выполнимая задача. Если, конечно же, субъект ухода не выступает в маске шпиона, циника, авгура.

Стратегия удерживания и затягивания справедливого исхода также требует от человека усилия, вложения энергии, собранного состояния. Радость справедливости в этом смысле заключена в том, что всякое справедливое решение будет давать позитивные плоды,

увеличивать «энергетический бюджет» совместности, в конце концов, дает возможность получить публичное признание в виде приговора и социальное прощение через исполнение наказания. Уклонение от справедливости требует человеческих затрат, которые не переходят в план совместности, но заставляют человека быть один на один с опасностью, всегда быть начеку, всегда удерживаться в собранном состоянии и стоической готовности к ускользанию. Можно было бы назвать эту ситуацию своеобразным адом повторения, которое только забирает силы, но ничего не изменяет во внешнем мире.

Таким образом, справедливость реализует свой смысл только в ситуации совместного существования людей друг с другом, где каждый не только создает прецеденты справедливости, но и находится во власти ее принципов.

Библиографический список

1. Чукин С. Г. Плюрализм, солидарность, справедливость. К проблеме идентичности философско-правового дискурса в ситуации пост-модерна. СПб.: Санкт-Петербургский университет МВД России, 2000.
2. Литвиненко Н. Концепция справедливости Джона Ролза // Логос. 2006. № 1 (52).
3. Ролз Дж. Справедливость как честность / пер. Н. Литвиненко; ред. Я. Шматко // Логос. 2006. № 1 (52).
4. Рикер П. Справедливое / пер. с фр. Б. Скуратова, П. Хицкого; послеслов. Э. Шлоссер. М.: Гнозис; Логос, 2005.
5. Гартман Н. Этика (отрывки из глав) / пер. с нем. А.В. Глаголева. URL: [/http://www.npar.ru/journal/2003/1/ethics.htm](http://www.npar.ru/journal/2003/1/ethics.htm). (дата обращения: 26.08.2010).
6. Хоннет А. Между Аристотелем и Кантом: очерки морали признания / пер. с нем. В. Шачина // Хора. 2008. № 4.
7. Савчук В.В. Кровь и культура. СПб.: Издательство Санкт-Петербургского университета, 1995.
8. Ролз Дж. Теория справедливости / пер. с англ. и общ. ред. В.В. Целищева. Новосибирск: Изд-во Новосибирского университета, 1995.
9. Харт Г. Существуют ли естественные права? URL: [/http://www.kant.narod.ru/hart.htm](http://www.kant.narod.ru/hart.htm) (дата обращения: 05.09.2010).

СООБЩЕСТВО ЛЖИ

Ложь иной раз так ловко прикидывается истиной, что не поддаться обману значило бы изменить здравому смыслу.

Франсуа Ларошфуко

Тема «сообщество лжи» побуждает думать, что речь пойдет об особом роде сообществ, в которых ложь является доминирующим признаком социальной системы в целом, как если бы сообщества делились на условно «правдивые» и безусловно «лживые». Такое представление в равной степени разделяется апологетами как либеральных, так и реакционных режимов и играет решающую роль в идеологическом противостоянии так называемых «открытых» и «закрытых» систем. В эпоху пропагандистских войн взаимное обвинение во лжи на фоне создания альтернативных институтов «правдивости» становится важнейшим инструментом внешней и внутренней политики. Падение «железного занавеса» и изменение политического курса современной России в этом плане принципиально ничего не изменили. В ходе идеологической рокировки либеральными политиками и интеллектуалами навязывается все та же довольно примитивная и к тому же ложная дилемма, в соответствии с которой тоталитарные сообщества — это сообщества, основанные на лжи, в то время как либеральные страны образуют глобальный полюс правды. Миф о том, что западный мир сеет семена правды на почву изолгавшихся традиционалистских режимов, является мощным экраном, предназначенным для того, чтобы скрыть новые и более изощренные формы либеральной лжи.

1. Ложь как бытие-в-сокрытии

В термин «сообщество лжи» я вкладываю совершенно другой смысл, имея в виду то, что ложь — это феномен, не имеющий регионально-политической прописки. Ложь широко представлена в любой общественной системе и присутствует в любом социальном институте, начиная от церкви и государства и заканчивая се-

* © Разинов Ю.А., 2011

мьей и той или иной формой товарищества. Врут, как известно, не только политики и экстрасенсы, но и священники и учителя, мужья и жены, братья и сестры, друзья и партнеры по бизнесу. И хотя нет сообществ, в которых ложь не встречала бы морального осуждения, необходимо признать, что существуют такие ее разновидности, без которых эти сообщества не могли бы обходиться. Вопреки расхожему мнению о деструктивном воздействии лжи на общественную систему, речь идет о тех модальностях лжи, что представляют собой некий род социальной материи, неприметным образом обволакивающей наши общественные тела.

Все дело в том, что, помимо социально опасных форм лжи, с которыми борются даже в преступных сообществах (а может быть, там это делают прежде всего), существует большой выбор форм *конвенциональной лжи* — лжи, основанной на негласных соглашениях. Конвенциональная ложь, или ложь «по протоколу», характеризует институционально развитые сообщества, где она настолько привычна и незаметна для индивидов, что становится их второй кожей. Данное обстоятельство обязывает нас обойти охранительные кордоны морально-правового сознания, машинально сбивающегося на предупреждение об опасности лжи, вступить на ее собственную территорию и понять постоянную возможность обмана как серьезный вызов нашему *бытию-в-правдивости*.

Но что если, выйдя за оградительные флажки морального сознания, мы вдруг обнаружим какую-нибудь крамольную истину самой лжи? Что если по окончании разведывательной операции нам придется рассматривать ложь уже не как очевидное зло, а как важнейшую *человеческую и культурную способность*? Так или иначе, но в разговоре о сущности лжи невозможно обойтись без того, чтобы не взять на себя роль адвоката дьявола. Как гласит ассирийская пословица, «если хочешь помочь правде, подружись с ложью». Выступить в роли «адвоката дьявола» в рассматриваемом вопросе — значит объяснить, как такие «безнравственные» вещи, как ложь и обман, сопряжены с истиной; значит подступить к неявной истине их самих.

Примером такой адвокатуры может служить работа А. Секацко-го «Онтология лжи» [1]. По мнению автора, ложь, а точнее, *способность ко лжи* является свойством любого развитого сознания, как сознания, способного к *удвоению мира* и тем самым к созданию *зоны непроницаемости* — своего рода *внутреннего убежища*. С этой

точки зрения способность ко лжи — признак субъективной автономии. Даже Бог не способен проникнуть в охраняемое пространство суверенного сознания и спутать там карты. Это означало бы способность Бога ко лжи, что предполагало бы соответствующую практику. Но Всевышний, как известно, не лжет и в этом явно уступает человеку. Человек свободен, и эта свобода выражается в том числе в его способности к обману.

Но важно не это, а то, что сознание, способное ко лжи (или «ложь-сознание», как его именует А. Секацкий), — это сознание, способное к *распознаванию* и к *сопротивлению* обману. О таком сознании впервые заговорил Декарт, когда обнаружил его в опыте радикального сомнения. Напомним, что предпосылкой и необходимым условием *cogito* у Декарта является способность противостоять гению-обманщику. Это предполагает, во-первых, недремлющее «чувство» обмана (доходящее у Декарта до опыта лжемира), а во-вторых, срабатывающее противообманное устройство — такую встроенную в сознание «машинку» по распознаванию лжи: *меня обманывают, следовательно, признают мое бытие*.

Чувство обмана, помноженное на рациональную способность, дает человеку ту степень свободы, которая становится основанием его личностного суверенитета. Вместе с этим чувством ему прививается жизненно важный антивирус недоверия. Сознание лжи позволяет его носителю без опаски нырять в мутные воды социальной коммуникации, ожидая возможность обмана за каждым поворотом судьбы.

Артикулированное ложью сознание обнаруживает свою *априорную форму*. В либеральных сообществах, где репрессируются лишь *грубые и примитивные* формы лжи, в то время как *сложные и утонченные* проходят процедуры легитимации, у индивида рано или поздно вырабатывается культурный иммунитет к обману. Правильная дозировка лжи способствует формированию ментальной техники безопасности, более или менее успешно противостоящей обману. Напротив, необработанное ложью сознание есть по существу инфантильное, неразвитое сознание. Это раньше многих понял Гегель, для которого неспособность к обману, к его оценке и сопротивлению являлась признаком духовной неразвитости, косности и даже глупости духа. Не искушенное во лжи сознание беспомощно перед угрозой ее тотальной экспансии, о чем свидетельствует печальная история тоталитарных сообществ. В этом отно-

шении А. Секацкий абсолютно прав, утверждая, что «настоящая культурность предлагает владение всем спектром модусов лжи» [1, с. 29]. Поэтому для понимания лжи как феномена социальной коммуникации решающее значение имеет не привязка к типу политической организации, а принятые в обществе способы артикуляции лжи, способы общественного контроля, выработанная членами этого сообщества ментальная техника безопасности, механизмы распознавания и сопротивления лжи, наконец, способы ее регламентирования и дозирования.

Расхожее определение обмана в качестве *преднамеренной лжи* или *заведомого искажения истины* упускает из поля зрения одно важное обстоятельство: для того, чтобы лгать, необходимо обладать истиной, а с этим, как известно, существуют серьезные проблемы. Кроме того, данное определение предполагает как само собой разумеющееся *вторичность* лжи по отношению к истине. Но так ли это на самом деле? Ведь такое допущение означает, что мы не имеем никакого основания утверждать о чем-то как о ложном, а тем более обвинять кого-либо в обмане прежде, чем установится истинное положение дел.

Но вот незадача: разыскание истины — процесс длительный и сложный, требующий высокого напряжения жизненных сил и колоссальной самоотдачи. Напротив, акт «ее» искажения — вещь относительно простая. Давно замечено, что, в отличие от истины, ложь быстро и легко находит себе место в социальном порядке. Пока кто-то разыщет истину и вынесет разоблачение лжи, обман сто раз проделает свою «черную» работу. Неприятная истина заключается в том, что ложь почти всегда на шаг опережает истину. На это обстоятельство косвенно указывает греческое понятие истины как *не-сокрытости*, которое Хайдеггер считал начальным понятием истины. В феноменологическом смысле не-сокрытость означает отрицание того, что *изначально* пребывает в сокрытии. Ложное — это то сокрытое, которое предположено (лежит) для своего последующего раскрытия. Это значит, что как *продукт* обнаружения и последующей дискредитации ложного истина вторична.

С этой изначальностью лжи ничего не может поделать ее эпистемологическое наименование — *не-истина*. Это термин искусственного языка, как языка, потерявшего свое онтологическое основание. В отличие от *не-истины*, ложь самостоятельна в своем значении. Она — не просто жест *отрицания* истины, а нечто само по

себе ложное, т. е. *лежащее*, о чем говорит корень «лог»/«лож»*. В *онтологическом* плане истина и ложь взаимно принадлежат друг другу и являются равноисходными феноменами. В плане же *онтического* ложь первична. Это значит, что она первична в некотором важном для человека отношении, смысл которого еще предстоит понять.

Так или иначе, но мы исходим из того, что укоренившееся в европейской метафизике эпистемологическое определение истины рефлексивным образом порождает соответствующее понятие лжи как *неадекватного суждения*, что является причиной весьма поверхностного взгляда на природу обмана. Этот взгляд страдает, прежде всего, тем, что не проникает в сферу практической деятельности человека, где «живет» обман и где истина устанавливается в актах сопротивления лжи. Корень «ман», связывающий обман с глаголом «манить», открывает ложь как стихию соблазна — стихию сокрытий и ложных откровений. Если понимать ложь в широком и изначальном смысле — как феномен противоположный *несокренности* (алейи), — то модусы *сокрытия* и будут модусами лжи.

Так понимаемая ложь многообразно представлена в социальном мире, образуя широкий спектр явлений: от вероломного обмана до забвения, от лицемерной лести до красноречия. Забалтываясь или недоговаривая, мы что-то скрываем, а значит, пользуемся своей способностью ко лжи. Во благо или во зло — это вопрос этики. Нас же в данном случае интересует то, как устроено сознание в различных модальностях лжи, а их значительно больше, нежели модусов истины.

2. Протокольная ложь повседневности: вежливость и комплиментарность

Итак, мы исходим из априорного положения о том, что каждый зрелый индивид обнаруживает способность ко лжи и в той или

* В русском языке, как и во многих европейских, слово «ложь» имеет семантику «падения низ» и, по-видимому, связано с глаголами «ложиться», «лежать». Аналогичным образом Хайдеггер рассматривает значение латинского термина *false* (ложь), считая, что в его основе лежит слово *fall* (падение). Обмануть — значит привести в состояние падения, сделать шатким (См.: Хайдеггер М. Парменид / пер. с нем. А.П. Шурбелева. СПб.: Владимир Даль, 2009. С. 91].

иной мере обманывает либо себя, либо другого. Зачастую, обманывая другого, он таким образом обманывает себя, ибо на кривой тропе лжи легко заблудиться. Вместе с тем, обладая сознанием, способным ко лжи, человек дышит ее воздухом без опаски отравиться. И это неудивительно: чем больше развита в нем эта способность, тем выше его иммунитет ко всевозможным вирусам обмана. По этой причине повседневная коммуникация весьма часто представляет собой забавный спектакль, участники которого производят *взаимовыгодный обмен ложью*.

Такой обмен происходит гораздо чаще и интенсивнее, чем принято думать. Ложь неприметно встроена в человеческую коммуникацию. Она вплетается в разговор и поддерживает общение, даже если собеседникам невыносимо скучно слушать друг друга. Она создает «хорошую мину при плохой игре» и является неизменным спутником взаимной вежливости, приветливости, обходительности, комплиментарности и тому подобных «дипломатических реверансов». Житейская тактичность, так же как и военная тактика, основана на обмане. Только ветреные женщины не понимают того, что большая часть отпускаемых мужчинами комплиментов является ложью. Но при этом отсутствие комплиментов болезненно воспринимается ими как молчаливый саботаж их привлекательности. То же самое относится и к лести с тем отличием, что лесть необходима «сильному миру сего» не столько для «поглаживания» его *эго*, сколько для подтверждения его начальственного статуса. По этой причине подчиненный, не лстящий своему начальнику, воспринимается последним как тайный претендент на его символическое место. В отличие от комплимента, лесть всегда носит тактический характер и никогда не бывает искренней. Ложь в модусе лести носит гораздо более явный и грубый характер. Как операция сокрытия она по своему характеру более откровенна, нежели в ситуации комплимента.

Комплиментарность — есть форма проявления вежливости в словах. Сокрытие здесь осуществляется с помощью изысканного выражения. Вежливое обращение имеет целью скрыть очевидные недостатки партнеров и тем самым предупредить возможные шероховатости в общении. В этом смысле вежливость — это тоже тактическая ложь. Когда принимающий гостей Кролик предлагает зажавшемуся Винни-Пуху «еще чего-нибудь поесть», он лжет, хотя делает это из одной только вежливости. Оказывая знаки гостепри-

имства, выслушивая собеседника, здороваясь или напрашиваясь на комплимент, мы редко отдаем себе отчет в том, что незаметно для самих себя вовлекаемся в социальное производство химер. Мы также приобщаем к этому процессу своих детей, когда внушаем им правила вежливости. На непосредственную реплику ребенка в отношении гостя: «этот дядя слишком много ест!» — мы не скажем: «братец, ты и в самом деле что-то разошелся». Напротив, внушив ребенку первое правило тактичности, состоящее в том, что *не все, что на уме, должно быть на языке*, мы дадим ему первый (а скорее всего, очередной) урок обмана.

Такие формы лжи являются вполне легитимными. Сглаживая болезненные «углы» социального неравенства, «шипы» плохого настроения и личностные «шероховатости», они обеспечивают режим *безопасной коммуникации*. Ложь подобна смазочному материалу, который обеспечивает сбалансированную работу социальных механизмов. В отсутствие «мягких присадок» в таких механизмах быстро стираются детали или «летят зубцы» шестеренок. Приведем пару незамысловатых примеров.

В новой комедии «О чем говорят мужчины» один из героев спрашивает: почему для того, чтобы заняться любовью с малознакомой девушкой, он не может сказать ей об этом прямо при том, что оба с удовольствием догадываются о намерениях друг друга. Вместо этого, продолжает он, «я должен предложить ей послушать коллекцию лютневой музыки XVI века». Все дело в том, что только таким обходным маневром, а не предложением «в лоб» может быть достигнута желанная коммуникация. При этом героя явно занимает присущая такой коммуникации игра взаимных сокрытий: *зачем она скрывает* (свое желание), *если все равно знает, что я знаю, что она скрывает*. Ответ на этот вопрос дан в другом эпизоде фильма, в котором комично обыгрывается схема «непристойного предложения». Герои комедии вновь озабочены вопросом: почему в приличном обществе сексуальное предложение не строится по формуле «дай закурить»? Проиграв в своем воображении пару таких эпизодов, они быстро осознают абсурдность такого предложения. А между прочим, именно по такой формуле оно делается в примитивных сообществах, где оно вызывает иной тип реакции. На такое обращение женщина не фыркает с презрением, а смеется архаическим смехом. Этот смех означает либо отказ, либо согласие, но никогда не обиду, а тем более презрение, поскольку предложение

сексуального характера не считается непристойным, а значит, не предполагает никакого микширования каналом лжи.

Напротив такое микширование является неписаной нормой цивилизованных сообществ. Поэтому, когда Кант на полном серьезе утверждает, что брак — это договор «двух лиц разного пола ради пожизненного обладания половыми свойствами друг друга» [2, с. 192—194], он производит довольно нелепую дефиницию. Таким определением брака он нарушает неписаное правило многих социальных конвенций: не превращать в очевидное то, что в этом не нуждается. Но оно нелепо не потому, что столь упрощенно трактует *предмет* брачного договора. С предметом, в конце концов, стороны могли бы согласиться. Нелепость заключается в том, что в такой формулировке брачный договор просто не мог бы состояться. А если бы и состоялся, то в качестве фарса, да и то на словах или на бумаге. На деле же, если смотреть глубже, все иначе: основание брачной конвенции в принципе не может быть ясно артикулировано, поскольку брак изначально предполагает готовность сторон разделить то, что называется *неопределенностью судьбы*. Кант говорит о *пожизненном* обладании половыми свойствами друг друга (что, видимо, пугает его больше всего), однако и *временное обладание* (если исключить проституцию) предполагает *конвенцию с неопределенными условиями*. Брачный договор — это согласие, построенное на игре мнимостей, иллюзий, речевых и визуальных обманок, всевозможных способов затмения и маскировки тех неясных мотивов, сумму которых Кант сводит до уровня контракта и по своему понятой «голой правды» как его содержания. Возможно, философ потому и не был женат, что в глубине души понимал, что на одних только рациональных основаниях брак невозможен, особенно если исключить из него повседневную ложь.

Свойственная лжи функция сокрытия создает не только по необходимости размытые образы социального согласия и примирения. Она также конституирует и зоны отчуждения. Ложь в любом ее проявлении создает границы, без которых невозможна дистанция между людьми. Созданием зон укрытия поддерживается вертикальная и горизонтальная стратификация в обществе. Известно, что для поддержания нормальных отношений не следует совать свой нос куда угодно, а тем более копаться в тайном мире других. Не стоит пытаться все разузнать о другом. Точно так же не следует знать все то, что другой знает о тебе. Попытка заглянуть слишком

далеко может обернуться провалом коммуникации, ибо любые, даже самые «близкие», отношения основаны на дистанции, которую поддерживает ложь и которую легко разрушает «сермяжная» правда. Нормальная коммуникация требует полупрозрачной завесы в отношении друг друга. Без видимости и мнимостей, без иллюзий и чар невозможна любовь, дружба и доверие между людьми. Не поддаваться обману в этом смысле значило бы не только изменить здравому смыслу, но и чему-то более важному в себе.

Кроме того, без использования той или иной формы лжи, без операций сокрытия и маскировки, без так называемых дипломатических реверансов практически невозможно защитить приватное пространство от публичных вторжений, а тем более держать в неприкосновенности свой личностный суверенитет.

Таким образом, если не принимать в расчет экстремальные, то есть социально опасные, формы лжи, то ее можно считать феноменом «рутинного взаимодействия» в терминологии А. Шюца. Ложь является привычной и не встречает никакого сопротивления именно там, где она кажется «безобидной» или высказывается по «незначительному» поводу. Можно сказать, что *диффузная ложь*, в которой мы не всегда отдаем себе отчет, образует *фоновое состояние сознания* и представляет собой нормальный феномен того, что Хайдеггер называл *Mitsein*.

Это значит, что многие формы лжи вовсе не несут в себе угрозы разрыва структуры повседневности, а наоборот, являются прочным клеем, обеспечивающим ее непрерывность. Зачастую не ложь разрушает обыденные связи, а скорее, «горькая» и «жестокая» правда, прорывающаяся сквозь пелену рутинных символизаций. Иными словами, в структурах повседневного мира ложь находит себе место не как *аномалия* реальности, а как ее *неочевидная норма*. По этой причине ее необходимо понять как важнейший экзистенциал, в котором человек, как мог бы сказать Хайдеггер, «ближайшим образом и большей частью держится» [3, с. 117].

3. Банальная ложь обыденной речи: болтовня и красноречие

Самой безопасной, равно как и бессмысленной формой лжи, является *болтовня*. Как пустое словесное перемалывание темы болтовня есть форма сокрытия и экранирования подлинного предмета разговора. Этим предметом чаще всего оказывается собственное

неизъяснимое бытие индивида. Удовольствие, получаемое от болтовни, — это удовольствие от самоублажения и самовыражения, которое никогда не стремится к ясности. Болтун как бы предъявляет «собственное Я» для проговаривания, создавая видимость того, что его по-настоящему интересует тема разговора. Скрытым в болтовне является то, что тема, вокруг которой идет разговор, по большому счету не имеет значения. Видимость того, что собеседники поддерживают ее с жаром, не должна смущать: остынув, они тотчас же переключатся на другую тему. Однако это не означает, что тема разговора тем самым бывает исчерпана. Такое происходит лишь при движении в глубину. Болтовня же скользит по поверхности явлений и сюжетов, не проникая в их суть. «Неисчерпаемым» в разговоре остается только собственное невыболтанное бытие. В этом смысле болтовня — та же ложь, причем независимо от намерения говорить неправду.

В плане лексического многообразия болтовня — один из самых продвинутых модусов лжи. Например, в английском языке существует около шестидесяти терминов, соответствующих русскому слову «болтовня». Большинство из них имеет подчеркнуто-ироничную семантику: *hubble-bubble*, *skimble-skamble*, *tittle-tattle* и др. Но, что удивительно, при всем многообразии терминов («треп», «транда», «белиберда», «частушки» и «забобоны») сам феномен болтовни остается уныло однообразен. При всем тематическом разбросе словесных болтанок они остаются в сущности одним и тем же — формой переливания из пустого в порожнее. Для болтовни подходит любая тема, ибо, как было сказано, подлинным мотивом болтовни является самовыражение и получаемое в его процессе удовольствие от коммуникации. Именно поэтому болтуны несут всякий «вздор», «чушь», «бред» «ерунду», нисколько не задумываясь об этом. В темпоральном аспекте болтовня — это пустая трата времени, что весьма точно выражается жаргонизмом «гнать порожняк».

В случае болтовни мы имеем дело с паразитарной формой дискурса, механизмом поддержания которого является простое приращение к сказанному. Совершающиеся при этом произвольные отклонения от темы, подмена понятий и азартное перескакивание с сюжета на сюжет не имеют решающего значения. Более того, зачастую именно они и служат средствами для «оживления» разговора. Болтуны фатально не способны к удержанию предмета. Сюжеты и темы тасуются ими как карточная колода. Им интерес-

но лишь мелькание картинок. Сорное слово — основная единица такого рода общения. Балаболить — значит попусту сорить словами. По этой причине болтовня напоминает заросший бурьяном пустырь. Борьба с сорняками в виде попыток строго придерживаться заданной темы или уточнять понятия в ходе разговора очень быстро заставит собеседника скучать и тем самым желать обратного — скольжения в мутном потоке речи, единственной целью которого является воспроизводство *невнятицы бытия*. Коммуникация ради коммуникации — вот основной мотив пустопорожней речи.

Метафора речевого потока или наводнения, затопляющего тишину, как нельзя лучше характеризует такой тип коммуникации. Паузы в речи ставят говорящих перед невыносимой невысказанностью бытия. В этом смысле болтовня — верный способ забвения истины.

Возможно, по этой причине в современном мире почти не осталось тишины. Возгонка дискурсов не знает предела. Размножающиеся, как вирус, слова лезут в уши и вываливаются изо рта. «Балабометр» зашкаливает! При этом все меньше становится тех, кто готов ответить «за базар». Желание непрерывно говорить становится новым неврозом, для выражения которого подошел бы термин «логоневроз», но он, к сожалению, уже «занят» для обозначения другого явления, связанного, наоборот, с прерыванием речи. Для страдающих недержанием слов молчание является угрозой, создающей брешь в континууме мягко струящейся лжи. Отсюда посыл: «Говорите, что угодно и сколько угодно, только не молчите!» При этом забывается, что выпадение из разговора бывает важнее самого разговора, ибо в этом выпадении, в этой паузе зависания, подчас случается нечто более весомое, чем банальный ответ собеседнику.

Образ потока сорной речи, затопляющего пространство жизненного мира, хорошо передает английское слово flood (флуд) — «поток», «потоп», «наводнение», «паводок». Это слово сегодня само наводнило Интернет, где оно служит одним из тех рефлексивных терминов, с помощью которых регулируются речевые потоки на различных форумах. В широком и обычном смысле флуд — это та же болтовня. Однако, как это обычно бывает с заимствованными словами, оно приобрело свое специфическое значение. В русскоязычном сегменте пользователей Интернета слово «флуд» по смыслу приближается к софистике. Болтать можно как угодно и о чем угодно: для этого в Интернете есть особые места, которые так и

называются «болталки» («чаты»). Флуд же становится формой общения в конкретных сообществах, где подлежит техническому регламентированию. Исходя из правил общения на некоторых форумах, флудом можно считать вполне квалифицированный и предметный дискурс. Прежде всего, это относится к профессионально ориентированным «площадкам», где общение с самого начала носит предметный характер, осуществляется на профессиональном языке и где более строго соблюдаются тематические границы общения. Проблема флуда состоит в том, что ему, как и логосу, присуще свойство самовозрастания. Но, в отличие от логоса, флуд развивается по модели тупикового лабиринта, рано или поздно заходящего «не туда». По этой причине модераторы вынуждены производить «зачистку» как флуда, так и самих флудящих, выдворяя их за пределы форума. В этом более узком смысле флудом является логос, выходящий за границы компетенции, отклоняющийся в сторону и таким образом затемняющий, искажающий либо подменяющий предмет обсуждения. К примеру, на ветке, посвященной *фундаментальному* анализу рынков, флудом будет *технический* анализ («технический флуд»), а на ветке технического анализа вето, соответственно, будет наложено на «*фундаментальный флуд*». К слову сказать, дисциплина дискурса на подобных форумах бывает значительно выше, нежели на заседаниях некоторых ученых советов.

В этой своей функции затопления лакун, то и дело образующихся в пространстве коммуникации, флуд, как и болтовня, обладает свойствами лжи — свойствами сокрытия, экранирования и маскировки. Сорное слово, как всякий паразит, обладает живучестью и высокой степенью приспособляемости, причем гораздо большей, нежели у культурных растений. Для последних необходима специально созданная и постоянно поддерживаемая среда обитания. Сорные же слова быстро прорастают в пустые места дискурса, ибо эти пустоты и есть их универсальное место. *Празднословие и пустословие всегда приходят туда, где не хватает сущностной речи.* Данное обстоятельство обязывает нас более внимательно всмотреться в феномен болтовни, слегка понизив тон «метафизического ворчания» (А. Секацкий) по поводу ее абсолютной беспочвенности.

Спрашивается, а способны ли мы всегда и при любых обстоятельствах поддерживать уровень высокой дискурсивности? Способны ли мы постоянно выдерживать ее высокий накал? Можем ли мы, полностью отказавшись от празднословия, непрерывно тол-

кать котировки смысла вверх, удерживая алетейю (несокрытость) в точке ее предельного откровения? Или мы должны признать, что возгонка смысла подводит нас к неминуемому обвалу, к развороту «тренда» и игре на «понижение», как только обнаружится наша неспособность к сущностной речи. Достигнув предельной точки, за которой открывается пустота, зависнув в паузе «неловкого молчания», мы с удовольствием замечаем, что существует много других приятных тем для разговора. Когда пар выпущен и в пустом котле коммуникации наступает тишина, когда по существу говорить больше не о чем, то остается либо молчать, либо болтать о чем угодно. Сущностная речь немеет перед неосуществимостью задачи. Ей срочно требуется перезагрузка и пауза для нового набора высоты. Вот тут-то и раздается очередная партия словесных трелей, главным содержанием которой является стремительная девальвация недавно открытых «истин». Когда гумус для высокого дискурса истощается, в ход вступает болтовня.

Вместе с тем, наблюдая, как возвышенно-апостольская речь какого-нибудь поборника истины срывается в очередное пике и на глазах преобразается в речь портового грузчика или пьяного матроса (обычно под воздействием изрядной дозы алкоголя), приходишь к выводу, что наступило время молчания. Но молчание есть не что иное, как невербальное продолжение сущностного дискурса. В молчании существо речи не забыто, но помнится. Поэтому молчание — это тяжелый груз и работа. Прерывание речи становится началом для новой мысли. Поэтому настоящим *забвением* подлинной речи является вовсе не пауза, а болтовня. Болтовня — это *коррекция* сущностной речи в рыночном смысле этого слова.

Другой формой забвения истины служит красноречие. «Речь истины проста», говорит Платон, «а изящная речь лжива», вторит ему Лао-цзы. Целью красноречия является завоевание внимания слушателей и перенос акцента с предмета речи на оратора. Как гласит русская поговорка: «Речь красна слушанием». Как инструмент производства эффектов, а не смысла, красивая речь чаще всего оказывается не зрелищем ума, а зрелищем субъекта на подиуме. В этом смысле прав Монтень, говоривший, что «красноречие, отвлекая внимание на себя, наносит ущерб самой сути вещей» [4, с. 91]. Игра в словесный бисер, на который все так падки, оказывается лучшим инструментом соблазна и утверждения авторитета оратора в глазах других. Прекрасные слова («виньетка ложной сути»)

легко обходят заградительные кордоны лож-сознания, попадая в то «место», где находится наше «спящее» желание. Именно поэтому красноречие становится языком любви и мощным инструментом соблазна. Все дело в том, что с помощью красного словца легче обмануть *предметно ориентированное желание* и достичь места, где находится его чистый интенциональный предмет. В этом отношении выражение «Ты богиня, посланная ко мне с небес», способно произвести гораздо больший эффект, нежели обычное «Вы мне нравитесь».

Язык лжи лукав и пестрословен. Слово «лукавый» в своей исходной семантике означает «гибкий», а слово «пестрый» — многообразный. Эту способность красноречия к обходному маневру и многообразию подходов хорошо выражают русские идиомы с семантикой извилистости и сложности: «кудрявая речь», «плести словесные кружева». Ложь как вымысел причудлива и поэтична, а правда, напротив, скучна и прозаична. Ложь искусна, а значит, искушена. Правда проста и наивна, как простоволосая девка. Но, как бы мы ни относились к красноречию и пустословию, стоит признать, что они все же являют собой некую разновидность логоса.

4. «Умная ложь лучше глупой правды»

Определение же лжи в качестве *безусловного социального зла* закрывает дорогу к ее пониманию. Между тем еще Хайдеггер заметил: «Быть может, нам потому так трудно дается отыскание истинного и потому мы так редко его находим, что ничего не знаем и не хотим знать о сущности ложного. Может быть, мы поражены ужасной слепотой, считая, что сущность негативного сама есть нечто “негативное”» [5, с. 101]. Эта формула может иметь и обращенный смысл: сущность правды как позитивного феномена сама еще не есть нечто «позитивное». «Умная ложь лучше глупой правды» — гласит русская пословица.

Если признание правды является общекультурной нормой, то отрицание ее «правоты» создает лакуны превращенного смысла. Отрицание правды может быть обусловлено различными мотивами. Оно может иметь характер «сатанинского препирательства» (Ж. Батай), а может быть вызвано подозрением относительно того, что правда чаще всего является нам в *превращенном* виде. Этот превращенный вид правды вызывает в нас чувство глубокой тревоги. Не так опасно попасться на ложь, как разочароваться в правде.

Семантику превращенной формы правды содержит в себе сам язык. В *подноготную* правду уже не верят с учетом того, какими средствами она добывается^{**}. *Босая, голая* и *сермяжная* правда не соответствует «дресс-коду», а потому не вызывает даже сочувствия. *Жесточая правда* может стать причиной гибели, а *солдатская правда* имеет кровавый след. В силу инверсии смысл языкового концепта правды ускользает, мерцает, удваивается в серии парадоксальных отклонений.

Каждый из приведенных эпитетов привносит определенные смысловые коннотации, раскрывающие правду как объемный, многогранный или, лучше сказать, полифонический феномен. Особенно это относится к такому выражению, как «голая правда». Слово «голая» само по себе вызывает аффектацию. Оно опутывает феномен правды клубком неясных референций, то возносящих ее в сферу заоблачной ангельской чистоты, то опускающих ее на землю до уровня inferнального низа. Это слово несет в себе взрывной заряд смысла, способный разорвать образ правды на куски. Являясь в обнаженном виде, правда рождает комплекс противоречивых чувств. Как *девственная*, она вызывает благоговение, как *правда-матка*, она отталкивает своей грубостью и прямоотой. То же самое относится и к комплексу правдоруба. *Рубить правду с плеча* — все равно, что пытаться разрешить сложный комплекс человеческих проблем простым отрубанием головы. В сообществе лжи, где коммуникация предполагает *взаимный обмен ложью*, на правду распространяется определенный дресс-код. Нарушение этого дресс-кода расценивается как признак варварства и непристойности. Логическим завершением инверсии понятия правды является то, что идиома «голая правда» теперь служит названием для порносайтов и галерей ню. Отрезвляя, правда убивает. Неприкрытая, она шагает по кромке бытия, рискуя сорваться в пропасть забвения.

О том, что позиции правды в языке сильно пошатнулись, говорит не только растущая диспропорция между условными словарями правды и лжи, но и то, что сам язык правды вызывает недоверие. Одиному голосу правды уже не верят, а потому для ее выражения требуется умножением знаков правдивости: «ей Богу, правда!», «что правда, то правда!», «сушая правда!». Сами выражения

^{**} Выражение «подноготная правда» связано со средневековой практикой дознания, когда показания выбивались путем введения игл под ногти.

«чистая правда» и «истинная правда» — свидетельство того, что у говорящего с правдой не все чисто. Очевидным свидетельством изнаночной стороны правды является истерический повтор: «правда, правда?» Такая мультипликация означающих правды является лучшим подтверждением того, что язык правды микширован каналом лжи.

По всей видимости, само развитие цивилизации предполагает усложнение культурной кодировки лжи, что требует все более изощренных способов артикуляции правды. В коммуникативном пространстве, где ложь обложена многочисленными заслонами всевозможных контролирующих инстанций, неизбежно возникают трудности с декларацией правдивых намерений. Так что порой для того, чтобы высказать правду ее зачастую приходится маскировать под ложь.

Очевидно, что историческая тенденция развития ложь-сознания идет в направлении усложнения способов артикуляции правды и лжи. Встреча европейских колонизаторов с архаическими сообществами показала техническое преимущество развитого ложь-сознания, перед которым наивное сознание аборигенов оказалось безоружным. Так, например, решающим фактором падения империи ацтеков стала вовсе не военная сила Кортеса, а излишняя доверчивость населения, которое в глазах европейцев выглядело детьми. С этой точки зрения можно сказать, что сложноартикулированное ложь-сознание — это сознание, прошедшее обработку процессом Просвещения. Когда Кант говорит о Просвещении, что «это выход человека из состояния своего несовершеннолетия, в котором он находится *по собственной вине*» (курсив мой. — Ю.Р.) [6, с. 27], он обращается к современникам, так или иначе вовлеченным в этот процесс. Но если этот тезис распространить на общества, отстающие в историческом развитии, то высказывание Канта приобретает весьма жестокий смысл. Во всяком случае, именно так думают кидалы всех мастей, начиная от привокзального наперсточника и заканчивая заправилami крупных инвестфондов. Везде господствует одна и та же логика: *если ты обманут, то обманут по собственной вине*. Легко представить, чем грозит глобальное надувательство обществу со слабой иммунной системой. С этой точки зрения способность ко лжи следует рассматривать как *важнейшую культурную способность*, опирающуюся на развитое сознание.

Поскольку ложь в указанном смысле служит формой проявления свободы и автономии субъекта, то сообществом лжи по пре-

имуществу является *общество с широким спектром социальных свобод и высоким уровнем личностного суверенитета*. Не случайно для переселенцев из Старого света первым опытом свободного общества было надувательство в нью-йоркском порту. Тот же опыт имел место и в пореформенной России. В либеральном обществе ложь почти легально распространяется как гомеопатическое средство против вездесущего обмана. В таком обществе репрессируются лишь грубые и примитивные формы лжи, в то время как сложные и утонченные формы становятся неписаной нормой. У зрелых представителей данного сообщества, как правило, выработан культурный иммунитет к обману, привит устойчивый антивирус недоверия, иначе говоря, сформирована ментальная техника безопасности, позволяющая индивиду плавать, как рыба, в мутных водах социальности.

Таким образом, задача состоит в том, чтобы, отказавшись от либеральной риторики, противопоставляющей полюс лжи полюсу правды, и сосредоточить внимание на *более значимой* оппозиции, которую, кстати говоря, эта риторика затемняет. А именно: обществу *примитивной, откровенной, грубой* и поэтому *легко распознаваемой* лжи противостоит не *мифическое сообщество правды*, а общество сложно артикулированной, изощренной и потому трудно определяемой лжи. В либеральном сообществе лжи *не меньше*, чем в тоталитарном, а возможно, и *больше*. Просто у нее другое качество. По всей видимости, существует определенная корреляция между качеством дорог и автомобилей и качеством лжи. В этом отношении общество обманутых вкладчиков и дольщиков по всем статьям проигрывает обществу обманываемых инвесторов и потребителей. Данная оппозиция важна еще и в том отношении, что позволяет правильно определить вектор исторического развития современной России.

Очевидно, что отход от традиционных форм коммуникации, основанных на *вере и доверии*, предполагает движение в сторону *общественного договора*, основанием которого является *недоверие* граждан друг к другу. Традиционное общество в определенном смысле наивно, можно даже сказать, аутично. По этой причине ложь для такого сообщества представляет колоссальную угрозу. Она подрывает основу жизненного мира, а потому за нее запросто отрезают язык. Для современного общества ложь не представляет такой угрозы, хотя и не перестает быть опасной в принципе, имен-

но в силу того, что в нем развит иммунитет ко лжи, и именно потому, что ложь и сопротивление лжи образуют основу повседневности. По этой причине в либеральном обществе люди болтают, что хотят, не боясь потерять язык. Коммуникация в таком типе сообщества представляет собой подчас весьма сложную и запутанную зеркальную игру, в которой ложь и правда маскируются друг под друга.

В заключение попытаюсь сформулировать две причины, по которым исследование лжи должно обходиться без лишнего морального ригоризма. Первая причина *онтическая*. Она состоит в том, что ложь — это нить, которая связывает онтическое полотно жизненного мира. Выдернув эту нить, мы рискуем распустить всю ткань и оказаться голыми. Вторая причина *онтологическая*. Истина, для того чтобы быть истиной, нуждается в акте ее утверждения в условиях противодействия со стороны лжи. И в этом смысле ложь лучший союзник. Тенденция развития сообщества лжи такова, что в новой генерации даже маленькие дети перестают быть маловеерами. Ложь идеального шпиона Штирлица уже не прокатывает. Чтобы выйти из-под колпака Мюллера, ему нужна более тонкая игра, состоящая в том, чтобы где-нибудь да «невзначай» проколоться.

Библиографический список

1. Секацкий А.К. Онтология лжи. СПб.: Изд-во С.-Петербургского университета, 2000.
2. Кант И. Основы метафизики нравственности // Кант И. Соч.: в 6 т. Т. 4. Ч. 2. М.: Мысль, 1965.
3. Хайдеггер М. Бытие и время / пер. с нем. В.В. Бибихина. М.: Ad Marginem, 1997.
4. Монтень М. Опыты / пер. с фр. А.С. Богович, Н.Я. Рыкова. М.: ЭКСМО, 2006.
5. Хайдеггер М. Парменид / пер. с нем. А.П. Шурбелева. СПб.: Владимир Даль, 2009.
6. Кант И. Ответ на вопрос: Что такое просвещение? // Кант И. Соч.: в 6 т. Т. 6. М.: Мысль, 1966.

СООБЩЕСТВО ПОДРАЖАНИЯ

Габриэль Тард в «Законах подражания» (*Les lois de l'imitation*, 1890) предположил, что подражание лежит в основе общественной жизни, порождает фундаментальные социальные отношения. Тарда можно интерпретировать таким образом, что именно подражание порождает сообщество. Мне кажется, что этот тезис не потерял своей актуальности. Но чтобы об этом говорить всерьез, следует помнить, что термин подражание (имитация) понимается Тардом достаточно широко, как всякое действие либо в соответствии с образцами, либо противоречащее им, намеренное или ненамеренное, осознанное или неосознаваемое. Позволю добавить, уже от себя, что моделью для подражания может быть не только другой человек, но и сам действующий, и природные объекты, и символические представления всего этого. Если понять подражание настолько широко, то оно действительно предстанет основой совместной человеческой жизни.

В целом отношение к идеям Тарда у нас довольно странное. Все о них вроде бы знают, но пересказывают из книги в книгу почти одними и теми же словами, как будто самого Тарда не читали, а просто переписывали друг у друга. Дореволюционное издание книги Тарда на русском языке добыть трудно, в Интернете его найти невозможно, а более поздняя его книга на сходную тему, относительно недавно переведенная и изданная у нас, — «Социальная логика» — предполагает, что читатель уже знаком с «Законами подражания». Можно ли представить сегодня ситуацию, что текст, который востребован и постоянно цитируется, никем не размещен в Интернете? Но он там не размещен, а значит, не востребован. Мне кажется, вернувшись к тезису о подражании, можно было бы найти ответы на многие вопросы, так и не решенные социальной теорией. Но для этого следует изложить этот тезис современным языком, с опорой на исследования, которые не были известны во времена Тарда, пересмотрев его некоторые методологические установки. Невозможно согласиться с Тардом во всем, но нельзя и забыть о том, что он впервые систематически исследовал проблему

* © Сериков А.Е., 2011

подражания. Поэтому я видел свою цель в том, чтобы перечитать Тарда и соотнести его идеи с современным взглядом на подражание. За основу я взял английский перевод 2-го издания его книги. Поскольку в книге Тарда высказано очень много идей, проанализировать все их невозможно. Поэтому выскажусь лишь по поводу некоторых из них.

Тард был абсолютно прав, что подражание может быть намеренным или ненамеренным, осознаваемым или нет. Тард подчеркивает, что он не отрицает важности психологического изменения, производимого постепенным смещением от намеренного действия к почти автоматической привычке. «Но с его социальной стороны, — пишет Тард, — этот феномен остается тем же самым» [1, р. XIV]. То есть, как социолог Тард призывает наблюдать подражание извне, фиксировать его внешние черты, не сводить подражание к внутренним смыслам подражающего. С социальной точки зрения важнейшим для Тарда является сам факт того, что кто-то мыслит или действует подобно другому, именно в этом он видит основу общественной жизни.

Это соображение Тарда мне кажется чрезвычайно важным. Дело в том, что современные авторы часто сводят смысл действия к внутренним переживаниям и мыслям действующего человека. Тем самым создается ложная теоретическая альтернатива: либо объяснять действия наподобие физических явлений, не прибегая к понятию смысла, либо сводить все смыслы к субъективным. Это альтернатива между методами Дюркгейма и Вебера. Мне кажется, что преодолеть ее можно, лишь признав, что, помимо субъективных смыслов действующего человека, существуют еще и другие, не всегда осознаваемые им смыслы действия. *Мимесис можно понять как смысловую связь, но наблюдать его извне, с точки зрения исследователя, а не самого действующего лица.* Подражание может фиксироваться извне, но это не значит, что оно является физическим объектом, это значит, что его смысл социален и привносится в наблюдение наблюдателем. В частности, это могут быть смыслы, связывающие действие с его образцами.

Идея о том, что подражать можно бессознательно и ненамеренно, чрезвычайно важна для социальной теории. *Существует огромный пласт человеческих действий, которые нельзя объяснить не чем иным, кроме неосознаваемого воспроизводства образцов.* Это действия, которым обучаются, бессознательно копируя поведение других людей. Поэтому их нельзя объяснить ни генетической predispo-

ложенностью, ни внутренним субъективным смыслом. На уровне таких действий существует особое измерение реальности и смысла. Важно, что такие действия воспроизводятся и эволюционируют, избегая знакового вербального опосредования. Они — знаки самих себя, но не словесных схем. Они могут быть ненаблюдаемыми, как могут быть таковыми многие природные процессы. Но на них можно обратить внимание, описать с помощью слов, наблюдать. Тогда они становятся действиями, наблюдаемыми со стороны, но не изнутри. Сам действующий их может не видеть и тем более не связывать с какими-то осознаваемыми целями и другими значениями, но со стороны они могут как-то определяться, у них как-то могут выделяться начало и конец и т. д.

Память и подражание самому себе, на основе которого возникает привычка, Тард рассматривает как психические явления, в отличие от которых подражание другим людям — это социальное явление. В подражании другим Тард видит сущность социального. Поскольку оба вида подражания тесно взаимосвязаны, он пишет, что психологическое объясняется социальным, в то время как социальное производно от психологического. Именно вследствие таких высказываний Тарда и обвиняют в психологизме. Но задумаемся вот над чем. С одной стороны, человек склонен к подражанию, имеет в этом потребность, получает от узнавания и подражания удовольствие*. И это его несомненные психологические свойства, так устроена его психика. С другой стороны, *нельзя ли подражание самому себе рассматривать на основе модели подражания другому?* Во времена Тарда целостное Я казалось несомненной точкой отсчета в теории действия, поэтому сам он не приходит к такой постановке вопроса. Но сегодня мы вполне можем сказать: тот Я, о котором я вспоминаю и которому подражаю, является своеобразным другим. Какие из этого следуют выводы для теории действия?

* В одном из недавних психофизиологических экспериментов с использованием магнитнорезонансного сканирования добровольцы распределяли логотипы автомобилей и страховых компаний; при этом предъявление известных брендов активизировало зоны коры головного мозга, ответственные за самоидентификацию и положительные эмоции, а предъявление малоизвестных брендов активизировало зоны, связанные с негативными эмоциями. См.: Мозг выбирает, а вы покупаете // RSNA. 27.11.06. URL: /http://www.galactic.org.ua/Prostranstv1/pf_kopot-2-5.htm (дата обращения: 15.09.10).

Например, что в основе привычки мышления может лежать лишь идея, которая нашла оформление, т. е. выразилась в словах или отчетливых образах, ощущениях, пусть даже только представляемых. Соответственно, лишь оформленное действие может стать привычным. Моя собственная мысль или действие, которым я подражаю должны быть представлены извне, как и действия другого. Выражаясь словами Тарда, они должны быть даны мне *с социальной стороны*. Почему это важно? Да потому, что только в этом случае они могут быть образцами для подражания и иметь смысл, отличный от них самих. Важно то, что *подражание осуществляется как смысловой процесс, пусть и не всегда осознаваемый*.

Нет ли противоречия в моих словах? С одной стороны, действия, чтобы пониматься как знаки, должны быть выражены и схвачены извне. С другой стороны, представление и схватывание может происходить внутри моей психики. Тогда моя мысль, которая является образцом для подражания, должна быть как-то выражена. Ощущение, чтобы повториться, должно сохраниться в памяти в качестве некоего оформленного ощущения. Но как быть с бессознательным подражанием? Когда я непосредственно подражаю движению или выражению другого человека, я могу это не осознавать. И я могу схватывать значение напрямую, без его вербализации^{**}. В действии другого мне напрямую дано состояние его психики, выражаемое в этом действии. Напрямую, но через это действие. А когда я подражаю себе, т.е. вспоминаю? Мне напрямую дано состояние меня прежнего, но через что оно дано? Например, я напрямую чувствую то, что чувствовал раньше, когда повторяю свое прежнее действие. Или напрямую переживаю значения чувств, образов или слов, когда их вспоминаю. Но для этого должны были быть чувства, образы или слова. Думаю, решение заключается в том, что действие всегда, даже когда осуществляется как автоматическое подражание, *опирается на несколько образцов* — на тот, которому подражают в данный момент, и те, по аналогии с которыми он был вычленен в качестве объекта подражания. В новом образце тело стремиться найти то, что сближает его с уже известными образцами, и в том, как осуществляется движение, старые образцы дают о себе знать. *А взаимодействие образцов — это смысловой процесс*, даже если он не осознается.

^{**} Об этом свидетельствуют эксперименты с так называемыми зеркальными нейронами. См.: [2].

Тард понимал подражание как аналог физического отпечатка, слепок, фотографии. Я думаю, следует отказаться от натуралистических аналогий Тарда и понять подражание как смысловой процесс, не сводя при этом смысл к субъективному смыслу действия. С учетом нашего знания о том, как работают зеркальные нейроны, он в чем-то прав. Человек может схватить значение движения другого и даже скопировать его напрямую, без опосредующей вербализации и осознания. Однако действие в ситуации — это смысловой результат совместного влияния нескольких образцов, пусть даже алгоритмы и результаты работы смысловых механизмов не всегда осознаются. Даже по поводу автоматического схватывания и копирования чужого движения можно сказать следующее. С одной стороны, на чужое движение нужно обратить внимание, а это смысловой процесс, тоже опирающийся на следование образцам; с другой стороны, автоматическое копирование никогда не бывает точным, всегда есть отклонения, частично укорененные в прежних навыках движения, то есть в инкорпорированных образцах.

Подражание как основу общественной жизни нужно понять в контексте проблемы следования правилу, как она сформулирована у Витгенштейна в интерпретации Крипке. Думаю, что изучение механизма подражания должно привести к пониманию невозможности абсолютно точного воспроизводства образцов. Поэтому следует обратить внимание на вопросы о конечности образцов и социальном источнике критериев точности копирования. Критерий правильности подражания, т. е. правильности извлечения смысла из образцов, является социальным. С одной стороны, существуют учебные задачи, решая которые ученики *подражают* учителям. Критерием правильности подражания служит соответствие результата ученика с результатом, полученным самим учителем, экспертом. Учитель решает, какие аспекты подражания являются существенными, а какие — нет. С другой стороны, решение новых задач профессионалами происходит в ситуациях, в которых они сами являются экспертами. Они тоже опираются на известные им образцы, но применяют их в чем-то по-новому. То есть тоже подражают, осуществляя при этом переход от известных образцов к новым результатам. Поскольку результаты новые, всегда ведутся споры об их приемлемости. Критериями в таких спорах являются как профессиональное, усвоенное в ходе обучения и дальнейшей работы, понимание алгоритмов решения задач, так и чисто соци-

альные и психологические факторы, связанные с деньгами, властью, социальным и символическим капиталом, умением договариваться и т. п.

Библиографический список

1. Tarde G. The Laws of Imitation / translated from the second french ed. by E.C. Parsons. N.Y.: Henry Holt and Company; The Merston Company Press Rahway, N.J., 1903. URL: /http://www.onread.com/reader/94155 (дата обращения: 07.09.2010).
2. Grasping the Intentions of Others with One's Own Mirror Neuron System / Iacoboni M. [at. al]// PLOS Biology. 2005. №3(3). URL:/http://www.unipr.it/arpa/mirror/pubs/pdf/PLOS2005.pdf (дата обращения: 29.05.09); Rizzolatti G., Destro M.F. Mirror neurons // Scholarpedia. 2008. № 3 (1). URL: /http://www.scholarpedia.org/wiki/index.php?title=mirror_neurons&oldid=28994 (дата обращения: 29.05.09); The Mirror Neuron Revolution: Explaining What Makes Humans Social // Scientific American 2008. №1. URL: http://www.scientificamerican.com/article.cfm?id=the-mirror-neuron-revolution (дата обращения: 29.05.09); Garrison K. A., Winstein C.J., Aziz-Zadeh L. The Mirror Neuron System: A Neural Substrate for Methods in Stroke Rehabilitation // Neurorehabil Neural Repair. 2010. № 24. URL: http://nnr.sagepub.com/content/24/5/404 (дата обращения: 24.09.10).

*Е.Н. Болотникова**

НАУЧНОЕ СООБЩЕСТВО В ЭТИЧЕСКОЙ ПЕРСПЕКТИВЕ

*Где та молодая шпана, что сотрет нас
с лица земли?*

Из песни Б.Г.

Научное сообщество и способы организации его единства, механизмы трансформации и легитимации ученых и их теорий — одна из актуальнейших тем в современной социологии знания, социальной философии, философии науки [См.: 1, с. 3–43]. Внутренние механизмы организации научного сообщества, его социальные

* © Болотникова Е.Н., 2011

скрепы транслируются будущим ученым в университетах через курсы педагогики, этикета, этики, психологии делового общения, которые в большинстве своем используют инструментальный подход, снабжают стратегиями, приемами и тактикой преподавательской работы и при умелом маневрировании становятся аналогичны технологиям НЛП. Оснащение знаниями во всех этих областях, безусловно, значимо и важно, служит своеобразным «пропуском» в мир науки, работает на ее имидж, в конечном итоге сказывается на самом главном — качестве преподавательской и научной работы, образует внешне опознаваемое как единое научное сообщество. Но если бы все эти тактики приносили действительный успех и были бы однозначным залогом эффективности самоопределения членов научного сообщества, то вряд ли бы современное вузовское образование и наука в целом имели такой вид, как сегодня.

Философский масштаб заявленной темы становится зримым, если обратиться к описанию современности: общество знания, постиндустриальное общество, век информации и НТР, общество риска и др. Сегодня именно «наука ведет отчаянную борьбу за конструирование реальности» [2, с. 46]. Ю. Хабермас акцентирует внимание на этическом аспекте взаимодействия внутри и вне научного сообщества и пишет: «Поскольку на кон поставлено нравственное самосознание способных говорить и действовать субъектов в *целом*, философия уже более не может не занять в данных вопросах определенных содержательных позиций» [3, с. 22].

Внимание к этике научного сообщества не является случайным. Оно — особое образование в современной социальной реальности, которое не может быть определено только через признак профессии или по критерию качества производимой продукции. Эти признаки являлись ключевыми для сообществ предшествующих эпох, когда профессионализм ювелира, сапожника, продавца или рабочего очевиден окружающим или признаваем в профессиональном цеху. В отличие от «цехового» типа сообществ, научное устроено по совершенно особому набору оснований.

Научное сообщество не определяется строгим критерием профессионального признания, поскольку в этот процесс, по меньшей мере, начиная с XX века, слишком часто вмешиваются политические, идеологические и бюрократические силы. Научное сообщество по критерию производимой им продукции — новшеств в идеях, технологиях и технике — также недостаточно строго отдели-

мо от, например, псевдонаучных сообществ. Поскольку в общественном мнении и те, и другие претендуют на новое, уникальное и неповторимое, то для социальной реальности оба сообщества — псевдо- и научное — маркируются практически одинаково. Внешне оба выглядят собранием магов и волшебников, говорящих на особом языке, имеющих свою строгую иерархию и создающих непостижимые приборы, которые каким-то образом работают.

Тем не менее научное сообщество, очевидно, существует, и его влияние на социальную реальность растет вместе с ростом авторитета знания и технологий, прямо включенных в повседневную жизнь людей. Таким образом, возникает вопрос: что же еще держит научное сообщество в единстве? Какие аргументы ведут все новых и новых людей в лоно науки? Какие этические детерминанты регулируют взаимодействие в научном сообществе таким образом, что оно сохраняет свою привлекательность и силу?

Научное сообщество — это «открытое» (в значении К. Поппера) общество, фундированное аристотелевским тезисом «все люди от природы стремятся к знанию» и признающее рациональную личную ответственность, область которой имеет тенденцию к расширению. С одной стороны, научное сообщество, как и всякий социальный институт, заинтересовано в консервации устоявшихся ценностей, в сохранении механизмов опознания «своих» собственных пределов и масштабов, участников и событий. Взаимодействие в нем подчинено сложной иерархии, обставлено комплексом специальных процедур, зашифровано в научном стиле высказываний и аргументации, требует ориентации в системах доступа к уровням иерархии, способностей понимать специфические языковые игры и др. А с другой стороны, наука и инспирированная ею техника являются наиболее быстро и прогрессивно развивающимися феноменами социальной реальности. Производство нового — вот родовая черта науки, и, следовательно, внутренний динамизм — неотъемлемое ее свойство. Тогда каким образом можно этос научного сообщества поместить в нормативный свод, как возможно «поймать» в ловушку из слов и правил ту реальность, которая ежегодно (-месячно, -часно, -минутно, -секундно) обновляется? Каковы этические механизмы, работающие внутри научного сообщества? Что следует учесть, предпринимая нормативный проект описания внутренней этики научного сообщества?

Стратегии, с помощью которых можно было бы описать названную проблему, подразделяются на две основные линии. Назо-

вем их условно стратегиями модерна и постмодерна. И хотя, по словам Б. Латура, «нового времени не было», мы исходим из того, что в современной философской мысли есть имена, фигуры и теории, продолжающие просвещенческую традицию мышления, равно как и те, кто кардинальным образом ее преобразует.

Сохранить и приумножить достижения новоевропейской философии применительно к современности стремится немецкая школа социальной критики и один из ее главных представителей Ю. Хабермас (В.Н. Фурс прямо озаглавливает его философское творчество как «философию незавершенного модерна»). На противоположном полюсе находятся Деррида и Фуко, Делез и Гваттари, Леви-Стросс и Мосс, Лакан и Бодрийяр. Как бы разноплановы ни были эти последние, их объединяет стремление выйти за рамки модернистского прочтения современности, превзойти его, перестать сводить сложные феномены к единым началам и прогрессивному типу развития. Конечно, структурная антропология, к которой обычно относят Леви-Стросса, структурализм — постструктурализм, связываемый с именем Фуко, постмодернизм, чьим теоретиком считается Бодрийяр, не объединяются азбучным способом, однако подчеркнем, что нас интересует общая их особенность — делегитимация модернити (*moderniti*). Итак, проанализируем проблему в свете названных стратегий.

Во-первых, Ю. Хабермас критикует сложившуюся в научной среде педагогическую практику, определяя ее как дрессуру, и указывает, что «педагогическая практика по своим последствиям ничем не отличается от соответствующей евгенической практики (разве что последняя сводит до минимума муки муштры) [См.: 3, с. 98].

Во-вторых, относительно науки как профессиональной сферы, отличительными чертами которой являются высокая скорость интеллектуальной работы, частота значительных по объему коммуникативных актов и др., он утверждает, что «автономно действующий субъект в тех случаях, когда повседневность прорывается за рамки основополагающих ценностных ориентиров, всегда должен вступать в дискурс для того, чтобы совместными усилиями открыть или выработать нормы, которые в отношении требующего упорядочивания предмета *послужат* основой всеобщего согласия [См.: Там же, с. 69].

К согласию приходят отдельные индивиды, которые приобретают социальные характеристики в процедурах самопознания и иден-

тификации. Как отмечает В.Н. Фурс, для Ю. Хабермаса «идентичность Я формируется в процессах понимания компетентным субъектом речи и действия самого себя в своих отношениях к другим участникам коммуникации. И в этом понимании себя самосознание артикулируется не как отношение познающего субъекта к самому себе, а, прежде всего, как этическое удостоверение самого себя в качестве вменяемого лица» [4, с. 28]. Попадание в академическую среду влечет за собой накопление знаний и навыков, неотделимое от стремления создать себе «имя в науке», что имеет как экзистенциальную, так и социальную перспективы.

По Ю. Хабермасу, субъективность «образуется через интересубъективные отношения с Другим. Индивидуальное Я возникает исключительно на социальном пути проявления вовне и может *стабилизироваться* только в сети исправно действующих отношений взаимного признания» [3, с. 46]. В свою очередь, признание не сводится им только к речи. «Нелюбимые» символические медиумы интеракции — власть и деньги — также входят в число связующих компонентов научного сообщества, однако остаются как бы на «вторых ролях», поскольку фундаментом этого социального института являются принуждения разума, инстанция истины, рациональные аргументы, озвученные в публичной дискуссии.

В связи с этим логичным представляется, что в рамках своей теории коммуникативного действования Ю. Хабермас настаивает на возможности достижения консенсуса в дискурсе; прогрессе взаимодействия между членами сообщества в результате все более полной и емкой артикуляции своих интересов; рационализации и формализации процесса взаимодействия; включения в него различных научных достижений (теоретических, политических, технических); процедурной рациональности, благодаря которой все названное становится возможным.

Как справедливо считает П. Бурдьё, для Ю. Хабермаса существует некий надысторический универсум коммуникации, в котором интеллектуальный обмен, сопровождаемый призывами к беспристрастности и этической нейтральности, подчиняется «силе наилучшего аргумента» [5, с. 97]. Именно это и является, на наш взгляд, «узким местом» хабермасовской теории — обещаемая перспектива выписывания правил и норм взаимодействия в академической среде, тогда как они, эти правила и нормы, давно и прочно закреплены в институционализированных процедурах, регламентирующих вход

в сообщество, в условиях интеллектуального признания и обмена, в механизмах контроля, селекции и др. Немецкий философ как бы распознал имплицитное основание научного сообщества — коммуникативное действие, впрочем, как и любого другого типа сообщества, и предполагает социальную судьбу последнего понятной и прозрачной. Следуя его логике, предстоит артикулировать, рационализировать, перевести в дискурсивный режим имеющиеся «кирпичики» обнаруженного основания, а при необходимости — достраивать недостающие элементы конструкции. Желание нормировать и как можно более полно и четко описывать взаимодействие между субъектами в пределе может достигнуть уровня детализации корпоративных связей и личного поведения, принятого в компании Microsoft, где инструкция по мытью рук содержит 10 (!) пунктов.

Очевидно, что такая стратегия анализа внутренней этики научного сообщества оказывается эффективной при инструментальном подходе. Она дает возможность позитивного варианта развития отношений, рассматривает трудности как временные, дарит надежду, что все было, есть и будет свершаться в определенном порядке, возникающем в механизме процедурной рациональности.

Стратегия Ю. Хабермаса — это, по сути, современная интерпретация классической кантовской формулировки: «Мир — это практическая идея, позволяющая нам обратить внимание на *связь* разумных и нравственных существ между собой, руководствующихся в своих поступках высшим благом. Мир, таким образом, это прежде всего *моральный мир*» [6, с. 590—592].

Совершенно иная картина возникает, если взглянуть на ту же проблему через призму символического тотального обмена и высшего акта его проявления — потлача. Несмотря на то что в этих понятиях обычно описывают архаичные формы социальной жизни, М. Мосс утверждает, что в наш индивидуализированный век не все социальное сводимо к экономическим, статусным, и политическим интересам. Темы символического обмена и дара настойчиво звучат в текстах Бодрийяра, Делеза и др. Многие современные социальные практики несут в себе определенный отпечаток этого древнего порядка, такие как традиции гостеприимства, этикет приветствий и обмен подарками, религиозные дары и подаяния, юридические условия наследования и вступления в права собственности, обычаи и приметы в торговле и др. И конечно, трудно представить, что столь «высокое собрание», как научное сообщество, может также быть отнесено к числу подобных практик.

На наш взгляд, модель символического обмена и потлача, в отличие от «разделяющего и властвующего» механизма критического разума, позволяет увидеть сложную социальную структуру академической среды в целостности, «извлечь отсюда... некоторые нравственные выводы относительно проблем, порожденных нашим правовым и экономическим кризисом» [7, с. 88], дает шанс подогреть к академическому сообществу без имплицитных допущений типа примиренческой точки зрения Ю. Хабермаса или редуцирования отношений в науке к ставшей уже традиционной схеме власть/знания (Ницше — Фуко).

Исследователи называют три обязательных элемента в структуре потлача: давать, получать, возмещать. Что дается в научном сообществе? Что может выступать в качестве такого бесценного символического дара?

То, чем может быть одарен другой во взаимодействии в научной среде — это дар мысли и действия, событие мысли как поступок. Научить мыслить, открыть удовольствие от процесса мышления, продемонстрировать его на собственном примере; высечь грани понимания и указать на тонкости аргументации, одновременно испытывая удовольствие от движения собственной мысли и от возникновения этого движения в глазах других; преподавать, защищать диссертацию, выступать с докладом на конференции так, чтобы не автоматизмы, но самый процесс рождения мысли стал для аудитории очевидным; действовать так, чтобы остаться вне подозрения в механическом воспроизводстве общедоступной на сегодня информации, вне подозрения в мистическом укрывательстве секретных данных из чужих статей, учебников, исследований.

Может ли в потлаче участвовать в качестве дара нечто, не нужное самому дарителю? Масштаб задает размер: ненужная, излишняя, пустая в содержательном плане мысль или действие в потлаче невозможны. «Давать — значить демонстрировать свое превосходство, значит быть больше, выше, *magister*» [Там же, с. 213]. Даритель расстается с самым важным для него, с тем, что «составляет частицу его природы и субстанции... нечто от его духовной сущности, от его души» [Там же, с. 100], в противном случае это не потлач, а рыночные механизмы накопления интеллектуального капитала, существующие по совершенно другим законам.

Акт дарения — давания в потлаче имеет содержательный и символический пласты. Цель его — одномоментное сохранение и уничтожение даримого: мысль изреченная есть ложь, и в этом значении

она разрушается, исчезает, перестает существовать в качестве истины и одновременно как бы делает скачок, оказывается брошена сквозь время и расстояние и, как одолженная другому, продолжает жить и приносить плоды.

Как указывает М. Мосс, «принцип антагонизма и соперничества составляет основу всего» [Там же, с. 140]. Потlach возможен только в системе с неустойчивой иерархией, где он оказывается временным способом установления порядка. Потlach — это гибель, уничтожение, битва, разрушение, критика и аргументация, соперничество и дух соревнования, возможность играть по «гамбургскому счету», поскольку иные ставки не принимаются: иначе «испорченное лицо», утрата имени, что в научном сообществе (как и когда-то у архаичных народов северо-запада Америки) означает потерять душу — погибнуть.

То, что передается или разрушается в потлаче — дар, характеризуется уникальным обстоятельством: он не инертен. Мысль, идея, концепция, поступок не инертны в том смысле, что существуют только в движении, требуют интерпретации, использования, составляют базовый фундамент в последующих рассуждениях или подвергаются критике, но в любом случае не «лежат камнем». Действие — одаривание как бы заряжает силой и энергией сам дар, и тогда он «оживает», его невозможно отставить в сторону, не заметить, оставить на потом. Сам дар как бы заставляет и дарителя, и одариваемого изменяться, становится иным.

Получение дара предполагает некую готовность. Условия ее с потрясающей точностью описаны у Ф. Ницше: «Необходима в делах духа честность и неподкупность, и необходимо закалиться в них... нужно свыкнуться с жизнью на вершинах гор... нужно сделаться равнодушным и не задаваться вопросом о том, есть ли польза от истины... нужно... отдавать предпочтение вопросам, которые в наши дни никто не осмеливается ставить; необходимо мужество, чтобы вступать в область запретного... новая совесть, чтобы слышать истины, прежде немотствовавшие. И готовность вести дело в монументальном стиле — держать в узде энергию *вдохновения...*» [8, с. 17–18].

Однако взаимодействие в научном сообществе, рассматриваемое сквозь призму потлача, не предполагает речь о сверхчеловеке ни со стороны дарителя, ни со стороны получателя. Поскольку это не метафизические сущности вылетают из уст и поступков одного и прорубают себе дорогу сквозь повседневность другого, вызы-

шая, возвращая и превознося его над суетой и педагогическими задачами здешнего мира и позволяя затем сделать этот мир иным. Здесь мы имеем дело с речевыми действиями, обладающими в данном институциональном контексте определенной перформативной силой — возможностью изменять реальность. Отсюда становится понятно, почему всякий, кто имеет в науке имя, проделал работу, которую Ницше назвал «переоценкой всех ценностей», радикализировал, раскритиковал, разъяснил, прокомментировал все то, что было сделано до него так, что все это предшествующее стало иным.

Взаимодействие в научной среде, понятое как потлач, — это не просто публично выданный интеллектуальный кредит. Даритель освобождает место для нового себя. «Имя дающего потлач тяжелеет в весе благодаря данному потлачу» [7, с. 147]. Это приобретение пространства для движения, изменения, маневра во временном интервале до возврата делает дарителя вдвойне обогащенным — собственная трансформация и получение обратного дара. Таким образом, на первый взгляд неразумная, неэкономичная трата собственных сил, мыслей, идей, специальное укрытие их про запас в действительности обедняют. То же можно сказать и в отношении получателя: дар и акт его принятия уже сделал его другим, иным, новым, зафиксировал в нем все то, что «в глубине души» зрело и росло и, наконец, стало быть, иметь место в нем самом. Невозможно считать экономическую, политическую или эмоциональную признательность соответствующим такому дару возмещением.

Механизмы сохранения или возмещения дара в академической среде — плодотворная научная и педагогическая деятельность в самом прямом смысле: создание текстов, выстраивание концепций, схем, фигур, моделей — словом, то, что называют «умножением сущностей», среди целого поля которых впоследствии тем же научным сообществом будет производиться селекционный отбор.

Если согласиться с тем, что «значительная часть наших нравственных законов и самой нашей жизни по-прежнему погружена в ту же самую атмосферу, соединяющую в себе дар, долг и свободу» [Там же, с. 201], то мы должны будем принять в качестве системного следующий принцип социальной реальности: «выходя за пределы своего Я, отдавая добровольно и обязательно, мы не рискуем ошибиться» [Там же, с. 208].

Линии, в которых мы обрисовали взаимодействие в научном сообществе, напоминают прямые, которые никогда не пересека-

ются.. Описывая одну и ту же область, одна из них приводит к социальному конструкту, который практически не зависит от индивида, включенного в него в качестве одного из множества элементов. Другая дает место личности, образует и сохраняет индивидуальность, лицо, имя, поскольку «люди научились связывать между собой честь и имя задолго до того, как научились расписываться» [7, с. 144].

Модернистская стратегия, выстраиваемая Ю. Хабермасом, в социальной перспективе может считаться более продуктивной, чем система тотального символического обмена, поскольку рациональные аргументы, инстанция истины и побуждения разума, фундаментирующие эту стратегию, предполагают вполне определенные действия. Конструирование этических кодексов, формализация и артикуляция интересов различных участников академического сообщества дает возможность им постоянно актуализировать собственную деятельность, «успевать за временем», эффективно справляться с социальными задачами, функциями и проч.

Вторая стратегия не ведет к установлению соответствия научного сообщества быстро меняющимся социальным и политическим запросам. Тотальный символический обмен и потлач как модель, описывающая взаимодействие в академической среде, выглядят слишком абстрактными и малопригодными в теоретическом отношении. Но только до тех пор, пока мы не вспомним историю философии, сократовские диалоги, средневековые диспуты, переписку ученых Нового времени, переписку «из двух углов» между Гершензоном и Ивановым, дискуссии между Хайдеггером и Карнапом, Фуко и Хомским, Роулзом, Макитайром, и Нозиком или Деррида и Гадамером, пока не обратимся к личному опыту вхождения в науку. Понятое так взаимодействие преподавателя и студента, научных работников между собой дает экзистенциальное обоснование существования научного сообщества и раскрывает, почему, несмотря ни на какие экономические и политические обстоятельства, оно притягивает к себе все новых членов, раскрывает «ману» науки.

Библиографический список

1. Ламонт Д. Как стать самым важным французским философом: случай Деррида // Логос. 2009. № 4–5. С. 3–43.

2. Латур Б. Нового времени не было. Эссе по симметричной антропологии / пер. с фр. Д.Я. Калугина; научн. ред. О.В. Хархордин. СПб.: Изд-во Европ. ун-та в С.-Петербурге, 2006.
3. Хабермас Ю. Будущее человеческой природы / пер. с нем. М.: Издательство «Весь мир», 2002.
4. Фурс ВН. Контурь современной критической теории. Мн.: ЕГУ, 2002.
5. Бурдьё П. Цензура поля и научная сублимация // Социанализ Пьера Бурдьё. М.: Институт экспериментальной социологии; СПб.: Алетейя, 2001.
6. Кант И. Критика чистого разума // Кант И. Соч.: в 8 т. Т. 3. М.: Мысль, 1994.
7. Мосс М. Очерк о даре // Мосс М. Общество. Обмен. Личность. Труды по социальной антропологии / пер. с фр. М., 1996.
8. Ницше Ф. Антихристианин // Сумерки богов / сост. и общ. ред. А.А. Яковлева. М.: Политиздат, 1990.

*И.В. Пахолова**

ПРИНЦИП БЕЗОТВЕТНОГО ДАРА И ГРАНИЦЫ СООБЩЕСТВА

Речь пойдет о силе действия принципа *безответного дара* и о сохранении/нарушении границ сообщества. Современный мир все более становится глобальным; это значит, что изменения коснутся (и уже коснулись) всех сфер жизни общества. В данном случае нас, главным образом, интересует вопрос о том, на каких основаниях возможно образование нового сообщества, такого сообщества, которое условно можно назвать новым «мировым сообществом». Можно ли этот процесс рассматривать как интеграцию сообществ либо как возникновение нового сообщества в качестве параллельного образования? На наш взгляд, стоит обратиться к вопросу о том, как удерживаются границы сообщества, как они нарушаются и что этому способствует.

Как показали исследования М. Мосса, К. Леви-Строса и др., обмен дарами — один из механизмов производства социального.

* © Пахолова И.В., 2011

В архаических обществах дарение производит и поддерживает социальные связи. Иначе говоря, в обмене дарами подлинным предметом обмена является социальное, т. е. образование общности. Эта модель производства социального вполне универсальна, ведь социальные отношения — это, по преимуществу, отношения обмена [См.: 1]. Следовательно, прекращение обмена должно отразиться на производстве социального, каким-то образом его изменить. Что же может прекратить обмен? Здесь нужно обратиться к идее *безответного дара*, которая присутствует в работах Э. Левинаса, Ж. Деррида, С. Жижика и др.

Строго говоря, такого термина как «*безответный дар*», мы не найдем ни у Э. Левинаса, ни у Ж. Деррида. Тем не менее тема *безответного дара* как для одного, так и для другого автора — одна из основных в их работах. Наиболее развернуто концепт *безответного дара* изложен Левинасом в его книге «Тотальность и бесконечное». В предисловии Левинас пишет: «Эта книга выступает в защиту субъективности... Субъективность в этой книге предстанет как приемлющая Другого, как гостеприимство» [2, с. 70–71]. Между тем Левинас начинает с того, что субъективность у него предстает как самотождественное, которое подводит под тождество с собой все, что встречается в мире [См.: Там же, с. 77]. С абсолютной инаковостью и непреодолимым сопротивлением Самотождественное сталкивается только тогда, когда встречает Другого. У Другого со «мной» нет общей родины, он Чужестранец, который «вносит разлад в мое “у себя”» [См.: Там же, с. 78].

Если у Сартра в его знаменитом «Бытии и ничто» встреча проходит под «взглядом» Другого, то у Левинаса Другой оборачивается «лицом». «Лицо», в отличие от «взгляда», предполагает не только способность видеть, но и способность говорить. Для Левинаса этот момент принципиален, поскольку для него отношение «Я» и Другого — это язык [См.: Там же]. Какого рода отношение устанавливается между Самотождественным и Другим во встрече лицом-к-лицу? Левинас говорит о том, что отношение лицом-к-лицу — это этическое отношение. Этикой Левинас называет «оспаривание моей спонтанности самим фактом присутствия Другого» [См.: Там же, с. 81]. Этическое отношение существует в определенном пространстве значений. Что это за пространство значений и как оно обнаруживается в этическом отношении? Поскольку отношение лицом-к-лицу возможно только в словесном общении, то для Леви-

наса очевидно, что «третьим» лицом здесь выступает язык — «Глазами другого на меня смотрит “третий” — язык есть справедливость» [См.: 2, с. 215]. Язык у Левинаса структурирует «мою» встречу с Другим, является *a priori* этой встречи. Каким же образом?

Центральное понятие, которое Левинас относит к языку, есть понятие «следа». «След» — это не то же самое, что и знак. «След» нарушает порядок означения тем, что «значим вне всякого намерения означать». «След» сам по себе есть оставленность, необратимый уход, в «следе» «прошло абсолютно прошедшее прошлое». «След» не отсылает к означаемому, как это делает знак, а сигнализирует о невозвратном отсутствии. Тематику «следа» у Левинаса Деррида связывает с различием письменной и устной речи. «След», считает Деррида, можно отнести к письму. Для Деррида очевидно, что «след» у Левинаса отсылает к библейской традиции Священного писания.

Содержанием этического отношения лицом-к-лицу является признание Другого. Другой признается в ответственности за него. Левинас отмечает асимметричный характер этического отношения. Что это значит? Это значит, что этическое отношение к Другому имеет смысл дара, а не обмена. Если при встрече с Другим Я беру ответственность за него на «себя», то тем самым Я обосновываю свою свободу не в произволе, а в справедливости. Для Левинаса личностное участие в социальном начинается с того момента, когда Я нахожусь в ситуации, «где я не одинок, где я судим» [См.: Там же, с. 285]. Более того, как считает Левинас, ответственное отношение к Другому делает «меня» причастным к историческому времени человечества [См.: 3, с. 364].

Наконец, конкретным выражением признания Другого в структуре этического отношения Левинас считает Деяние. Деяние требует «радикальной щедрости» от «меня» и «неблагодарности» Другого. Для Левинаса Деяние — «это связь с Другим, задевающая его, хотя он этого и не обнаруживает» [4, с. 312]. Деяние уклоняется от экономических подсчетов своих прибылей — это всегда невыгодное инвестирование. Субъект Деяния, отмечает Левинас, «отказывается быть современником завершения своего дела, действует, не достигая земли обетованной». Поэтому Деяние — это «бытие-к-поту-сторону-моей-смерти», одержание победы во времени без «меня», эсхатология «за горизонтом моего времени» [Там же, с. 312–313]. Левинас, в свое время ставший непримиримым оппонентом М. Хайдеггера, противопоставляет здесь «бытие-к-поту-сторону-

моей-смерти» знаменитому «бытию-к-смерти» и говорит о времени Другого, а не о времени собственном [См.: 4, с. 313].

В связи с Деянием Левинас вспоминает о старинном термине «литургия», который у него означает не христианское богослужение, а отсылает к жизненной практике греческого полиса, где «литургия» (*leitōs* — «общественное», *ergon* — «факт», «деяние», «содеянное») — это публичное мероприятие, расходы на которое возлагались не на всю гражданскую общину, а на отдельных состоятельных граждан [См.: Там же, с. 349]. Для Левинаса «литургия» приобретает смысл невыгодной траты в пользу Другого. Культурная модель, которая основана на Деянии, — это модель «исхода». Героем Левинас себе выбирает не Одиссея, который возвращается, а Авраама, «навсегда покидающего свою родину ради еще незнакомой земли и даже запрещающего слуге привозить своего сына в эту точку исхода» [Там же, с. 312].

Такое «литургическое» действие мы встречаем в истории Моисея из ветхозаветной книги «Исход», а также у Энея из поэмы Вергилия «Энеида». Моисей, как известно, по своей воле, сознательно принимает на себя миссию пророка, призванного вывести еврейский народ из Египта в Землю обетованную. При этом он знает, что сам не достигнет цели, не ступит на землю, обещанную его народу, не сможет воспользоваться плодами своего труда, ничего не получит *взамен* своих усилий. Моисей делает жест *безответного дара*, вкладывая всего себя в будущее других людей, но не в свое.

Подобно Моисею, Эней у Вергилия также посвящает себя и всю свою жизнь не своему будущему, а будущему других поколений. Эней выводит троянцев, которым грозит пленение и рабство, из гибнущей Трои, чтобы привести их в землю, обещанную богами — будущий Рим. Главный эпитет Энея в поэме — благочестивый (*pīus*). Свое благочестие (*pietas*) Эней проявляет по отношению к своим родным, своему народу и будущим поколениям, и каждый его дар (жертва) больше предыдущего. Однажды взятые на себя обязательства, проявленная забота предполагают еще большую заботу в будущем [5]. Энею также не дано было жить в том будущем Риме, ради которого он отказывается от собственных стремлений и от своей личной судьбы.

Концепт *безответного дара* действителен и для христианской культуры. По мысли Жижека, христианская этика основана на идее прерывания обмена, разрушения логоса справедливости, который

за преступление требует наказания, возмещения ущерба («Око за око!») [См.: 6, с. 157]. Призыв Христа подставить щеку ударившему размыкает круговую цепь вины и воздаяния, устраняет из социальных отношений принцип обмена и утверждает принцип *безответного дара*. Далее принцип *безответного дара* был осуществлен и в жертвоприношении Христа. По мнению Жижека, и это вполне соответствует христологии, «Христос не был принесен в жертву кем-то и за что-то. Он принес в жертву Себя» [Там же]. Таким образом, жертва Христа — это его дар, который не подлежит обмену, его нельзя превесить.

В чем же смысл такого дара, если он не предназначен для искупления, если этот — дар не выкуп? Жижек высказывает интересную мысль на это счет: жертва Христа — это не акт купли-продажи, выкупа закладной, а бессмысленный с экономической точки зрения жест любви, который не предполагает ответа, не принуждает к благодарности, не навязывает себя [См.: Там же, с. 159]. Это *безответный дар*, который не требует выплаты по векселям, ни к чему не обязывает тех, на кого он направлен и ради кого сделан. Жертва Христа — это, прежде всего, парадигма любви, образ того, как надо любить и как любовь может преобразить жизнь человека.

Своеобразный проект экономики *безответного дара* предложил Александр Секацкий в своем романе «Дезертиры с Острова Сокровищ», где общество потребления, основанное на эквивалентной циркуляции товаров и капиталов, рушится под воздействием революционной системы свободного анонимного дарения, а ценность каждого конкретного дара определяется индивидуально и по ситуации [См.: 7]. Один дар порождает целую цепочку, «сетевой маркетинг» других даров. Вместо того чтобы замкнуться в круговороте обмена, *безответный дар* порождает все новые и новые волны, которые расходятся от него, как от камешка, брошенного в воду. Здесь самый важный момент заключается в том, что *безответный дар* не служит причиной каких-либо обязательств, не порождает новый порядок обмена. Как раз наоборот: *безответный дар* прекращает обмен и тем самым *отрицает социальные отношения*, основанные на обмене. На место социальных отношений обмена приходит свободная игра *безответного дара*, которая может иметь самые непредсказуемые последствия и результаты.

К идее *безответного дара* обращается Деррида в своей работе «Дарить смерть» (*Donner la mort*) (или в другом варианте перевода —

«Дар смерти»)*. Деррида не видит смысла в том, чтобы рассматривать *безответный дар* как тип дара. Деррида предлагает пересмотреть то понимание дара, которое сложилось в социокультурном знании благодаря исследованиям Марселя Мосса. Дар нужно мыслить в его «чистой» форме: вне экономики, вне обмена, вне ответного дара: «Если другой *отдал* или *зادолжал* мне то, что я ему дал/подарил (*gebe*), это значит, что нужно отдавать обратно, что никакого дара нет... Это совершенно ясно, если другой, получивший дар, отдает мне *непосредственно* то же самое» [Цит. по: 8, с. 137]. Здесь речь идет о даре в его абсолютном значении, в его этическом пределе: если дар возможен, то возможен только как *безответный дар*.

Пока все бегло рассмотренные нами «сюжеты», существующие в культуре и каким-то образом связанные с *безответным даром*, говорят о том, что *безответный дар* — это исключительное деяние, которое под силу совершить только Богу, Пророку, Герою, Революционеру и т.д. Может ли *безответный дар* входить в какой-то повседневный социальный опыт? Да, поскольку принцип *безответного дара* обнаруживает свое действие, например, в гостеприимстве.

Есть ли в современной культуре место для гостеприимства *безответного дара*? Наибольший интерес с этой точки зрения представляют семинары по проблемам гостеприимства Жака Деррида, которые проходили в 1990-е годы в парижской Высшей школе общественных наук. По замечанию Зенкина, Деррида в свое время предлагал рассматривать гостеприимство как всеобщий безусловный закон или кантовский категорический императив [См.: 9, с. 166]. Французский философ ставит знак равенства между гостеприимством и этикой — этическое отношение и есть гостеприимство [См.: 10, с. 97].

Деррида инициировал философские дискуссии о гостеприимстве в связи с проблемой иммиграции. На что может рассчитывать

* В литературе можно встретить по крайней мере два варианта перевода названия работы Жака Деррида *Donner la mort.*: 1) «Дарить смерть» — Витцлер Р. Ответственность Европы. «Деконструктивная этика» на примере Жака Деррида / пер. с нем. С.Б. Веселовой // Герменевтика и деконструкция. СПб., 1999; 2) «Дар смерти» — Гурко Е. Деконструкция: тексты и интерпретация. М.: Экономпресс, 2001.

человек в другой стране? Возможен ли глобальный мир без нового понимания гостеприимства? Эти вопросы касаются решения конкретных практических задач, стоящих перед правительствами разных стран. Речь, как правило, идет чаще всего о том, кого впускать в страну, с какой целью, какому количеству приезжих предоставить вид на жительство и т. д. Можно сказать, что не без помощи философии и различного рода социально-гуманитарных исследований гостеприимство в современной культуре имеет все шансы обрести статус категорического императива. Гостеприимство станет должным вне зависимости от условий и условностей. Действие гостеприимства следует распространять на всех и всегда без определения границ, поскольку, согласно словам Учителя из притчи в работе Эдмонда Жабеса «Книга гостеприимства», «Определение само по себе есть сужение, гостеприимство же не терпит никаких ограничений» [Цит. по: 9, с. 165].

На наш взгляд, парадокс действия по принципу *безответного дара* состоит в том, что сила действия *безответного дара* может быть направлена как на сохранение границ сообщества, так и на разрушение этих границ. С одной стороны, *безответный дар* — это невероятная сила в социокультурном пространстве. Снова вспомним жертву Христа: он один, пожертвовав собой, спасая все человечество, может перевернуть весь мир. Действительно, здесь *безответный дар* показывает свою взрывную силу. После Рождества Христова, после Голгофы мир стал другим. Это проявилось и в том, что были нарушены границы прежнего сообщества, того мира, который существовал в то время. Жест *безответного дара* учредил новое сообщество христиан, которое давно вышло за свои изначальные пространственно-временные пределы.

С другой стороны, эта же сила *безответного дара* может быть направлена не только на нарушение границ сообщества, но, как ни странно, и на их сохранение. Действие по принципу *безответного дара* не дает гарантий сохранения социального и культурного порядка, но *безответный дар* может приостановить или вообще прекратить возникновение каких-либо новых социальных связей. Это мы можем увидеть на приведенном ранее примере безусловного гостеприимства. Ведь что такое безусловное гостеприимство? Иди, я тебе не должен, и ты мне ничего не должен, никаких связей и ничего общего между нами быть не может.

Если рассматривать *безответный дар* не как такое безусловное событие, как жертва Христа, а как просто *безответный дар* любо-

му, кто постучался в твою дверь, то здесь мы имеем дело с различием, которое в свое время М. Хайдеггер определил как онтическое и онтологическое различие. Когда мы рассматриваем *безответный дар* онтологически, то это разрушение порядка, нарушение границ сообщества, это революция, это появление нового порядка. Если же мы рассматриваем *безответный дар* онтически, то он может сработать и на то, чтобы разрушить появляющийся новый порядок, новые социальные связи. Действие по принципу *безответного дара* говорит «нет» новым социальным связям, расширению социальных отношений и тем самым защищает границы существующего сообщества.

Эта амбивалентность *безответного дара* чрезвычайно интересна и может быть использована при анализе современных социальных процессов. Так, идею Деррида о том, что безусловное гостеприимство станет новым категорическим императивом для современного глобализированного мира, интересно рассмотреть с точки зрения образования нового «мирового сообщества». С одной стороны, безусловное гостеприимство, основанное на принципе *безответного дара*, способно закрыть все границы, построить непреодолимые барьеры. Ведь что такое безусловное гостеприимство в действии?

Попытаемся представить себе иммиграционную политику безусловного гостеприимства: принимать всех, кто приходит извне, кто не принадлежит существующему сообществу и не разделяет с ним его прошлое, его историческую судьбу. Что в данной ситуации означает действие *безответного дара*? *Безответный дар* в данной ситуации четко проводит границу между «своим» и «чужим», запирает все «чужое» в гетто. Почему так происходит? Потому, что *безответный дар* не дает образоваться новой общности, пресекает любые социальные отношения обмена, не говоря уже о равноправном обмене. *Безответный дар* Другому делает его «чужим», замыкает его в этой чуждости.

С другой стороны, принцип *безответного дара* как всеобщий принцип действия (именно к этому призывал Деррида) может способствовать формированию нового «мирового сообщества». Ведь, оказывая безусловное гостеприимство любому, кто постучится в дверь, мы действуем поверх существующих границ, нарушая все различия между «своим» и «чужим», нарушаем границы существующих сообществ, учреждая тем самым новое сообщество.

Наиболее явно процесс формирования нового «мирового сообщества» обнаруживает себя в мировой сети Интернет. С одной

стороны, это пространство, где действуют привычные социальные отношения обмена. Достаточно вспомнить, насколько популярны в сети Интернет ресурсы, которые служат для обмена данными, так называемые «файлообменники». Но это уже другой тип социального обмена, в котором проступает принцип действия *безответного дара*^{**}. В сеть выкладывают для общего доступа условный информационный продукт, который может быть авторским, а может и нарушать существующие авторские права, что в пространстве сети совсем не имеет значения. А имеет значение то, что все могут иметь доступ к какому-либо продукту, при этом часто безвозмездно, без экономического расчета. Это анонимное дарение не предполагает ответного дара, ведь оно не имеет конкретной направленности, ведь дар может дойти до кого угодно. Такая экономика дара порождает не обмен, а новый дар. Возможно, именно в этом направлении и будет развиваться то общество, которое мы сейчас называем «обществом потребления».

Библиографический список

1. Бодрийяр Ж. Символический обмен и смерть / пер. с фр. С.Н. Зенкина. М.: Добросвет, 2000.
2. Левинас Э. Тотальность и бесконечное / пер. с фр. И.С. Вдовиной // Левинас Э. Избранное. Тотальность и Бесконечное. М.; СПб.: Университетская книга, 2000.
3. Философия, справедливость и любовь. Беседа с Эмманюэлем Левинасом / пер. с фр. И.С. Вдовиной // Левинас Э. Избранное. Тотальность и Бесконечное. М.; СПб.: Университетская книга, 2000.
4. Левинас Э. Ракурсы. След другого / пер. с фр. Н.Б. Маньковской // Левинас Э. Избранное. Тотальность и Бесконечное. М.; СПб.: Университетская книга, 2000.
5. Сумм Л. Римский стык // Новый мир. 2000. № 11. URL: http://www.infoart.ru/magazine/novyi_mi/n11-20/summ.htm (дата обращения: 22.11.2001).
6. Жижек С. Хрупкий Абсолют, или Почему стоит бороться за христианское наследие / пер. с англ. В. Мазин. М.: Художественный журнал, 2003.

^{**} См. специальное исследование на эту тему: Соколова Н.Л. Популярная культура Web 2.0: к картографии современного медиаландшафта: монография. Самара: Изд-во «Самарский университет», 2009.

7. Секацкий А.К. Дезертиры с Острова Сокровищ. СПб.: Амфора, 2006.

8. Витцлер Р. Ответственность Европы. «Деконструктивная этика» на примере Жака Деррида / пер. с нем. С.Б. Веселовой // Герменевтика и деконструкция: сб. ст. / под ред. В. Штегмайера, Х. Франка, Б.В. Маркова. СПб., 1999.

9. Зенкин С.Н. Гостеприимство: к антропологическому и литературному определению // Традиционные и современные модели гостеприимства: сб. докладов конференции 7–8 октября 2002 г. / под ред. А. Монтандон и С.Н. Зенкин. М.: РГГУ, 2004.

10. Гай-Никодимов М. Возможна ли гуманистическая философия гостеприимства? // Традиционные и современные модели гостеприимства: сб. докладов конференции 7–8 октября 2002 г. / под ред. А. Монтандон и С.Н. Зенкин. М.: РГГУ, 2004.

*Д.В. Белобородов**

АКСИОЛОГИЯ ФИНАНСОВЫХ СООБЩЕСТВ

В девятнадцатом веке западноевропейская культура исходила из мысли о том, что любое финансовое сообщество опасно для общества в целом, поскольку имеет своим субъектом так называемого товарного индивида, для которого другой человек видится потенциальным конкурентом, в отличие от коррумпированной бюрократии, пассивной в своей агрессии к народным массам: для нее народ либо рабский электорат, либо рабский налогоплательщик. («Из свиней добывают сало, а из людей — деньги»).

Дело в том, что товарный индивид ставит под сомнение «любое отношение к другому, ибо именно оно является или основанием возможного подчинения, или основанием обязательства, ощущаемых тем более обременительными, чем более они неопределенны и размыты, так как порождены взаимностью. И тогда люди предпочитают довериться предметам, молчаливым и послушным. Товарный индивид предпочитает запасать больше соли, чем нужно, а не обращаться при случае за ней к соседу из страха быть ему

* © Белобородов Д.В., 2011

обязанным. Солидарность стала обременительной и неприличной» [1, с. 54].

Уже Адам Смит уверенно выступал против коммуникации ведущих олигархов, которым подконтрольно все производство страны. Чем она выше, тем больше от нее угрозы обществу. Солидарность этих людей всегда выливается в угрозу нормальной деятельности конкурентного рынка. Падения цен не будет, а только их повышение. В итоге вывод А. Смита таков: «Люди одной профессии редко собираются вместе для развлечения или забавы без того, чтобы их разговоры не кончались сговором против публики либо какой-либо махинацией ради повышения цен».

Подтверждение этих идей мы находим и у О. Бальзака: «Я и мои собратья, связанные со мною общими интересами, в определенные дни недели встречаемся в кафе „Фемида“ возле Нового моста. Там мы беседуем, открываем друг другу финансовые тайны. Ни одно самое большое состояние не введет нас в обман, мы владем секретами всех видных семейств. У нас есть своего рода „черная книга“, куда мы заносим сведения о государственном кредите, о банках, торговле. В качестве духовников биржи мы образуем, так сказать, трибунал священной инквизиции, анализируем самые на вид безобидные проступки состоятельных людей и всегда угадываем верно. Один из нас надзирает за судебной средой, другой — за финансовой, третий — за высшим чиновничеством, четвертый — за коммерсантами. А под моим надзором находится золотая молодежь, актеры и художники, светские люди, игроки — самая занятая часть парижского общества. И каждый нам рассказывает о тайнах своих соседей. Обманутые страсти, уязвленное тщеславие болтливы. Пороки, разочарование, месть — лучшие агенты полиции. Как и я, мои собратья всем насладились. Всем пресытились и любят теперь только власть и деньги ради самого обладания властью и деньгами» [2, с. 21].

Поскольку коммуникативные процессы выстраиваются вокруг того, благодаря чему эти сообщества и называются финансовыми, то есть вокруг финансов, современные мыслители также продолжают эту традицию в оценке денег и тех сообществ, которые ради них существуют. Наши современники нередко задаются вопросом: «...есть ли некоторое человеческое чувство, с которым были бы связаны деньги? Оказывается, есть... корысть... Корысть единственное человеческое чувство, для которого создан измеритель — день-

ги. Для чувств справедливости, красоты, любви, веры, страха, религиозного чувства и многих других чисто человеческих чувств не придумано измерителя. Действительно, мы не можем сказать что “любим на сто” (чего?), “испуганы на триста” (чего?), а вот сказать, что имеем выгоду (корысть) на тысячу рублей, вполне можно. Для корысти, жадности, жажды наживы, выгоды, для самого, можно сказать, отрицательного человеческого свойства измеритель создан» [3, с. 18].

На самом деле в свете кантианской этики отсутствие точного измерения вышеперечисленных человеческих чувств неудивительно, так как самореализация человека в сфере любви, веры и справедливости предусматривает следование категорическому императиву Канта: «относись к другому как к цели, а не средству собственного бытия». Жадность как форма этики человеческих взаимоотношений не может быть к нему отнесена, так как чувством жадности всецело верховодит стремление рассматривать другого именно в качестве средства индивидуального самоутверждения, расценивать его как источник личного обогащения, но не истинную цель своей жизни.

Стало быть, в основе жадности лежит недоверие к личности другого, хотя она и базируется на доверии к ценности того, чем хочет обладать данный индивид — товаром, деньгами, властью и т.д. Жадность всегда базируется не только на стремлении обладать благом, но и на процедурах его сохранения. Без данной опоры она бы не имела стимула роста. Поэтому деньги, как воплощение универсальной ценности, становятся точкой консолидации жадности. Жадность доверяет товарам, деньгам, но не доверяет отдельным личностям. Эта аксиологическая тенденция конвенционализирует стоимость денег как предмет обладания со стороны тысяч индивидуальных волей, безусловно, способствует конвергенции финансовой системы и экономических процессов.

Однако недоверчивость жадности обуславливает восприятие другого человека как конкурента в борьбе за благо (он есть либо тот, за чей счет можно получить деньги, либо тот, кто собирается обогатиться за твой счет). Поэтому деньги становятся не только источником социальной интеграции людей, но и источником социальных противоречий (вокруг них разыгрывается классовая борьба, вспыхивают межгосударственные и корпоративные конфликты). Дело в том, что «чувства любви, справедливости, богобоязненности и т. д. не конфликтуют в обществе. Но жадность, корысть,

себялюбие являются источником самых главных конфликтов в человеческом общежитии. И вот, чтобы их регулировать и создан измеритель этого человеческого чувства» [3, с. 18].

Стало быть, в мире человеческой культуры деньги становятся не только средством стимуляции жадности, но и средством ее сдерживания. Примером чему может являться механизм налогообложения, пошлин и акцизов на особо высокодоходное сырье, которое бы при их отмене давала предпринимателю как хозяйствующему субъекту сотни процентов прибыли. Пошлины и налоги оказывают сдерживающее воздействие на рост жадности. Тем же самым задачам следует и борьба государства с крупнейшими монополиями, поддержка рыночной конкуренции. Тем самым управление деньгами ведет не только к конвергенции, интеграции экономических процессов, но и к дивергенции — процедуре рассредоточения денег в максимально широком социокультурном пространстве, их полисубъектности. Именно благодаря ей деньгами обладают все индивиды, а не только особо жадные человеческие особи. Вопреки традиционным монетаристским теориям, мы придерживаемся мысли о том, что деньги есть нечто большее, чем вспомогательный ресурс экономики, позволяющий сокращать время и тем самым получать выгоду на транзакционных издержках.

Разумеется, деньги ускоряют время, но для того, чтобы задать времени импульс движения, нужно быть чем-то иным, не краткосрочным, не тем, что реализуется и выгорает здесь и сейчас, а чем-то более устойчивым и фундаментальным. Скорость переменчива, и деньги не есть воплощение скорости, ее продукт и эквивалент, скорее всего, они есть то, что управляет этим скоростным режимом.

Хотя деньги и являются измерителем стоимости товарных масс, непонятно, почему именно им такая колоссальная власть делегирована. (Самуэльсон «Парадокс: деньги принимаются, потому что они принимаются».) Поскольку в силу более высокой ликвидности природа денег отлична от природы товара, можно сказать, что они трансгredientны (то есть находятся в некоем трансцендентном состоянии вненаходимости).

Однако, подчеркиваю, в отличие от классических монетарных теорий денег они являются не столько инструментом измерения товарных масс, сколько гарантом свершения сделки. Только платеж гарантирует поставку продукта. Где нет денег — там нет сделки, даже в бартерных операциях деньги все равно присутствуют как

некий эквивалент транспарентности (сопоставимости) ценности обмениваемых вещей. Тем не менее ключевая проблема остается и здесь: почему именно деньги в большей мере, чем честное слово, гарантируют свершение сделки и почему именно они лежат в основе деловой активности экономических субъектов?

Потому что они консолидируют в себе деперсонализированное доверие, обеспечивающее возможность товарооборота и кредитных банковских операций. Не доверяя друг другу, люди все же доверяют деньгам, и именно поэтому заключаются сделки. Я могу не верить своим партнерам, но при стопроцентной предоплате я могу быть точно уверен в том, что меня не обманут в расчете. Поэтому любой платеж есть делегирование своей меры доверия его получателю выраженной в деньгах. Вот почему деньги не могут быть симулякром. Ведь симулякр как фикция деонтологизирует реальный мир, деньги же, наоборот, придают реальность экономическим процессам.

За счет сжатого внутри ресурса доверия деньги обеспечивают собой возможность любой хозяйственной операции, задают саму возможность ее бытия. Сегодня деньги есть то, на чем держится дереализованная и дегуманизованная реальность современного мира, то, что по-прежнему способно онтологизировать уходящие в виртуальный отрыв социокультурные процессы.

Деньги есть главный предмет рефлексии финансовых сообществ, которые чаще всего осмысляют себя через ту роль, которую они отводят капиталу в решении социальных и хозяйственных проблем своего государства. Если доверие является экономической категорией и объективизируется в деньгах, то им можно управлять и, следовательно, попытаться решить следующие вопросы: как, грамотно управляя финансовыми ресурсами, увеличить степень доверия между людьми? как сделать так, чтобы не только максимизация прибыли, но и обустройство жизненного пространства стали прерогативой российского бизнес-сообщества? Все эти вопросы становятся объектом внимания не только чисто экономической, но и философской рефлексии.

Нет более серьезной проблемы философии, чем проблема доверия, ибо с нее начинается коммуникация (я веду глубинный диалог только с тем, кому я доверяю, с тем, кому я не доверяю, я такой диалог уже не веду). И нет более серьезной проблемы экономики, чем проблема денег, ибо экономика на деньгах основана.

Библиографический список

1. Аглиетта М., Орлеан А. Деньги между насилием и доверием / пер. с фр. под науч. ред. Н.А. Макашевой. М.: ИД ГУ ВШЭ, 2006.
2. Бальзак О. Гобсек. Евгения Гранде. Отец Горио. Ташкент / пер. с франц. Ташкент: Узбекистон, 1982.
3. Жириновский В., Юровицкий В. Новые деньги для России и мира. М.: ИД «Галерея», 1998.

*О.С. Андреева**

ПОСТУПОК КАК СПОСОБ БЫТИЯ-С-ДРУГИМ (Х. АРЕНДТ И М. БАХТИН)

Поступок является основополагающим понятием как в философской концепции Х. Арендт, так и в философии М. Бахтина, для них обоих поступок — это действие собственно человеческое, высшая форма человеческой деятельности. Именно через поступок, по их мнению, человек входит в социальное измерение действительности, посредством поступка индивидум конструирует социальность и одновременно становится ее частью.

Естественно, что специфика философской интерпретации поступка у Арендт и Бахтина проявляется в первую очередь в контексте их своеобразных философских концепций. У Арендт поступок выделяется на фоне более широкой панорамы деятельности. Свою концепцию деятельности Арендт основывает на традиционном противопоставлении жизни активной (*vita activa*), которая движется в мире вещей и людей, и жизни созерцательной (*vita contemplativa*), которая по преимуществу является специфической философской деятельностью. Ставя своей задачей прояснить структуру *vita activa*, Арендт выделяет в ней три главных вида деятельности: труд (работа), создание (изготовление) и действие (поступок) [См.: 1, с. 96].

Действие и поступок получают в концепции Арендт явный

* © Андреева О.С., 2011

приоритет над остальными видами деятельности. В то время как человек трудящийся подчиняет свою деятельность воспроизводству себя как биологического существа, а человек создающий продуцирует искусственный, отдельный от природы мир вещей, только человек поступающий способен заявить о себе миру. И это становится возможным только через действие, поступок. Именно поэтому поступок она называет высшим и человечнейшим занятием внутри *vita activa*, который, однако, обретает свой смысл только в человеческом обществе [См.: 1, с. 226].

Философия Бахтина разворачивается как философия поступка. Поступок становится центральным понятием его концепции в силу того, что именно в поступке и только в нем, по мнению Бахтина, происходит взаимопроникновение содержания-смысла данного акта-деятельности и исторической действительности его бытия. «Ответственный поступок приобщает всякую вневременную значимость единственному бытию-событию», — пишет Бахтин [2, с. 90]. Посредством ответственного поступка человек становится активно причастным событию бытия, творит событие.

Философия поступка Бахтина — это нравственная философия [См.: 3, с. 108], т. е. философия, которая описывает поступок как акт отношения к другому. Поступок в философии Бахтина осуществляется как ответственный поступок. И эта ответственность рождается из того, что в каждом своем поступке поступающий учитывает присутствие другого. Поступок, имея центром исхождения Я, все же осуществляется как ответ другому. Через поступок индивидуум каждый раз удостоверяет свою личную ответственность в том событии, со-участником которого он всякий раз является в силу своей конкретной бытийной связи с другим [См.: 4, с. 204].

Таким образом, в концепциях Арендт и Бахтина поступок (мы переводим здесь наше рассуждение в плоскость интерсубъективного опыта) — это действие, имеющее глубокий личный смысл, но совершающееся между мной и другими. Соответственно, логичным будет предположить, что в этих двух направлениях также должна высвобождаться его продуктивность: с одной стороны, поступок должен воздействовать на становление, реализацию и утверждение человеческой индивидуальности, но с другой — так как это утверждение совершается только во взаимодействии с другими, поступок призван особым образом упорядочить это взаимодействие, в нем создается и отражается определенный порядок между мной и

другим. Ниже мы попытаемся выяснить, как это утверждение находит свое конкретное воплощение в рамках философии Арендт и Бахтина, и прояснить специфику их концепции в отношении данной проблемы.

Итак, и у Арендт, и у Бахтина действие является поступком только тогда, когда оно учитывает присутствие другого, эта роль другого принципиальна и конститутивна для поступка. Другой значимой характеристикой поступка является личное включение в него субъекта, его глубокая индивидуальная причастность действию.

Арендт считает: чтобы проявить свою человеческую сущность, индивидуум должен вынести свое действие или создание на всеобщий суд, по ее мнению, для человека жизнь равносильна «пребыванию среди людей», заявить о себе человек может только перед другими людьми [См.: 1, с. 15]. По большому счету, Арендт общественное приравнивает к публичному. Публичность освещает поступок и выводит его в пространство явленности: деятель является на суд других, чтобы заявить о себе. Но другой у Арендт — это лишь зритель и судья у поступающего с ним не складывается никаких личных отношений, не возникает взаимного диалога, рождающегося в индивидуальном взаимодействии. Именно поэтому другие существуют в концепции Арендт только как безликая масса, в которой человек поступающий никогда не видит отдельных лиц. Другой у нее появляется как публика, а поступок разворачивается как театральное действие, в центре которого деятель ставит себя.

В противоположность интерпретации поступка Арендт, ключом к пониманию события у Бахтина остается активная ответная позиция по отношению к другому. В своем поступке я всегда ответствен перед другим, и мой поступок совершается именно как ответ другому. Событие разворачивается между мной и другим, оно укоренено в осуществлении моей ответственности по отношению к другому [См.: 4, с. 205–206]. «Два принципиально различных, но соотносенных между собой ценностных центра знает жизнь: себя и другого, и вокруг этих центров распределяются и размещаются все конкретные моменты бытия», — отмечает Бахтин [2, с. 158]. Другой — мой соучастник в событии-бытии, ради события значит ради другого, Я и другой связаны в событии, мое участие в событии есть вопрос отношения к другому. Событие — это всегда событие, бытие-с-другим.

Ответственно действуя, я волей-неволей беру на себя обязатель-

ства, признаю свою ответственность. Долженствование, которое Бахтин называет своеобразной категорией индивидуального поступка, становится оборотной стороной ответственности [См.: 2, с. 107]. Оно укоренено в асимметричной структуре события, в которой мое фактическое положение является положением ответчика. Мой поступок — это реализация долженствования по отношению к другому. Другой — это тот, кому и перед кем Я всегда уже должен отвечать.

Для Арендт же поступок — это в первую очередь способ утверждения себя в бытии. Во всем своем сочинении Арендт подчеркивает тот факт, что поступку и слову прежде всего присущ фактор раскрытия личности, утверждения ее уникальности. «Говоря и действуя, люди активно отличают себя друг от друга», — говорит Арендт [1, с. 229]. Поступая, люди всякий раз обнаруживают, кто они суть, активно показывают личную неповторимость своего существа [См.: Там же, с. 234]. Уникальность есть изначальное свойство личности. «Это активное выступание-в-явленность принципиально уникального существа покоится... на некой инициативе, которую он сам предпринимает», — пишет Арендт [Там же, с. 229]. Этим она подчеркивает, что поступок в первую очередь имеет свои основания в субъекте действия. Несомненно, поступок соотнобразуется с историческим контекстом, учитывает его, но главное для деятеля в поступке — это утверждение человеческого в нем, экспансивное утверждение себя. В своем поступке он высвобождает свой потенциал свободы и утверждает себя в бытии. И его свободе в концепции Арендт не противопоставлено никакое долженствование.

Совсем иначе индивидуальность и уникальность деятеля интерпретируется в концепции Бахтина. В индивидуальной перспективе у него можно говорить только об участии в «едином и единственном событии бытия», но никак о его конструировании, превращающем субъекта в собственника события [См.: 4, с. 204]. Несмотря на то что место деятеля становится действительным центром исхождения поступка, он лишь участник этого действия, активный его участник. Его уникальность в бытии покоится на том, что он причастен бытию единственным и неповторимым образом, занимает в единственном бытии единственное, неповторимое, место. В данной единственной точке, в которой он теперь находится, никто другой в единственном времени и единственном пространстве единственного бытия не находился [См.: 2, с. 123]. И то, что им может

быть совершенно, никем и никогда совершенно быть не может. Уникальность же его положения в бытии, в со-бытии с другим воплощается и утверждается через его ответственный поступок. По Бахтину, в поступке субъект реализует свою индивидуальность и уникальность в бытии, но поступок не редуцируется к совершающему его индивиду, его нельзя рассматривать исключительно как проявление его Я.

У обоих авторов мы можем найти свой особый взгляд на интерпретацию поступка в историческом контексте. Арендт в своей работе выводит поступок в более широкую перспективу историчности. Считая, что история возникает из деяний и поступков и повествует о выдающихся личностях и героях, она говорит об истории в первую очередь как о политической истории [См.: 1, с. 244]. В этом контексте она рассматривает исторический континуум как расширенный горизонт публичности, для которого и исходя из которого мы поступаем. Поступком человек поступающий увековечивает себя, свою единственность и индивидуальность в истории. Как предстояние других в настоящем удостоверяет нам реальность мира и нас самих в нем, так и в историческом бытии мы утверждаем свою единичность и индивидуальность перед судом будущих поколений. Утверждение себя в истории для Арендт — это способ преодоления конечности, забота о бессмертии, в своей основе опять же цель сугубо индивидуалистическая.

Одновременно поступок для нее — это способность начинать новое в истории. В поступке — условие обновления бытия, действовать и начинать нечто новое для Арендт — одно и то же. Именно через поступок люди могут брать на себя инициативу, становиться начинателями и приводить в движение новое [См.: Там же, с. 230—231]. Каждый поступок, в свою очередь, инициирует бесконечную цепочку последствий, каждая реакция, словно автоматически, становится цепной, а всякое событие сразу провоцирует другие события. «Поскольку действие всегда наталкивается на существа, одаренные способностью к действию, оно никогда не вызывает простые реакции, но провоцирует самостоятельное действие, которое потом со своей стороны аффицирует других действующих» [Там же, с. 251]. Таким образом, последствия всякого поступка оказываются необозримыми, поступок провоцирует события, результат которых неопределенен и непредвиден, каждый поступок начинает необозримый и потенциально бесконечный процесс. Мой

поступок достигает другого и побуждает его к новому действию. У Арендт поступки преломляются в действиях других людей, инициируют новые поступки, но никогда не возвращаются ко мне, не воздействуют на меня, никогда не порождают обратной связи.

Каково же место поступка в свершении исторического у Бахтина? С одной стороны, поступок у Бахтина укоренен в исторической действительности через расширение до исторической перспективы поля моей ответственности в поступке, ведь момент бытия-события — это не момент настоящего, не ведающего ни прошлого, ни будущего. Ответственный поступок есть включение в свою ответственность и прошлого, и будущего в действительном (а не только настоящем) моменте принятия ответственного решения. «Поступок в его вечно настоящем непрерывно смотрит в вечное будущее и неизменно видит его как грядущее, как объект предстоящих достижений» [5, с. 14]. С другой стороны, поступок переводит возможность (одну из многих, бесчисленных возможностей) в единственную действительность и таким образом инкарнируется в истории. Поступок нельзя обернуть назад, он совершен раз и навсегда и в этом смысле безысходен, окончателен [См.: 6, с. 23].

Если для Арендт значение поступка в истории, по большому счету, сводится к утверждению индивидуального, то для Бахтина история свершается как диалог, предполагающий бесконечность надындивидуального процесса смыслообновления. Идея прибыльности, прироста, творческого обновления в бытии является исходной идеей философии события Бахтина, и синонимом ее выступает историческая жизнь человеческого сообщества, или бытие-в-мире как бытие-друг-с-другом. Ответственное поступание по отношению к другому — основание «прибыльности» и творческого прироста бытия [См.: 4, с. 208]. Совместное действие, поступок — это соучастие в творении истории. «...И бессмертие каждого смысла имеет место быть постольку, поскольку снова и снова кто-то выступает навстречу другому со своим ответным словом» [Там же, с. 212]. Событие бытия у Бахтина предстает как полифоническое свершение, где неповторимые конкретно-индивидуальные миры действительно поступающих сознаний слагаются в единое-единственное бытие-событие. Бытие-в-мире для Бахтина — это диалогическое, полифоническое свершение, предполагающее, с одной стороны, персонализацию, а с другой — надындивидуальный смысловой прирост, «многоголосный смысл» [4, с. 204].

Итак, мы видим, что в определении поступка в перспективе отношения бытия-с-другим Арендт и Бахтин отталкиваются от противоположных оснований. У Бахтина исходным является должествование по отношению к другому, участие в событии возможно лишь в качестве ответа другому, с которым у меня выстраиваются отношения личной ответственности. Арендт же в основание поступка кладет высвобождение и утверждение свободной индивидуальности. Основание творческого обновления бытия у Бахтина укоренено в уникальности моего положения в бытии и особой структуре межличностного отношения, у Арендт – в уникальности субъектов действия. Таким образом, Бахтину, который воздерживается от монологизма в определении поступка и не допускает возведения его к некоему всеобщему принципу, удается в своей концепции избежать крайности овнешнения другого до объекта, предмета действий, тенденцию к чему мы видим у Арендт.

Библиографический список

1. Арендт Х. *Vita activa*, или О деятельной жизни / пер. с нем. и англ. В.В. Бибихина. СПб.: Алетейя, 2000.
2. Бахтин М.М. К философии поступка // *Философия и социология науки и техники. Ежегодник 1984–1985*. М.: Наука, 1986.
3. Конев В.А. Философия бытия-события М.Бахтина // *Онтология культуры (Избранные работы)*. Самара: Самарский университет, 1998.
4. Щитцова Т.В. *Memento nasci*: сообщество и генеративный опыт (Штудии по экзистенциальной антропологии). Вильнюс: СГУ. М.: Вариант, 2006.
5. Пешков И.В. М.М. Бахтин: От философии поступка к риторике поступка. М.: Лабиринт, 1996.
6. Гусейнов А.А. Закон и поступок (Аристотель, Кант, М.М. Бахтин) // *Этическая мысль. Вып. 2*. М.: ИФ РАН, 2001.

СООБЩЕСТВО ПОЛИСА И МЕДИАСООБЩЕСТВО, ИЛИ НАЙДИТЕ ДЕСЯТЬ ОТЛИЧИЙ МЕЖДУ КОМИЧЕСКОЙ МАСКОЙ И СМАЙЛИКОМ

Речь пойдет о легкости. О вещах легкомысленных и настолько малозначительных, что они часто ускользают от слишком серьезных исследователей. Ведь исследовательский азарт подобен азарту охотника, который стремится завалить самого матерого оленя в стаде, не обращая внимания на прочую дичь. А как же перепелки? Суслики? Мыши, наконец?! Попранным правам малых сих на внимание и будет посвящена данная статья. Тем более, положа руку на сердце, следует признать, что охотничьи ментальные угодья давно истоптаны, интеллектуальная экология безнадежно испорчена и все олени сидят по зоопаркам, так что единственная дикая и необузданная дичь на сегодня — это мышь. Наша охотничья стратегия будет «коварной». Чтобы усыпить бдительность вожаков мышей, мы сделаем вид, что охотимся на матерого оленя. В роли оленя будет выступать *сообщество*, а роль мышей исполнят *смайлик* и *маска античной комедии*.

Почему именно они? Прежде всего, рискнем предположить, что это явления одного ряда, и дело здесь не только в визуальном сходстве «физиономий», но и в том, что в данном случае имеют место два, пусть и очень разных, способа знакового выражения эмоций. Попробуем выстроить следующую логику взаимозависимости: способы выражения эмоций определяют тип коммуникации, который, в свою очередь, придает определенную форму сообществу, причем сами эти способы являются, так сказать, ответом на зов времени, впечатком социального ландшафта во всей его фрактальной полноте. Разумеется, выбранные нами знаки эмоций — маска и смайлик — далеко не единственные и даже не основные; скорее, наоборот: комическая маска и в особенности смайлы-эмотиконы в исследованиях упоминаются вскользь, как нечто дополнительное, несерьезное и даже случайное. Но парадоксальным образом, именно благодаря своей маргинальности и пустяшности, смайлик и маска

* © Иваненко Е.А., Корецкая М.А., Савенкова Е.В., 2011

античной комедии обладают ценностью: в них, как во всем случайном, есть нечто настоящее и благодаря этому они могут сказать о трудноуловимом настоящем того сообщества, которому они соответствуют.

Пусть отправной точкой нашего рассуждения станет утверждение в духе Бланшо о невозможности и эфемерности любого сообщества*, тогда посмотрим, что может сказать несерьезное о серьезном — комические знаки о точке формирования/распада сообщества.



Бросающееся в глаза родство смайлика и античной комической маски (акцент на глаза и рот, растянутый в гримасе, гипертрофированные черты лица, поданные лаконично и рассчитанные на быстрое и однозначное схватывание взглядом) не исчерпывается исключительно визуальным сходством (Рис. 1). Если посмотреть на вышеозначенное родство шире, то можно отметить также эрративность** смежных структур: смайлик

* Бланшо в работе «Неописуемое сообщество» писал: «Неописуемое сообщество: значит ли это, что оно избегает говорить о себе, признаваться в собственном существовании, или же оно таково, что никакие признания неспособны раскрыть его суть, ибо всякий раз, когда оно заявляет о своем существовании, нам кажется, что мы уловили только то, что оно существует лишь в силу какого-то недоразумения. Значит, ему лучше хранить молчание? Нет, лучше было бы, не переоценивая его парадоксальных особенностей, вместе с ним пережить то, что делает его современником прошлого, которое никогда не могло быть пережито» (См.: Бланшо М. Неописуемое сообщество / пер. с фр. Ю. Стефанова. М.: Московский философский фонд, 1998).

** Эрратив (от лат. *errare* в значении «ошибаться») — слово или выражение, подвергнутое нарочному искажению носителем языка, владеющим литературной нормой. Термин был введен в науку филологом Гасаном Гусейновым. Эрративы можно разделить на первичные и вторичные. Первичный эрратив искажает письменную форму, воспроизводя (обычно искажая и ее) и устную форму слова («как слышыццо, так и пишыццо»).

окружен речевыми эрративами типа «превед» и «япацтулом»; комическая маска, в свою очередь, обрамлена нарочитым искажением пропорций человеческого тела, вроде накладных животов и огромных кожаных фаллосов. Кроме того, смайлик и комическую маску роднит элемент отчуждения эмоционального состояния: и в том, и в другом случае аффект превращен в мимический знак, который транслируется другому вне зависимости от того, переживается ли в настоящий момент это аффективное состояние или нет. Ведь актер в комической маске, равно как и пользователь, отправляющий улыбающийся смайл, сам, как правило, не смеется. Расставим акценты. Нас интересуют в данном случае не сами эмоции, а знаки эмоций, тем более, что говорить о человеческих эмоциях как таковых сегодня столь же затруднительно, сколь и рассуждать о человеческой природе. Эмоция перформативна, она существует так, как она исполняется, кодируется, транслируется в конкретных культурных практиках. И поскольку способ кодирования эмоции в конечном счете структурирует также и соответствующее сообщество, имеет смысл посмотреть на эти способы и сопоставить их. Таким образом, это позволит нам создать теоретическую дистанцию к современным типам сообществ.

Для начала окинем беглым взором историю маски, чтобы понять специфику маски античной комедии и проследить родственные связи, пусть и побочные, ведущие от комической маски к смайлику.

Общеизвестно, что античные театральные маски восходят к ритуальным, но при этом уже не являются ритуальными в строгом смысле этого слова. Смысл ритуальной маски, прежде всего, в том, чтобы дать плоть сакральному персонажу, позволить исполнителю буквально перевоплотиться, перестав быть не только собой, но и человеком вообще, превращаясь в первопредка, духа, демона, бога и так далее. В отличие от театральной, ритуальная маска никогда не выражает эмоций, так как сакральным существам чужды переменчивые настроения (Рис. 2). Гримаса ритуальной маски выражает сущность божества целиком, дает характеристики его архети-

Вторичные эрративы представляют собой обычно труднопроизносимую гиперкоррекцию предполагаемого первичного эрратива. Например, «кросавчег» восходит не к нормативному «красавчик», а к его предполагаемому первичному эрративу «красафчек».



пической, и потому устойчивой, природы. Так зубастый оскал и выпученные, налитые кровью глаза индонезийской маски выражают не гнев или злость, а сообщают, что перед зрителем доброе божество во всеоружии — готовое защищать и оберегать мировой порядок с помощью всех доступных средств. Античная театральная маска при некотором внешнем сходстве, тем не менее, радикально отличается: так выкаченные глаза и скорбно искаженный рот маски трагической выражают эмоциональное состояние, потрясение человека от встречи со своей судьбой, схваченное в точке акме. Трагическая мимика достаточно гармонична, сила переживания схвачена в точке возвышенного равновесия, что не дает чертам лица рассыпаться в хаотическое безобразия*. Здесь принципиальным оказывается искусство удержания теоретической дистанции к аффекту. Этой особенности еще

не было в первых масках дионисийских празднеств, представлявших собой винное сусло, нанесенное на лицо и покрытое виноградными листьями. Такая личина должна была инициировать и поддерживать оргиастическое состояние с его сакральной чрезмерностью, плотностью и полным отсутствием дистанции. В свою очередь, собственно театральная маска — *просопейон*** — своим появле-

* Этот принцип рассматривает Лессинг в своем «Лаокооне», вычленив принцип равновесия и умеренности, столь характерный для так называемого античного пластического идеала. Даже страдание, патос, такие, как, например, у умирающего Лаокоона, должны в скульптуре быть представлены так, чтобы их сила не разрушала эффекта прекрасного тела. Только в этом случае мы получим возвышенный образ (См. подробнее: Лессинг Г. Э. Лаокоон, или о границах живописи и поэзии. М.: Художественная литература, 1957).

** *πρόσωπεον*, *ту* — в переводе с древнегреческого лицо, лицевая часть головы, у животных морда, внешний вид, обличье; отсюда маска, личина, то есть действующее лицо представления. Иными словами, поверхность (фронт, граница), создающая определенный образ. Привычное слово «маска» имеет спорную этимологию и восходит либо к итальянскому диалектному *mascus* — дух, призрак, либо к арабскому *mascarah* — шут.

нием обязана зрительской дистанции, и смысловой, и пространственной, организованной на греческий лад. Укрупнение размеров театра, влекущее за собой увеличение масштабов зрелища, привело к тому, что маска классического периода изготавливалась наподобие большого шлема, закрывавшего всю голову актера и лежащего на его плечах*. Преувеличенными размерами, монументальными формами передаваемого типического выражения лица маска соответствовала общему патетическому стилю трагедии. То, что *просопейон* не ограничивался только лицевой частью, а покрывал всю голову актера, позволяло подстроить целостность образа под разные углы зрения, а это было важно для воронкообразной структуры амфитеатра. Увеличение дистанции потребовало и усиления голоса, что привело к буквальному превращению ротового отверстия в рупор.

Комическая маска переняла все эти особенности, добавив еще большее искажение пропорций лица. Маски античной комедии были гротескны и фантастичны, как и костюмы. Иногда комедия стремилась передать в маске портретную карикатуру. В перспективе сопоставления со сложной типологией смайликов, интересно будет отметить следующее: новая аттическая комедия под влиянием «Физиогномики» Аристотеля** и «Трактата о характерах», при-

* С одной стороны, только сильно подчеркнутое оформление лица маской могло быть видимо зрителями, а с другой стороны, только с помощью быстрой смены масок возможно было исполнение тремя актерами целой трагедии, насчитывающей, подчас, до десяти ролей. В основном маски изготавливались из покрытого гипсом полотна, но известны также маски, полностью изготовленные из бронзы. Техника изготовления масок все более и более совершенствовалась и дошла впоследствии до большой виртуозности. В основном античный театр пользовался типическими масками, но существовали и индивидуальные маски: «Эдип» с налитыми кровью глазами, рогатая «Ио», одноглазый «Циклоп». Подробнее о масках античной комедии см.: Раугул Р. Д. Грим в театре (введение). URL: <http://amkob113.narod.ru/rgl/ugu-1.html> (дата обращения: 9.10.10), а также см.: Голован В. В. История античного театра. — М.: Искусство, 1972.

** Вот забавная и характерная цитата из аристотелевской «Физиогномики», из которой видно, что Аристотель исходит из следующих допущений: 1. По пластическим характеристикам лица можно судить о душе, поскольку характер складывается из вполне телесных привычек. 2. Есть некая параллель между характерными чертами облика животных и людей,

надлежащего ученику Аристотеля Теофрасту, порождает довольно обширный ряд типовых комических масок. Поллукс, оставивший типологию масок греческого театра, для комедий эпохи Менандра насчитывал более сорока различных образцов масок, что позволяло до тонкости дифференцировать сценические типы*. Каталог масок является, таким образом, нагляднейшим подтверждением общей

поскольку и в том и в другом случае проявляется фюсис — природа. 3. Наиболее благородное и предпочтительное проявляется в умеренности, в некоей середине между крайностями (сходный принцип есть и в аристотелевской этике, и находит отражение в концепции пластического идеала). «Кто имеет под глазами как бы свисающие мешки — пьяницы; это восходит к соответствующему состоянию, так как у много выпивших под глазами как бы мешки.

У кого эта часть припухлая, те любят спать; этот признак восходит к соответствующему состоянию, так как у проснувшихся вокруг глаз как бы припухлость.

У кого глаза маленькие — малодушны; это восходит к соответствующей черте и к обезьянам. Большеголовые ленивы; это соотносится с волами. Поэтому благороднорожденному прилично иметь глаза и не очень большие и не очень маленькие. Те, у кого глаза впалые, — злы; это соотносится с обезьянами. У кого глаза выпученные — глупы; это восходит к соответствующей черте и к ослам. Поэтому глаза должны быть и не выпученные и не впалые, но самое лучшее — среднее состояние. У кого глаза слегка впалые, те великодушны; это соотносится со львами; если сильно впалые — смиренны; это соотносится с волами. У кого потупленные глаза — печальны; это восходит к соответствующему состоянию, так как печальные потупляют глаза» (См.: Аристотель. Физиогномика. URL: http://tipolog.narod.ru/Concept/Methodika_tipirovaniya/fiziognomic_referat_2.htm (дата обращения: 20.10.10).

* Существовало девять типов стариков: «благородных», «желчных», «почтенных» и не вполне почтенных. Различалось одиннадцать «юношей», в том числе некий «юноша», достойный во всех отношениях, очевидно, пылкий любовник менандровской драмы. Были также образы «льстеца», «паразита»; семь типов масок существовало для «рабов», «молодых» и «старых», «простодушных» и «злокозенных», «преданных» и «коварных». Но особенной тонкости достигла дифференциация женских масок. Здесь, в числе семнадцати типов, различались: «девушка добродетельная» и две категории «девушек мнимодобродетельных», гетера «добрая», гетера «жадная» и еще множество оттенков (См.: Паугул Р. Д. Грим в театре (введение). URL: <http://amkob113.narod.ru/rgl/ugu-1.html> (дата обращения: 9.10.10).

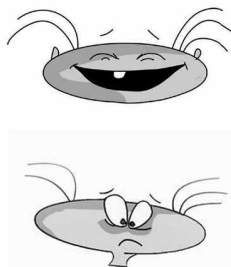
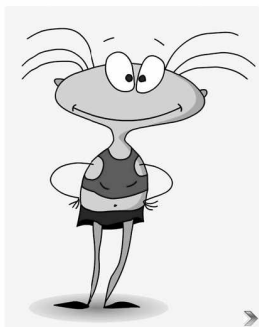
склонности античной культуры к категориальным схемам. Все это многообразие характеров передавалось на масках окраской кожи, цветом волос, характером прически и украшений, но, прежде всего, подчеркиванием пластических форм лица*, которое вполне опознаваемо и в современной иконографии смайликов.

В римских ателланах** маска приобретает новое значение, впервые становясь тем, что скрывает, *маскирует* своего носителя-актера, которым является полноправный римский гражданин, считающий для себя позорным выступать без маски. Дальнейшая многовековая история маски в Европе столь полна и разнообразна, что в данной статье рассмотреть ее исчерпывающим образом не представляется возможным, да и необходимым тоже. Отметим только общую тенденцию. Европейский театр, в конце концов, отказывается от маски в пользу грима (все более и более легкого), что,

* «Много морщин на лбу обозначали преклонный возраст, немного морщин — серьезный характер, гладкий лоб — веселое настроение, наморщенный — мрачное. В тесной связи с выражением лба стояло и выражение бровей: нахмуренные брови означали серьезность или печаль, поднятые — веселое настроение, вскинутые — злобное. Различие в положении бровей употреблялось для того, чтобы обозначать перемену настроения духа. Нос не мог служить в такой же степени признаком известного душевного состояния; благородный греческий нос удерживался вообще в трагедии, и только в комедии и в сатировой драме употреблялся иногда вздернутый нос, а в комедии кроме того — загнутый. Еще менее мог характеризовать открытый рот, во всяком случае, маски имели искривления рта и т. п. Краской обозначался пол персонажа: мужские маски имели темный тон, женские — белый. Здоровье и сила передавались смуглым цветом, женственность белым, болезненность желтым, раздражительность багровым, хитрость рыжим. Цвет волос головы и бороды соответствовал, с одной стороны, устройству лба, с другой — цвету кожи. Старики имели седые и седоватые волосы; здоровье при несчастии и страданиях обозначалось темным цветом волос. Красота светло-русыми, коварство рыжими» (См.: Паугул Р. Д. Грим в театре (введение). URL: <http://amkob113.narod.ru/rgl/ugu-1.html> (дата обращения: 9.10.10).

** Ателлана (от лат. *fabula atellana*, басни из Ателлы) — короткие фарсовые представления в духе буффонады, названные по имени города Ателла (совр. Аверса) в Кампанье, где они зародились. Придуманные во II веке до н. э., ателланы представляют стереотипных и гротескных персонажей. Ателланы отличались большой грубостью и часто скабрёзностью содержания; писались они нелитературным латинским языком.

несомненно, связано с расцветом субъективности и обнаружением ценности внутреннего мира индивида. Подвижность живого человеческого лица только подчеркивалась гримом, поскольку внутренний мир давался как поток переживаний, считываемых с лица в мельчайших подробностях, и именно эта зрительская работа по узнаванию движений души персонажа и доставляла максимальное удовольствие. Собственно, здесь впервые на первый план выходит искусство актерской игры. В реалистически направленном кинематографе лицо гримируется с учетом сокращенной дистанции между актером и объективом, то есть только для того, чтобы сделать игру мимики читаемой с экрана. На первый взгляд кажется, что в кинематографическом пространстве лицо уходит от маски в пользу естественности, но по сути дела здесь маска переваривает лицо, превращая его в гляцевую поверхность. Глянец — это уже не человеческое лицо с его обыкновенностью и изымами, но и не маска в собственном смысле слова, здесь яркая поверхность вытесняет и полностью замещает собой психологическую глубину внутреннего мира. В современном массовом кино, с утратой интереса к глубинам субъективности и переключением на «экшн», грим превращается в спецэффект, который зачастую накладывается постфактум с помощью компьютерных технологий без непосредственного участия актера. В

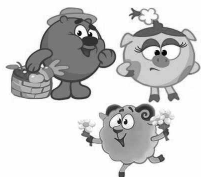
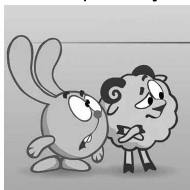


этом случае человеческое тело теряет статус субъект-субстанции в смысле носителя и исполнителя маски-образа; теперь тело актера оказывается просто сырым материалом, чем-то вроде *гиле**. Таковы условия трансляции образа в медиа-среде: принципиаль-

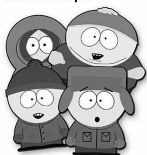
ным становится все большее отчуждение образа от исполнителя. На этой волне происходит расцвет сложной цифровой мультипликации, с очевидной тенденцией к полному сращению анимации и

* Имеется в виду греч. ύλη, ή — исходно сырая древесина, строительный материал; начиная с Аристотеля — материя.

персонажи мультсериала "Смешарики"



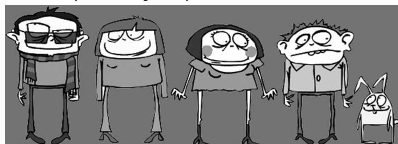
персонажи мультсериала
"Южный Парк"



персонаж мультсериала
"Сейлор Мун"



персонажи мультсериала "Магазинчик Бо"



кинематографа. Сложившаяся культурная привычка к удобному и легкому потреблению отчужденных образов приводит к тиражированию и клишированию образного ряда — с помощью определенных комбинаций передаются сложные смысловые блоки, в том числе и эмоции. На этом принципе, кстати, строится мультипликация американского типа и перенявшая от нее эстафету мультипликация типа аниме. В последнее время особой популярностью пользуются схематизированные, порой полупрофессиональные, мультфильмы-микронаррации наподобие сериала про Масыню (Рис. 3),

мультв в духе «Южного Парка» и менее циничных вариаций на темы детства вроде «Сейлор Мун» и «Смешариков» (Рис. 4), где для передачи образа достаточно элементарного набора мимических знаков, а лицо персонажа становится примитивным текстом. Где-то в этой области берет начало культура смайлов. Конечно, в этой генеалогии не все гладко, поскольку имеет место переход в другой род — от зрелища постановочного, согласно принципам которого организованы театр и кинематограф, к зрелищу самоорганизующемуся и интерактивному, каковым бесспорно является любой сетевой продукт. Интересно, что сам этот переход к другому типу зрелища оказывается ключевым моментом для понимания тех трансформаций, которые происходят с культурой зрительного восприятия. Если раньше зрелище всегда носило специальный характер, то тенденция последнего времени к слиянию визуальных структур в единый интерактивный гиперкомплекс включает зрелище непосредственно в ткань повседневности.

Корни культурного брожения, приведшего собственно к появлению смайлов, уходят в середину XX века — еще Набоков говорил в одном из интервью: «Мне часто приходит на ум, что надо придумать какой-нибудь типографический знак, обозначающий улыбку, —

какую-нибудь закорючку или упавшую навзничь скобку, которой я бы мог сопроводить ответ на ваш вопрос» 1]. Однако практику использования смайликов вводит не он, а американский ученый Скотт Фалман*. Именно с его легкой руки смайлики в виде комбинации из типографских знаков :-) и :- (появились на доске объявлений университета Карнеги-Меллона, чтобы отличать серьезные сообщения от шуток. Это грандиозное историческое событие свершилось 19 сентября 1982 года. Дальше все пошло по нарастающей. При поддержке высоких технологий смайлик прописался в Интернете и SMS-службах и в последнее время используется практически повсеместно. С развитием блогов и форумов приобрели популярность графические смайлики, так называемые «колобки». Они удобны в использовании (для вставки смайлика в сообщение достаточно пары кликов) и привлекательны, поскольку представляют собой красивую анимированную картинку, не ограниченную текстовыми символами. Всем знакомый графический образ смайлика — желтый кругляшок с глазками-точками и улыбкой в линию — исходно был разработан в качестве логотипа для компании State Mutual Life Assurance Cos. of America художником Харви Болом. Первая серия смайликов вышла в качестве желтых значков, которые были подарены служащим и клиентам компании. Логотип имел успех, значков наштамповали более десяти тысяч. В семидесятых к графическому изображению добавился такой же оптимистичный слоган «Have a Happy Day!»

Хотя смайлик в собственном смысле слова и начинался именно с логотипа, однако в результате процесса популяризации происходит изменение масштаба значимости, формат логотипа как знака мельчает и разлагается до уровня знака препинания, приобретая служебную роль. Интересно, что современные молодежные способы общения практикуют использование служебных знаков в качестве основных — диалоги в чате могут строиться только из смайлов.

Таким образом, суммируя все вышесказанное, следует заметить интересный факт: комическая маска существует тогда, когда еще

* Скотт Эллиот Фалман (Scott Elliot Fahlman) — род. 21 марта 1948, является ученым в Университете Карнеги-Меллон. Один из самых известных ученых-новаторов в своей области. Занимается автоматизированным планированием, семантическими сетями, нейронными сетями и языком программирования Common Lisp.

нет субъективности в собственном смысле слова, а смайлик появляется тогда, когда субъективность уже не интересна. Так что о современности в этом отношении можно говорить как о феномене новой десакрализованной архаики. Образно говоря, культурный трансфер «театральная маска — смайлик» напоминает эллипс с двумя ярко выраженными центрами. Любопытно было бы сравнить, какого рода возмущения в близлежащей среде вызывают эти центры, в частности, посмотреть, какую роль комическая маска и смайлик играют в формировании современных им сообществ.

Рассмотрим античную театральную маску в контексте сообщества полиса. Как известно, древнегреческий театр служил не столько для развлечения публики, сколько для пайдеи граждан. Об этом говорит известный исторический факт — в числе первых указов, предложенных Периклом и утвержденных народным собранием, значились следующие: обязательная денежная компенсация гражданам за те дни, которые они проводили, занимаясь общественными делами (занимая те или иные выборные должности), и финансовая субсидия беднейшим гражданам, выдаваемая на посещение театра, так называемый «теорикон» [См.: 2, с. 12]. Первый тип выплат гарантировал, что все граждане будут нести бремя общего дела, а второй создавал общее этическое и смысловое поле, столь необходимое для организации сообщества. При этом логика Перикла несколько отличалась от логики римских императоров, финансировавших грандиозные гладиаторские бои, чтобы насытить плебс необходимым, то есть «хлебом и зрелищами», и тем самым снискать себе популярность. Перикл и не думал развлекать сограждан, он возлагал на них обязанность. Понятно, что раз уж полис был готов к таким серьезным затратам, значит перспектива политических дивидендов стоила того.

Если полис представлял собой социальную структуру с довольно сложной внутренней организацией, то костяк этой структуры — граждане полиса — образовывали собой сообщество со всеми характеристиками, присущими последнему. Как и афинская демократия, которая представляет собой вожденный фантом, недостижимый идеал, причем не только для историков, но и для самих афинян пресловутой эпохи Перикла, так и сообщество высокосоциальных сограждан, объединенных общей идеей, — это сообщество, которого, по большому счету, не было. Резонанс, произве-

денный в истории этим феноменом, заслоняет тот факт, что по сути дела золотой век Афин длился всего-то пару десятков лет. Акме было столь мимолетно в исторических масштабах, что даже для его современников идеального полиса то еще не было, то уже не было*. Рискнем предположить, что это мимолетное существование между «еще» и «уже» характеризует не только политическое сообщество афинского типа, но и любое сообщество как таковое.

Подобно тому, как совершенная форма канелюры опиралась на меру золотого сечения, так и идеальное сообщество полиса ориентировалось на определенные пространственные соразмерности. Например, существовала прямая связь между количеством мест в театре и количеством граждан — число зрительских мест в театре составляло примерно четверть от количества жителей полиса и равнялось числу его граждан. Иными словами, все сообщество умещалось в одном амфитеатре. Непосредственная близость и чувство локтя играли в опыте сплоченности полиса не последнюю роль. Утверждение, что «человек есть мера всех вещей», справедливо и в этом случае, хотя бы в том смысле, что число зрительских мест, а значит и количество граждан не должно было быть чрезмерным, чтобы внятность зрелища не терялась в условиях отсутствия медиа-средств. Таким образом, размер амфитеатра был соразмерен силе человеческого голоса и человеческому росту. Симптоматично то, что пространственная структура амфитеатра в точ-

* Принципы афинской демократии, в теории кажушиеся идеальными, по сути были полны противоречий, между которыми на практике оказывалось крайне сложно балансировать. Ценой участия большинства граждан в политической жизни были жесткая внешняя политика, превратившая Афины, пусть и не надолго, фактически в империю, и внутренний курс на усредненность, от которого доставалось не только худшим, но и лучшим гражданам полиса. Поэтому краткая жизнь демократических Афин была полна мрачных курьезов и непоследовательных, а то и просто безумных политических решений, часто с весьма серьезными последствиями. Упоминая о печальных судьбах Перикла и его сына, а также Мильтиада, Фемистокла, Кимона, Алкивиада, В. Н. Ярхо пишет: «Создается впечатление, что афинская демократия направляла свои удары в первую очередь против тех, кому она больше всех была обязана» (см.: Ярхо В.Н. Семь дней в античном театре Диониса. М.: Лабиринт, 2004. С. 23). Не удивительно, что демократия как тип правления подвергалась жесткой критике со стороны Платона и Аристотеля.

ности воспроизводится булевтерием^{*} и с некоторыми модификациями повторяется в стадионе и агоре. Во всех этих пространственных структурах наблюдается принцип, который можно назвать принципом демократизма зрелища. Ступенчатость амфитеатра позволяла парадоксальным образом сочетать равенство и иерархию — все в более или менее равной степени имеют возможность видеть и слышать происходящее на сцене. При этом первый почетный ряд, расположенный по окружности оркестры, был устроен не для удобства сидящих на нем зрителей, а для того, чтобы все прочие граждане могли созерцать политически значимые персоны, косвенно включавшиеся, таким образом, в структуру зрелища^{**}.

Сутью театрального зрелища, если верить Аристотелю, был катарсис. Трагический катарсис — довольно-таки избитая в исследованиях тема, но это не означает, что его существо, механика и роль в консолидации сообщества исчерпывающе ясны^{***}. Любопытно, что Аристотель тему катарсиса практически в одних и тех же словах поднимает не только в Поэтике, но и Политике [См.: 3, с. 643, 651]^{****}, стало быть, отдавая должное роли катарсического переживания в жизни хорошо организованного государства. Если суть трагедии

* Булевтерий — зал заседаний Народного собрания — буле (греч. βουλή, «воля, совет, совещание»). Здание обычно находилось на рыночной площади — агоре. В Афинах буле состояло из 500 членов, избравшихся жеребьевкой, его основной задачей была разработка законопроектов, выносимых на рассмотрение Народного собрания. Однако некоторое время в V—IV веках до н. э. буле исполняло многие управленческие, политические, административные функции.

** Включенность *vir*-персон в зрелище в некоторых случаях была буквальной. В частности, в знаменитых «Лягушках» Аристофана в одном из эпизодов актер, игравший струсившего Диониса, кидался к центральному креслу первого ряда, расположенного на оркестре, поскольку на этом кресле во время каждого театрального представления неизменно должен был восседать жрец Диониса.

*** Различным трактовкам катарсиса, эволюции этого понятия и экспликации его роли в искусстве вообще посвящен сборник: Катарсис: метафоры трагического сознания / сост. и общ. ред. В.П. Шестаков. СПб.: Алетейя, 2007.

**** Подробный анализ этих фрагментов дан в статье Е.Г. Рабиновича (см.: Рабинович Е.Г. «Безвредная радость»: о трагическом катарсисе у Аристотеля // *Mathesis*. Из истории античной науки и философии. М.: Наука, 1991).

состоит в том, чтобы показать этический идеал, дать образ героя, который в состоянии, несмотря на обстоятельства рока и судьбы, осуществлять нравственный выбор и выполнять свой долг даже ценой собственной жизни, — тогда важность трагической пайдеи для формирования самосознания свободного и ответственного гражданина налицо. Если же смысл катарсиса, как это видно из определения Аристотеля, состоит в очищении страстей (страха и сострадания), то и в этом виден политический смысл. Страсти могут быть истолкованы как маркеры частных интересов, которые всегда угрожают столь хрупкому единству сообщества. Зрелище трагедии позволяет пережить сообща состояние «симпатии», то есть через сочувствие герою объединиться в некоем общем аффекте, который к тому же под воздействием искусства обретает возвышенный характер. Не говоря уже о том, что катарсис может быть связан с обретением внутреннего гармонического равновесия чувств и мысли. Анализируя софокловскую драму, Ярхо отмечает, что на вербальном уровне в ней над лексемами, означающими чувства, состояния души, страсти, превалируют лексемы, отсылающие к мысли и рассуждению (их едва ли не больше, чем в более поздних философских текстах) [См.: 2, с. 130–131]. Так что страстный по форме спор ключевых персонажей по лексическому наполнению напоминает философский агон. Мораль проста: каждый страстно захвачен своей правдой, но, выступая в пространство публичного зрелища, следует предоставлять голос не страсти, а разумным доводам. Так что театр действительно создает поле для совместного практикования теории-умозрения; обучает видеть не вещи, но смыслы, и поэтому справедливость и закон становятся во всех смыслах общими идеями. Таким образом, античному театру удавалось в гораздо большей степени, чем современным тренингам по тим-билдингу создать управляемый, контролируемый, искусственно генерируемый опыт сообщества. Существенная разница в том, что общество полиса хоть и продержалось недолго, но создавалось «на века», а потому и строилось на принципах справедливости, блага и добродетели, что не уместно, да и не нужно для решения краткосрочных задач прагматично настроенными сообществами постсовременной эпохи.

В отличие от трагедии, чья важность не подвергается сомнению, роль комедии в поддержании сообщества не столь очевидна, поскольку комедия по инерции воспринимается как нечто легко-

мысленное, вторичное и упадническое^{*}. Нам же представляется, что этот вопрос не столь однозначен. Конечно, комедия как жанр возникает на фоне очевидного упадка трагедии, но она в каком-то, пусть и инверсивном смысле, наследует трагедии в деле формирования сообщества. По крайней мере, это справедливо в отношении древней аттической комедии. Несмотря на откровенно скабрёзный характер шуток, аристофановская комедия вращается вокруг возвышенных идей — мира, справедливого управления, достойного поведения и даже сути трагического пойнсеса. Более того, Аристофан поднимает в своих произведениях злободневные темы. И это важно, поскольку театр позволяет выстроить теоретическую дистанцию по отношению к вопросам, которые слишком захватывают граждан в непосредственной политической жизни. Смех позволяет сменить ракурс, взглянуть на проблему беспристрастно. Этот механизм действия комической критики был настолько мощным инструментом, что даже заметные политические фигуры охотно приходили смотреть на то, как их будут высмеивать со сцены. Более того, любой гражданин мог узнать себя и быть узнан в каком-либо комическом персонаже. Подчеркнем, что при таких условиях аристофановская сатира имела радикально не плебейский характер. Ведь смеющаяся публика состояла из тех же лиц, которые принимали политические решения и реально участвовали в государственном управлении. Уже новая аттическая и, тем более, римская комедия теряют свое теоретико-политическое значение, становясь комедией характеров. С этого времени и до сегодняшнего дня политическая сатира будет предназначаться для того, чтобы позволить бесправному плебсу «выпустить пар».

Теперь аналогичным образом посмотрим на то, какие функции смайлик выполняет в поддержании медиа-сообществ. Прежде всего, отметим, что смайлик и комическую маску роднит ареал обитания — и то, и другое существует только в регистре смеха, иронии, веселья, легкого общения. Невозможно представить себе дидактический или трагический смайлик. Для выражения настоящей скорби, глубокого страха или отчаяния никто не станет использовать смайл.

^{*} Имеется в виду, прежде всего, ницшеанская трактовка комедии как результата вырождения трагедии (см.: Ницше Ф. Рождение трагедии, или Эллинство и пессимизм // Рождение трагедии / сост., общ. ред., коммент. А.А. Россиуса. М.: Ad Marginem, 2001.



Возвышенные чувства укладываются в иконографию смайликов только утрированными, комичными (Рис. 5). Можно предположить, что здесь имеют место отголоски постмодернистской борьбы с тяжеловесным и слишком хорошо структурированным пафосом классического субъекта. Это очень мощное средство действует и в обратном направлении — все, что попадает в зону, помеченную знаком смайлика,

обретает легкость.

Если маска древнегреческой комедии — это конкретный персонаж (лысец, паразит, глупец), то смайлик может быть и персонажем, например, *медвед* или *ктулху*, и растворенной эмоцией вообще (😄). Это такая маска, которую может одеть на себя метромедиальное тело. В то время как античная театральная маска возникла в качестве ответа на некоторое укрупнение масштаба зрелища, смайлик возникает на волне потребности в передаче эмоции на расстоянии вне прямой видимости. Смайл как маска существует в отрыве от носителя, за этой маской стоит лишь потенциальное лицо-эмоция. Подобно коту Шредингера, эмоция погружена в смайлик, как в черный ящик возможности, только в отличие от несчастного кота эмоцию в этом ящике никто даже и не собирается удостоверять на наличие жизни. Эмотиконы привносят в Интернет пространственный момент: личико смайла с его мелкими чертами словно бы приглашает оценить *расстояние*, его видно как бы издалека, как с галерки. Это позволяет оценить мне мое местоположение — и пространственное, и социальное. Вырисовывается следующая аналогия: если я всегда смотрю представление издалека, с задних рядов, стало быть, я плебс. Благодаря этой формуле в ряды плебеев попадают все пользователи Интернета. Попытки скрыть этот колючий факт изощренными сублимациями на тему золотых ноутбуков и мониторов с бриллиантами обречены на провал — равнодуш-

ная беспощадность улыбчивого желтого кругляшка с легкостью стирает все социальные различия. Интернет для всех одинаков, или, точнее, все равны перед Интернетом. Так где-то на околицах постсовременного Интернет-коммьюнити начинают подвывать волки коммунистической уравниловки. Интересно, что слово «плебс» образовано от латинского глагола *plere* — «наполнять». Если Рим пополнялся народом (плебеями) в результате завоеваний соседних племен и городов, то Интернет пополняется в результате завоевания новых сфер интереса, привлекая внимание новых пользователей. Отсюда становится понятным родство «быдлоюзеров» и римского плебса — для одних смайлики, для других паллиата*. Римская империя подорвала свои силы на проекте мирового господства. Интернет же покори́л мир благодаря правильной политике в отношении сообществ. Последние структурируются и удерживаются не внешними границами, но внутренними коммуникативными линиями, линиями неистребимого частного интереса, против которого никто не станет поднимать мятеж, ведь невозможно поставить себя по ту сторону своего интереса. К тому же, все имперские подданные обладают равными правами и возможностями, а также все время заняты и развлечены. Таков уютный мир пользователя сегодня. Здесь невольно ощущается тяжкий дух атмосферы киберпанка — вспоминается образ зародышей-пользователей системы из «Матрицы». Кстати, симптоматично, что этимология слова *пользователь* восходит к старославянскому *польга* — легкость. Фигура пользователя двусмысленна: с одной стороны, она ориентирована на предельную легкость — экономию времени и средств, с другой стороны, за сосредоточенной деловитостью скрывается огромная махина, работающая только для того, чтобы легонько

* Паллиата — лат. *palliat*, от *palliat* — одетый в плащ (*pallium*), «комедия плаща», древнеримский жанр комедии, распространенный в III-II вв. до н. э. Возникнув на основе новой аттической комедии, паллиата изображала частную жизнь простого населения: ремесленников, купцов, мореплавателей, мелких рабовладельцев. Действующими лицами паллиаты обычно были вероломный или скупой сводник, развратная гетера, хвастливый воин, раб на побегушках, прожорливый и бессовестный паразит. Сюжеты представляли собой веселые фарсы или разработку откровенно непристойной комической ситуации с бесконечными обманами, тонко сплетенной интригой, хитроумными проделками, душой которых обычно являлся слуга-раб.

пощекотать центр удовольствия^{*}. Отметим, что именно виртуальное пространство открывает возможности для наращивания масштабов легкости.

Маска представляет собой знак эмоции, хотя и содержит некоторые элементы аллегории. В отличие от нее смайлик — это скорее код эмоции; эмоциональность, переданная в формате цифрового кода. Переведение эмоций в код делает их исчисляемыми, причем интенсивность передается через простое умножение — :))))). Действительно, смайлик несет на себе характерный отпечаток эпохи потребления, сферы услуг — он *удобен* в использовании. История развития смайлов об этом прямо кричит: знак смайлика эволюционировал от комбинации типографских символов до красивой анимированной картинке, которая вставляется в высказывание одним кликом мыши. Однако эргономичность и экономия времени для общения — не более чем ширма; на самом деле трата времени возрастает стократ благодаря привлекательности обширных наборов смайликов. И вот пользователь впадает, так сказать, в знаковое крохоборство, обильно осыпая смайликами ничего особо не значащие сентенции. Так возникает новый тип письменной речи. Такая десубстантивированная речь, лишенная структуры подлежащее-сказуемое, способна удерживать и транслировать оптимальное для современности соотношение объема информации^{**} в единицу времени. Если можно так выразиться, атипичная информативность, подобно атипичной пневмонии, захватывает виртуальные территории. Причем, использование служебных символов позволяет аккуратно обходить стороной проблему личностного, ответственного высказывания. Даже резкий и желчный выпад, снабженный смайликом, не будет воспринят как личное оскорбление.

Конечно, графический знак, замещающий несколько слов, возникает не только в сетевой речи; скоропись тоже строится на прин-

^{*} О теме легкости см. более подробно в статье: Иваненко Е.А., Корецкая М.А., Савенкова Е.В. YouTube: метромедиаальное тело в анатомическом театре // *Mixtura verborum*, 2010: слово и тело. Самара: Самар. гуманитар. акад., 2010.

^{**} Информация, циркулирующая по Сети, далеко не вся может быть расценена как «данные», пригодные для архивирования. Свободно циркулирующие в режиме обмена сообщения, именуемые флудом, имея оболочку информации, уже не являются таковой, в силу их бессодержательности.

ципе замены часто используемых выражений каким-нибудь знаком, простым в написании. Но при общем сходстве между скорописью и сетевой речью есть радикальные различия. Скоропись ориентирована на запись и передачу информации в условиях ограниченного пространства письма (что справедливо, например, для древних летописей) или времени письма (что свойственно для ведения протоколов на пленумах, судебных заседаниях и т. п.). Сетевая же речь ориентирована на передачу, прежде всего, эмоции посредством дополнительных значков.

Смайл сам, по сути, будучи высказыванием, рвет полотно письменной речи своей графической составляющей. Такое клочковатое общение мы наблюдаем в форумах и чатах — это дань пользователю, которому уже не приподнять вес сложносочиненных предложений, речевых оборотов и тонких стилистических приемов. Как говорила кэрролловская Алиса, книжка, в которой нет ни картинок, ни диалогов, невообразимо скучна. Таким образом, в Сети процветает и культивируется подростковое сознание пользователей, в каком-то смысле, подросток — это самая желанная фигура эпохи потребления.

Смайлик — это, по сути, пиктограмма, иероглиф. Благодаря пиктограмме смайлика общий смысл высказывания становится понятным еще до того, как будут прочитаны слова. Смесь линейного письма и знаков-пиктограмм дает новый устойчивый тип письма, заполняющий коммуникативные линии медиа-сообщества. С одной стороны, смайлики в качестве новых знаков препинания включаются в тенденцию усложнения письменной речи, продолжая ряд интонационных знаков, таких как восклицательный и вопросительный знаки. С другой стороны, смайлики предлагают новую тенденцию — впервые в публичной письменной речи мы сталкиваемся непосредственно с «гласом народа». Речь народных низов, так ловко ускользавшая ранее от высокой культуры, с падением самого различия между высоким и низким отстояла право на самоизъявление. Благодаря чатам и форумам выяснилось, что рядовой потребитель, будучи наследником народного слова, предпочитает пафосные знаки-жесты, а не знаки, отсылающие к сложным, требующим интерпретации смыслам. Смайлик в этом отношении похож на конфигурацию трех пальцев, которую можно быстро и с исчерпывающей конкретностью показать собеседнику, в ситуации невозможности продемонстрировать сам телесный жест.

Характер сетевых взаимодействий соответствует значению слова *смайлик*: русский язык адаптировал английское слово *smile* (улыбка) в уменьшительную форму *смайлик*, подчеркнув малоразмерность, игрушечность, легкость этой улыбки. Английское *emoticon* также сообщает о маленьких размерах знака эмоции. С учетом того, что улыбчивым словом *смайлик* обозначаются значки самых разных эмоций, можно предположить, что здесь имеет место конвертирование всего чего угодно в некую специфическую валюту смеха, носящую цинически-иронический характер. Возможно, именно она определяет актуальность медиа-сообщества.

И маска, и смайлик находятся в пространстве смеховой культуры, но смех, транслируемый смайликом, далеко ушел от эффекта комического в классическом смысле слова. Смех, укладывающийся в пропускную способность информационных потоков, теряет нечто принципиальное, трансформируясь в особую форму комического — прикол. Комическое, по крайней мере, в контексте античного театра, катарсично так же, как трагическое: оно одержимо задачей темперирования аффектов и привнесения соразмерности. Прикол деструктивен, или, точнее, деконструктивен. Он, несомненно, есть порождение цинического разума с его важнейшей характеристикой — бессилием критики. Он оказывается циничным способом адаптации к и так уже всем известным безобразиям мира, что, несомненно, отличает прикол от комической сатиры, которая должна была будоражить чувство социальной ответственности. Прикол же никто не воспринимает как призыв к действию. Комическое референциально, в том смысле, что оно все время к чему-то миметически отсылает: к культу плодородия с его атрибутикой, к высмеиваемым богам или политическим деятелям, к злободневным проблемам или человеческим порокам. Прикол точно соответствует ситуации постмодерна — тенденции превращения знака в код: знак отсылает не к означаемому, а к другому знаку и в этом смысле перестает быть знаком как таковым. А потому прикол есть эффект свободной игры переозначивания, когда ассоциировать можно что угодно с чем угодно, например, давать заведомо ложные этимологии, наслаждаться вербальной трансмутацией.

Как блестяще замечает в своем эссе о приколе А. Вчерашняя: «Вообще, прикол — это широкое и многогранное явление современности — настоящий культурный код, поскольку с его помощью можно, с одной стороны, создавать нечто, с другой — понимать

его. Понимать, в чем прикол, означает быть современным, “сечь фишку”, чувствовать ситуацию, быть адекватным. Еще короче: понимать, в чем прикол, в наше время, собственно, и означает понимать... Не случайно же в прикол именно врубаются или въезжают. Если это происходит, возникает ситуация соприсутствия, которую грех не использовать в коммуникативных целях» [4]. Конечно, в таком случае и сам опыт понимания трансформируется, теряя балласт интеллектуальности, поскольку вместо рационального совместного приобщения к аристотелевскому божественному уму предполагает, прежде всего, эмотивное соучастие. Кроме того, прикол сегодня жизненно необходим: как некогда карнавал помогал не быть раздавленным под грузом сакральной серьезности, так ныне прикол позволяет обрести дистанцию легкости по отношению к слишком тяжелым культурным архивам.

Стилистически прикол, что явствует из самого слова, представляет собой точечное высказывание, остроумную мелочь, микро-наррацию, соответствующую установке на микроэмоциональность. Сейчас он стал эффективнейшим средством коммуникации, безотказным риторическим приемом, поскольку дремлющее потребительское сознание реципиента рефлекторно реагирует, прежде всего, на легкие шипки приколов. Именно поэтому прикол становится удобным средством манифестации предполагаемой идентичности.

Прикол ситуативен и потому характеризуется одноразовостью — его трудно транслировать без потери эффекта. Поэтому у прикола есть проблема, сходная с проблемой использования одноразовой посуды: с одной стороны, быстро, удобно, общедоступно и непретенциозно (демократично), но, с другой стороны, вредит экологии; в данном случае страдает экология восприятия. Имеет место тотальная пресыщенность смешным, зашлакованность любого текста знаками прикольного, и смайликами в том числе. Отсюда принципиальная незапоминаемость прикола, его легкость на грани легучести. И вот что интересно: груды непригодных к повторному использованию шуток на обочинах коммуникации по-своему тоже функциональны. Их функция состоит в том, чтобы *наследить* и тем самым обозначить зоны безопасности и обитаемости в диких джунглях виртуального. Так груды мусора обозначают (к сожалению!) для наших соотечественников, выбравшихся на лоно природы, зону безопасного пикника и санкционированного веселья и

потому, как ни странно, обладают притягательностью. Аналогичным образом, щедро разбросанные смайлики как графическое воплощение прикола как бы сообщают случайному посетителю сайта, что априори здесь «все свои», бояться некого.

Каков же характер «свойскости» этих своих? Здесь мы сталкиваемся с новым типом оптимальной дистанции, необходимой для организации сообществ. Эдакой структурой античного театра, перенесенной в одноразовую тарелку с характерным одноразово-вышненным и одноразово-прикольным. Эта новая оптимальная дистанция, декларируемая как раз-таки смайликом, обеспечивает необходимое эмоциональное напряжение коммуникативных линий сообщества, осуществляемое без угрозы перехода границ индивидуального существования. Собственно, и индивидуального существования как такового здесь не остается: вместо *ин-дивидов* общаются, по большому счету, *дивиды*^{*}, чей внутренний мир в силу его принципиальной поверхностности становится внешним, совпадая с так называемым «статусом» пользователя, и представляет собой набор легко монтирующихся друг с другом знаков-атомов. Привычка транслировать свои состояния, обращаясь к таблице эмоциональных элементов — таблице смайликов, — недвусмысленно говорит о том, что идентичность манифестируется благодаря вариативности сочетаний, дающей некий эффект свое-образия. При этом число элементов ограничено и комбинации повторяемы, или, по крайней мере, уникальны, но исчисляемы, как код ДНК.

Этот гипермаркет эмоций Интернет-медиа как характерная для постсовременного субъекта особенность свидетельствует о том, что богатая эмоциональная жизнь рафинированной субъективности постепенно сходит на нет. Состояния, переживания, свойственные человеку, скажем, XIX века, практически недоступны для человека

* Делез в своей работе «Капитализм и шизофрения» заменяет традиционное европейское понятие «индивид», буквальный смысл которого — «не поддающийся дальнейшему делению», понятием «дивид». С его подачи в рамках постструктурализма и постмодернизма представления о человеке как о целостном, нераздельном индивиде вытесняются альтернативной концепцией дивида — фрагментированного, разорванного, смятенного, лишённого целостности. См.: Делез Ж., Гваттари Ф. Анти-Эдип: Капитализм и шизофрения / пер. с фр. Д. Кралечкина. Екатеринбург: У-Фактория, 2007.

современного, так как нет структур, их организующих. Например, современные школьники в большинстве своем не понимают классическую литературу не потому, что они интеллектуально ущербны или ленивы, но потому, что у них нет опыта соответствующей организации аффективной жизни сознания. Конечно, не стоит полагать, что это все — злобные происки «диавольской» Сети; скорее, Интернет сам встраивается в общий поток, а не является его истоком.

Посмотрим на условия выживания в офисной среде, которая имеет тенденцию к тому, чтобы сделаться средой тотальной. В такой среде попытки наладить с коллегами серьезные человеческие отношения, а не поверхностное общение, не только опасны, но и вопиюще неуместны, потому что здоровье этой «биосистемы» гарантируется постоянной ротацией и прогрессирующей конкуренцией изначально чужих друг другу людей. В искусственных корпоративных сообществах глубокие эмоции вредны, их просто нельзя себе позволить, поскольку они способны разрушить рабочую атмосферу и расшатывают психику сотрудников. Зато полезна эмоциональная поверхностность и однозначность — так называемый «позитивный настрой», который работает, как машинная смазка для скорости операций и предупреждения возможных трений. Здесь востребована следующая максима: «Не грузи ближнего своего! Будь легок в общении!» — маска дежурной офисной улыбки, согласно корпоративным идеалам этикета, не должна сниматься с лица в течение рабочего дня вне зависимости от обстоятельств. Этот же негласный принцип действует на форумах и чатах — нельзя быть слишком серьезным, пафосным и даже просто основательным в своих репликах. Надо уважать то обстоятельство, что у потенциальных участников коммуникации всегда нет времени на то, чтобы погружаться в персональные потемки твоей души и следовать за хитросплетениями твоей мысли. Если позволять себе такие выходы на форумах регулярно, быстренько получишь стигму типа «баян» или «троль»* и будешь подвергнут «остракизму». Здесь требуется

* Троль, троллинг (от англ. trolling) — написание в Интернете (на форумах, в группах новостей Usenet, в вики-проектах и др.) провокационных сообщений с целью вызвать флейм, конфликты между участниками, флуд, оскорбления, войну правок и т. п. В Интернет-терминологии «троль» — это человек, который размещает грубые или провокационные сообщения

умение вести разговор всегда в пол-уха, быть, так сказать, всегда в *пол-присутствия*. Такой вот удар наносит Интернет по целостности хайдеггеровского Dasein. В идеале я всегда на связи, но при этом всегда присутствую в любом коммуникативном узле не полностью. Получается эдакая метафизическая апория: где конкретно экзистенциально пребывает господин под ником N, когда он находится в контакте с сотней-другой френдов? Экзистирование превращается в экстаз коммуникации со свойственным ему прохладным состоянием «после оргии» [См.: 5, С. 7–23]. Такое количество поддерживаемых контактов делает невозможным риск отношений — ни тебе опасных связей, ни, соответственно, воспитания чувств. Так откуда ж, спрашивается, взяться деликатным переживаниям? Собственно, не только сложные переживания, но и целостный мощный патос, а-ля Софокл, например, тоже не сможет пройти одномерные каналы кодирования и протиснуться в игольное ушко пользовательской способности восприятия — на выходе получится только претенциозная восторженность, эрзац романтических настроений. Вот и остается лишь проклятый Бодрийяром эквивалентный обмен: я тебе послал один смайлик — ты мне другой.

В связи с эквивалентным обменом знаками отметим следующее. В основном про поле медиа справедливо будет сказать, что оно сводит к минимуму или вообще исключает непосредственную интеракцию [См.: 6, с. 10]. Интернет, напротив, заполняет эту лакуну, открывая канал для чистой и бессмысленной интерактивности, где интеракция самоценна, акция порождает реакцию и, как электромагнитная волна, способна длиться без развития смысловой насыщенности. Это позволяет говорить о постинформационном пространстве — информационный поток теряет свою информативность, тематическую наполненность. Пример тому Twitter* —

в Интернете, например, в дискуссионных форумах, мешает обсуждению или оскорбляет его участников. Слово «троллинг» может характеризовать непосредственно одно сообщение, либо в целом размещение таких сообщений.

* Twitter (от англ. tweet — «щебетать», «болтать») — Интернет-платформа, представляющая собой гигантскую систему микроблогов и позволяющая пользователям отправлять короткие текстовые заметки (до 140 символов), используя веб-интерфейс, SMS, службы мгновенных сообщений или сторонние программы-клиенты. Хотя услуга является бесплатной, доступ к ней через SMS может значительно увеличить телефонные счета. С мо-

новая специфическая коммуникативная мегаплатформа для циркуляции микронарраций. Собственно акт общения становится ценнее самого общения — подобно шопоголикам, есть маньяки Интернет-общения, замороженные процессом перетекания чистых коммуникативных единиц друг в друга. Обмен репликами в Интернет-сообществах все время норовит впасть в состояние флуда*, которое всячески стремятся свести к минимуму модераторы. Учитывая, что речь так же, как и эмоция, обращена к Другому и в этом смысле конститутивна для сообщества, так и хочется сопоставить *логос* и *флуд* как два предельных случая речевых практик. И то, и другое по сути энергично — и *логос*, и *флуд* склонны к самовозрастанию. Разница, прежде всего, проявляется в воздействии: логос собирает (учитывая семантику легейн), в то время как флуд затягивает, топит. И в этом, казалось бы, минимальном различии проявляется дистанция между сообществом полиса и сообществом Интернета.

Эфемерность, в равной степени присущая этим типам сообщества, тем не менее, носит разную окраску. Всегда утраченное настоящее сообщества полиса становится той болезненной занозой, от которой не могут избавиться афинские граждане. Для терапии этого всенародного беспокойства создаются всевозможные политические инструменты, одним из которых является комедия, а объектом исцеления становится сама умопостигаемая и вечная идея со-

мента своего создания в 2006 году Джеком Дорси, Twitter завоевал популярность во всем мире. По состоянию на 3 сентября 2010 года сервис насчитывает более 145 миллионов пользователей. По состоянию на июнь 2010 года ежемесячная посещаемость ресурса составляет около 190 миллионов пользователей.

* Флуд (от неверно произносимого англ. flood — наводнение, затопление) — размещение однотипной и бессвязной информации на нескольких ветках форума или разных форумах, одной повторяющейся фразы, символов, букв, слов, одинаковых графических файлов или просто повторяющихся коротких сообщений на веб-форумах, в чатах и блогах. Флудом также называют сообщения пользователей в Интернет-форумах и чатах, занимающие (во многих случаях) большие объемы и не несущие какой-либо полезной информации. Сетевой этикет осуждает флуд и флейм, так как они затрудняют общение, взаимопомощь и обмен информацией. На многих Интернет-форумах создаются специальные отдельные разделы и темы «для флуда», чтобы флудеры не распространяли свою деятельность на другие разделы и темы.

общества. Сделав ставку на единственность сообщества, граждане полиса жертвуют ради него многим, подвергая ostracism не только друг друга, но и свой внутренний мир, так как только такая суровая мера могла бы стать залогом подлинной общности интересов. Утрируя, можно сказать, что чем больше эйдетического здоровья было влиито в греческую идею сообщества, чем больше речей и идей было прописано ей, тем меньше и меньше жизни оставалось в ней. Отзвук упорной борьбы граждан за здоровье своего сообщества сохранился в слове, которое мы заимствовали у греков, — в древнегреческом языке *δῖώτης* означало граждан, не принимавших участия в общественных делах, то есть ведущих частный образ жизни. Таким образом, утратив возможность совпасть с самим собой, сообщество полиса становится видимым только под определенным углом зрения, опосредованно, например, через политическую сатиру и комическую критику. Можно сказать, что искаженные пропорции комической маски, подобно настроенной таблице, обучают умозрение видеть утраченную точку акме сообщества и только тем самым длить его. Медиа-сообщество, в отличие от сообщества полиса, не пугает его эфемерность, оно как раз-таки и существует в невероятном балансе фактичности эфемерного — сообщества Интернет виртуальны по определению, их актуальность всегда потенциальна. При этом сетевые сообщества имеют достаточную традицию, подтверждающую их жизнеспособность в таком статусе. И хотя такое сообщество нельзя назвать идеальным, так как ему не предшествует никакая идея, однако его важнейшей характеристикой становится некая форма умопостигаемости, где под умом понимается способность к восприятию и обработке данных. Сетевое сообщество существует настолько, насколько о нем имеется представление у его участников: «объективная» реальность сообщества в виде ip-адресов пользователей и персональных данных доступна только администраторам виртуальной площадки и не является конститутивной величиной сетевой коммуникации, уступая это право облаку виртуальных знаков, которым произвольно окружает себя пользователь. Потому интенсивность сообщества в Интернете завязана, прежде всего, на интенсивность виртуалов, фейков, мультвов, клонов и прочих множественных личин-интерфейсов пользователя. Виртуальное в силу своих особенностей легитимирует сращение пользователя и его интерфейса, декларируя тем самым подлинность эфемерных личин. Благодаря этому, сетевые сообщества (да и — шире — медиа-сообщества) с легкостью

формируются вокруг маленьких мерцающих раздражителей в виде смайликов, например, бесконечных интерактивных примочек, или приколов. И здесь с неизбежностью возникает вопрос: если это сообщество, то каковы условия его существования? Возможно, то, что происходит с сообществом в сфере медиа, дает новую проблематизацию термину сообщества вообще.

Библиографический список

1. Nabokov's interview. (11) The New York Times [1969]. URL:/http://lib.ru/NAVOKOW/Inter11.txt (дата обращения 30.09.2010).
2. Ярхо В. Н. Семь дней в античном театре Диониса. М.: Лабиринт, 2004.
3. Аристотель. Политика // Аристотель. Соч. в 4 т.Т.4. М.: Мысль, 1984.
4. Вчерашняя А. Прикол как фактор современной культуры / Дикое поле. 2002. № 2. URL:/http://www.dikoeполе.org/numbers_journal.php?id_txt=88 (дата обращения: 29.10.2010).
5. Бодрийяр Ж. Прозрачность зла / пер. с фр. Л. Любарской, Е. Марковской. М.: Добросвет, 2000.
6. Луман Н. Реальность массмедиа / пер. с нем. А. Ю. Антоновского. М.: Праксиси, 2005.

*А.В. Конева**

«МИР МОДНЫХ»: КОНКУРЕНТНОЕ ПОЛЕ ДЛЯ ТВОРЧЕСКОЙ ЛИЧНОСТИ

Определение «мир модных» в большой мере условно — главным образом потому, что сообщество модных распадается на профессиональное сообщество тех, кто эту моду создает, тиражирует и пропагандирует и сообщество модников, которые ее активно и демонстративно потребляют. И хотя и в том, и в другом «мирке» действуют законы моды как специфической культурной практики, которая может быть рассмотрена и как создание направленного пове-

* © Конева А.В., 2011

дения, и как особая форма коммуникации, каждый из этих «миров» использует свои коды и структуры.

В данной статье речь пойдет о профессионалах фэшн-бизнеса, том «мире модных», который влияет на структуры моды непосредственно. Несмотря на то, что мода стала объектом серьезных исследований уже достаточно давно, первые теории моды появились еще на рубеже XIX-XX веков, а социология и маркетинговые исследования конца XX века представляют моду достаточно полно, серьезных аналитических работ, посвященных модельерам, фактически нет. Фигура дизайнера одежды не является предметом исследования ни социологии, ни философии. Несмотря на то, что дизайн одежды рассматривается с точки зрения художественного творчества, модельеры не фигурируют в исследованиях, посвященных специфике творческой деятельности или индивидуальности художника.

Моду создают профессионалы весьма разных специализаций — аналитики, текстильщики, дизайнеры, производители модных вещей, баеры (закупщики модных коллекций, осуществляющие выбор), ритейлеры (профессионалы розничной торговли), PR-щики, критики, фотографы и журналисты. Так формируется цепочка социальных связей моды, обеспечивающая ее смысловую наполненность и легитимность. Профессиональное сообщество «мира модных» отличается тем, что, с одной стороны, оно включено в экономические структуры и действует по законам маркетинга, с другой, является сообществом креативных персон, а значит, работает по законам творческих сообществ. Творческие сообщества мало исследуются именно как сообщества, хотя изучение природы творчества, особенностей творческой деятельности, как и социология художественного творчества, получили известное развитие. В сообществе модных творческими или креативными можно считать целый ряд профессий — это художники по тканям, дизайнеры одежды, фотографы, пишущие о моде журналисты, и даже, в известной мере специалисты по связям с общественностью, в чью компетенцию входит создание модных событий. Закупщики модных товаров и специалисты, которые занимаются продажами, хоть и имеют экономическое образование, тем не менее, также должны обладать чувством вкуса и стиля, чтобы быть успешными в творческом поле «мира модных». Наиболее медийными лицами этой цепочки являются дизайнеры — собственно художники моды, от творчества которых, в равной мере как и от их коммерческого чутья, зависит

собственно то, что станет предметом вождения модников. Именно дизайнеры априори полагаются творцами моды, представляя собой центральное звено герметичного «модного мира».

В начале была модистка. Появление этой фигуры на официальной социальной арене моды совпадает с изменением представления о роли женщины в обществе, с изменением гендерных ролей. Вплоть до последней трети XVII века изготовлением одежды, в том числе и женских платьев, занимались исключительно мужчины, чьи права защищали законы корпораций. Лишь 1675 годом датируется прошение королю о предоставлении женщинам-модисткам «права изготавливать юбки и другую удобную одежду» [1, с. 29]. Модистки не строили платье, не создавали крой, который долгие годы оставался неизменным, они лишь придумывали «моду» или «фасон» — отделяли платья, основу которых готовил кутюрье. Достоинством модисток была фантазия, умение не повторяться и придать каждому наряду индивидуальность, подчеркивающую красоту клиентки. При этом социальный статус модистки был весьма сомнителен. С одной стороны, их клиентками были самые знатные и влиятельные дамы, начиная с королевской семьи. Так мадемуазель Розу Бертен даже величали «министром моды», столь высок был авторитет ее личного вкуса. С другой, их, как сказали бы сейчас, малый бизнес довольно низко стоял в табеле о рангах. При этом ни у кого не возникало сомнения в праве модистки высказывать суждение вкуса, то есть модистка обладала авторитетом вкуса, что повышало ее статус.

В XVII–XVIII веках формируется представление о моде как о правиле, мода становится не только образцом, но и нормой, приобретает императивный характер. В это же время происходит становление теорий вкуса (Шефтсбери, Кант, французское Просвещение), и в это же время совершается «психологическая революция собственно костюма. Он постепенно перестает быть выражением обобщенного социального характера... Появление моды открывает в костюме более широкие возможности для выражения индивидуальности» [2, с. 6]. Эпоха Нового времени формирует новую парадигму культуры, в которой изменяется представление об индивидуальности. Возникает представление о мире как объекте познания, о человеческом разуме как наделенном самостоятельностью, о культуре как прогрессивной и об индивидуальности как неопределяемой уникальности [См.: 3]. Мода, таким образом, становится достоянием этой неопределяемой уникальности, давая ей

(индивидуальности) те нормы, согласно которым могут быть определены социальный статус и культурная принадлежность индивида. Мода в Новое время становится инструментом идентификации, подражания и идеального вкуса, который лежит в основе ее правил. Таким образом, авторитет модистки, создающей фасон, действительно дает ей достаточный символический капитал, который, к сожалению, не всегда адекватно конвертируется в реальный (история полна рассказов о великих долгах портным и модисткам).

Большое значение в становлении индустрии моды и формировании статуса Франции как модной державы имела политика Наполеона, направленная на поощрение роскоши. Именно во времена первой империи Лион был назначен производителем шелка, а в Сен-Кантене налажено производство хлопчатобумажной пряжи. Наполеон подписал Указ о запрете на импорт английских тканей и других товаров, одновременно направляя существенные средства на развитие французской промышленности. Франция даже производила кашемировые шали, которые ввела в моду императрица Жозефина, бывшая настоящей «иконкой стиля» своего времени. Портные и модистки, поставщики двора были известными людьми, среди их заказчиков были королевские особы и высший свет всех европейских дворов. Именно в это время Париж приобрел тот символический капитал, позволивший ему сделаться признанной столицей моды.

Авторитет вкуса требовал и специфической формы социальной презентации, производство товаров роскоши и модных товаров сделало Францию, и прежде всего Париж, символом всего нового, изысканного, модного. Однако харизматическая власть, как отмечал М. Вебер, требовала усилий по легитимизации и рационализации [См.: 4], чтобы превратиться в рационально-легальное господство. Профессиональному сообществу, диктующему вкус и удерживающемуся на авторитете личной харизмы, требовалась структура. Первым шагом к созданию такой структуры стало учреждение в 1868 году Синдиката Высокой моды. Институционализация моды существенно повысила статус создателей одежды, дав им новое имя и приравняв их статус к статусу художника, закрепив за модельером репутацию творческой личности.

Первым «звездным» модельером стал Чарльз Фредерик Ворт, его реноме гениального художника моды было таким, что делая заказ Варту, королевские особы не высказывали *никаких* пожела-

ний, за исключением указания случая, для которого требуется платье. И. Тэн в сатирической повести «Парижские нравы» описывает портного, в котором легко угадывается Ворт: «Я — художник, у меня палитра красок Делакура; я — творец. Один туалет стоит картины» [Цит. по: 1, с. 149]. Довольно любопытно, что кутюрье становился объектом нападок и насмешек как в прессе, так и в великосветских салонах, но при этом его авторитет оставался на высоте. Во времена Ворта пресса, которая писала о моде, не была столь авторитетной как сегодня. Тенденции создавал автор, его личность была равна его творениям, его символическим капиталом было положение близкое к сильным мира сего, что позволяло ему превращать суждение вкуса во властный дискурс.

В области портновского искусства и организации бизнеса Ворт совершил настоящую революцию. Он первый стал продавать дизайн тех платьев, которые, по его мнению, отражали тенденции моды, ввел понятие «сезонности» и организовал Модный дом, в котором работали около 1200 человек. Вместо того чтобы защищать право на ручной труд кутюрье, Ворт зарабатывал свой символический и реальный капитал, продавая придуманные им фасоны. Чтобы защититься от подделок, Ворт придумал лейбл с именем, так модная одежда впервые стала именной.

Начиная с Ворта, французская Высокая Мода позиционирует себя как искусство, кутюрье считается настоящим художником, а само развитие системы моды выстраивается по законам диктатуры. Время конца XIX — начала XX века мы можем назвать Парижской Диктатурой *Haute Couture* [См.: 5], это время формирования профессионального модного сообщества, основными характеристиками которого является ориентация на элитных клиентов, производство эксклюзивной одежды, продажа авторских идей. Параллельно зарождается производство массовой одежды, однако мода распространяется по принципу «сверху-вниз» и как таковая существует лишь для праздного класса (термин Т. Веблена).

Основы теории «просачивания сверху вниз» были заложены Г. Зиммелем [См.: 6]. Зиммель предложил теорию имитации-дифференциации в моде, основанную на своих наблюдениях за поведением высших и низших социальных классов. В основе фэшн-трансформации, т.е. изменения моды, по Зиммелю, лежит стремление низших социальных классов копировать (имитировать) стиль одежды, популярный и носимый высшим классом общества. Как

только высший класс осознает, что его одежда копируется (имитируется), в силу вступает потребность в социальной дифференциации, и высший социальный класс создает новую моду, которая через какое-то непродолжительное время вновь начинает копироваться низшим классом, и процесс изменения повторяется вновь. Зиммель утверждает, что мода не может существовать в обществе, где социализация сильнее дифференциации, таким образом, существенной чертой моды он полагает различие, лежащее, как показал Кант, в основе суждения вкуса. Для этапа Диктатуры Haute Couture принципиальным был диктат вкуса художника-кутюрье, который, являясь центральной фигурой замкнутого сообщества профессионалов, вводил модные идеи (тренды) в сообщество модников, где эти идеи распространялись благодаря авторитету власти.

С возникновением института, объединяющего кутюрье, Синдикат Высокой Моды, ситуация немного изменилась, однако по-прежнему мода оставалась авторской и распространялась сверху вниз. Первые Модные дома, основанные самими кутюрье с вложением сравнительно небольших средств, существовали по принципу ателье, обслуживая частных клиентов и выпуская регулярные, но небольшие коллекции. В первой половине XX века появилось множество Модных домов, задающих стиль и диктующих свой вкус, это время, когда мода была тесно связана с искусством, остро воспринимала все актуальные художественные тенденции, и была чрезвычайно новаторской в отношении форм. Из истории костюма нам известно, что первые революционные изменения произошли в мужском костюме. Это феномен «великого мужского отказа» эпохи дендизма, который убедительно исследовала О. Вайнштейн. «Суть этого явления — унификация и упрощение мужского костюма, исчезновение ярких цветов, роскошных материалов и прочих “излишеств”. Мужчины “отказываются” от претензий на броскую внешнюю красоту, выдвигая взамен иные добродетели: хороший вкус, полезность, рациональность» [7, с. 109]. Эти добродетели принадлежат культуре эпохи рационализма, именно они породили в конце концов новую моду, окончательно закрепив победу теорий рационализма и прогресса. Изменения в женском костюме произошли значительно позже, все они пришлось на начало XX века и были весьма стремительны. Отказ от корсета и кринолина, укорачивание юбки, возникновение новых форм, как заимствованных из мужского костюма, так и совершенно новых (платье-мешок, платье с заниженной линией талии), наконец, включение элемен-

тов мужского гардероба в орбиту женской моды, — все эти изменения заняли не более полувека.

Если в эпоху Диктатуры Haute Couture дизайнер ориентировался на индивидуального потребителя, причем облеченные властью имели приоритет, то с начала XX века стратегии формирования социального признания изменились. Репутация кутюрье складывалась, как и раньше, из понимания моды как искусства и моды как ремесла, соединяя чисто художественные поиски в области эстетики с качеством и мастерством исполнения. Задачей дизайнера было формирование собственного узнаваемого стиля, который может быть описан как «метод презентации или концепция, существующая в рамках того или иного вида искусства» [См.: 8, с. 196]. Затем наступает очередь формирования круга преданных клиентов, которые будут играть в обществе роль фэшн-лидеров, распространяя предложенный модельером «метод презентации» и способствуя приумножению символического капитала имени дизайнера. Благодаря тому, что метод презентации становится общим для дизайнеров, представляющих коллекцию, и тех, кто носит модную одежду, возникает новое культурное явление — «модники», так формируется «мир модных», выходящий за пределы профессионального круга. Первая половина XX века порождает новый тип сознания. Пол Найстром (Nystrom) называет его фэшн-сознанием, отмечая, что появляются социальные группы, обладающие способностью распознавать модные тенденции и следовать им. Изменяется понимание вкуса, который мы можем теперь трактовать вслед за П. Бурдьё как «социальное умение ориентироваться на местности» [9, р. 218], чувство, которое направляет нас и помещает в определенное место в символической иерархии социального пространства. Символический капитал, к которому относится и модный стиль, покоится на идее различия. Суть различия, как отмечает Л. Свендсен, «проявляется в создании дефицита с целью исключения других, и только для этого, субъект сам может приобрести ценности, имеющие символическое значение» [10, с. 73]. Эта теория вполне соотносится с теориями Зиммеля и Веблена, поскольку для Бурдьё вкус определяется социальными моделями, габитусом, соответствующим социальным классам. Вкус не является автономным, утверждает Бурдьё, он не определяется свободным выбором. Эстетический выбор между дизайнерской маркой и продуктом массового производства — это вынужденный выбор, культивируемый посредством социального порядка. Теория Бурдьё показывает, как

просачивание моды сверху вниз формирует нормы и стратегии презентации «мира модных», вводя в круг априорных социальных представлений суждения вкуса, следуя которым, люди закрепляют внешние социальные различия. Однако вряд ли эта теория может быть полезна при объяснении современных тенденций различия, когда вкус становится выражением уникальности интерпретации, не относя человека к социальному классу.

Во второй половине XX столетия развитие модной индустрии набирает обороты. Положение кутюрье изменяется, когда в моду приходят инвесторы. Первым примером стал Модный дом Christian Dior, созданный в 1946 г. французским текстильным магнатом. Бизнес Диора был уникальным для своего времени, он был организован под патронажем мощного финансового партнера, инвестировавшего в организацию бизнеса 10 млн. фр. франков и ставшим генеральным менеджером организации, полностью контролирующим все ее операции. Сам Диор выполнял функции арт-директора, являясь наемным менеджером одноименного дома, а не владельцем, хотя и имел право на участие в прибыли [См.: 11, p. 46]. Дизайнер, таким образом, конвертирует свой авторитет вкуса в капитал общественного признания, он находит инвесторов под свой стиль, обещая взамен каждый сезон продуцировать новые идеи. Чуть позже на смену Haute Couture приходит дизайнерское прет-а-порте. Это, с одной стороны, было реакцией на массовое производство одежды, с другой — на расширение сообщества модников, которые становились проводниками стиля. Теоретики моды отмечают, что в обществе перестает действовать механизм просачивания моды сверху вниз. В это время появляются теории распространения моды по горизонтали (Ч. Кинг), теории моды как коллективного поведения (К. и Г. Ланг), теории коллективного вкуса (П. Бурдьё, Г. Блумер). Мода становится массовой, дизайнеры представляют публике выбор стилей, кроме того, в рамках одного сезона эти стили становятся доступными одновременно всем социальным группам. В конце XX столетия также проявила себя тенденция заимствования моды улиц — так возникли дизайнерские «версии» панка, гранжа, хиппи, этники.

К концу XX века положение дизайнера ставится в зависимость от степени известности бренда. По-прежнему существуют бренды, авторитет которых основывается на их истории. Наряду с этим, появляются новые дизайнерские имена, многие из которых обретают свой собственный авторитет через сотрудничество с бренда-

ми. Так, Джон Гальяно работает для Dior и создает собственный бренд John Galliano, так же начинали свою карьеру Александр Маккуин, Оливье Тейсенс и многие другие. Именитые модные бренды скупаются крупными инвесторами, работающими в сфере люкса, и успешными оказываются те из брендов, которые управляются профессиональными менеджерами при участии молодых креативных директоров (дизайнеров).

Дизайнер в современности становится медийной фигурой. Поскольку массовость моды не позволяет более дизайнеру формировать свой собственный узкий круг приверженцев авторского стиля, в завоевании символического капитала эффективными оказываются крупномасштабные PR-стратегии. Одной из важнейших стратегий оказывается представление коллекции на одной из мировых недель моды.

Неделя моды в мире множество, но по-прежнему наиболее авторитетной остается Парижская неделя моды (их две — Haute Couture и Pret-a-porter), куда съезжаются представители прессы со всех стран. Чтобы представить свою коллекцию на парижской неделе моды, по-прежнему необходимо быть либо членом Синдиката высокой моды и прет-а-порте, либо получить специальное разрешение от Синдиката представить коллекцию в качестве гостя. Именно недоступность Парижа удерживает его репутацию наиболее авторитетного модного места в мире. Не менее широко освещаются в прессе неделя моды в Нью-Йорке и Милане, отбор коллекций для показа осуществляется в обоих случаях серьезным международным жюри, в которое входят дизайнеры, главные редакторы модных журналов и руководители школ, в которых обучают модельеров. Особняком стоит Лондонская неделя моды, позиционирующаяся как поиск новых талантов. Представив коллекцию под своим именем на одной из этих недель моды, дизайнер может быть уверен в том, что его имя не останется незамеченным. Но представить одну пусть даже гениальную коллекцию мало. В отличие от художника, дизайнер обязан помнить о включенности в отлаженный механизм модного бизнеса. Мир модных обновляется ежесезонно, поэтому подтверждение валидности символического капитала также должно быть регулярным.

Дизайнер получает художественное образование. Школы, которые готовят профессионалов индустрии моды, прежде всего, направлены на развитие креативной силы воображения, авторского взгляда, и лишь во вторую очередь ориентированы на создание коммерчески успешного или культурологически обоснованного

продукта. Будь то знаменитая St. Martin's school of Art and Design в Лондоне, славящаяся как фабрика по созданию «безумных» дизайнеров, или рациональная Parson's school, творческий «Проект подиум» которой мы наблюдаем уже не первый сезон на канале MTV, в любой школе дизайна первое требование — выразительный авторский стиль и смелость творческого мышления.

Дизайнер, в отличие от художника, не просто выставляет на всеобщий суд свои творения. Дизайнер обязан делать это дважды в год: пропустить ежесезонный показ коллекции, значит упасть в бездну забвения — сообщество требует постоянного присутствия, актуализации творческой компетентности, которая нуждается в признании внутри информационного пространства. Само это информационное пространство внутри себя иерархично. Во-первых, существуют издания B2B ориентированные на профессионалов индустрии, они обеспечивают «признание равных» (термин П. Бурдье), но не делают имя дизайнера (бренд) известным широкой публике. Вторую группу изданий представляет так называемый «глянец» — собственно модные журналы, а также журналы, определяемые как life style. Читатели глянца — это целевая аудитория, на которую рассчитана модная индустрия, именно они составляют три наиболее важные в сообществе модников группы, инноваторов, лидеров и «раннее большинство» [12, с. 120]. Именно читатели глянца делают новое модное сообщение желанным, обеспечивают (или нет) его признание в среде потребителей, от которых, в конечном счете, зависит экономический и символический успех коллекции. Показ сезонных коллекций одной из целей (а если речь идет о показе коллекции Haute Couture, то главной целью) имеет именно публикацию отчета, анализ имиджей (фотосессии) в модных журналах. Наконец, третья группа изданий — это телевидение, радио, журналы, газеты и интернет-издания, ориентированные на широкую публику.

Кроме того, пропустить сезон означает выпасть из отлаженного механизма модной индустрии — пропуск коллекции влечет за собой сбой в системе заказов от баеров ритейлерских сетей, финансовые потери, нарушение деловых связей.

Как отмечал Р. Барт «фактически мода предполагает *ухронию*, время, которого не существует; прошлое в ней стыдливо замалчивается, а настоящее все время “:пожирается” новой модой» [13, с. 323]. Мир модных живет по особым временным законам, причем это касается как профессионалов индустрии, так и самих модников. Замысел коллекции, ее идея, тема, цветовая гамма создают-

ся дизайнером за год до показа коллекции публике. Еще раньше профессиональные выставки тканей представляют свои коллекции, которые вместе с отчетами аналитиков индустрии обозначают направления трендов. Создание модных тенденций, дизайн коллекций не является свободным творчеством. Художник моды должен не просто выразить собственное видение прекрасного, но уловить веяние времени.

Показывая коллекцию, дизайнер стремится не просто поразить воображение публики, но вызвать желание купить и носить эти вещи. Институт социального признания в мире моды выходит за рамки профессионального сообщества, где легитимно и значимо лишь «признание равных», в моде институт социального признания выходит на уровень массовой культуры, на уровень потребления. И если даже модные критики напишут хвалебные слова, то баер может легко с этим не согласиться — если баер считает, что «это не будет носиться», значит и публика этого не увидит.

Для дизайнеров тех брендов, которые не представлены на указанных неделях моды, их отсутствие не означает безвестности. Местные дефиле проводятся в каждой стране и имеют свой отклик, помимо этого, существуют дизайнеры, которые работают только и исключительно с ритейлерскими сетями, и продвигают свое имя как марку. В любом случае, для того, чтобы «удержаться на плаву» в творческом сообществе профессионального мира модных, дизайнер должен быть не только художником, но и менеджером, даже если он работает на известный бренд. Дизайнер-модельер создает модель желаемого будущего, его вкус становится вкусом большинства, и это является критерием успешности. Одновременно с этим, чтобы заслужить признание равных (уважение профессионалов-коллег, позитивный отклик критиков), художник моды должен в каждой коллекции проявить свое творческое своеобразие, неповторимый авторский стиль, избегать заимствования, демонстрировать инновационность мышления.

В мире модных уместным является понятие креативного воображения, а не творчества. Создавая новое каждый сезон, дизайнер работает в тренде. Для него важно не выразить свое художественное видение, но создать коллекцию, которая будет иметь общественный резонанс. Расстановка сил в сообществе изменилась коренным образом — не художник создает моду, а тот, кто ее должен распространять. Поэтому задачей дизайнера становится не только (и не столько) создание коллекции, сколько создание события,

включение этого события в контекст, в котором будут читаться идеи новизны, оригинальности, современной интерпретации красоты и соответствия нормам вкуса. Дизайнер-модельер не утверждает новый вкус, не дает «искусству правило», но предлагает оригинальную (креативную) интерпретацию существующего суждения вкуса. По законам конкуренции успешной оказывается не самая творческая, но самая эффектная коллекция. Мода живет по законам жанра перформанса — это искусство идеального мгновения. Причем мода является и повседневным перформансом («повседневное человеческое поведение наедине с собой или на публике», Р. Шехнер), и перформансом публичным, зрелищем [8, с. 160].

Повседневность моды как перформанса — это стремление выглядеть модно, выразить свой стиль и продемонстрировать вкус. Сюда можно отнести, во-первых, поведение и манеру одеваться профессионалов модной индустрии, среди которых четко выделяются две категории — подчеркнутые модники, демонстрирующие свой неповторимый стиль, и столь же подчеркнутые «антимодники», которые знают о моде все, создают ее сами, но одеваются в повседневной жизни в джинсы и темные топы. Сообщение или модный текст, который транслируют «посвященные», это всегда некое сакральное знание о том, что есть мода на самом деле. Если речь идет о дизайнере одежды, который всегда носит то же, что предлагает своим клиентам, то включается механизм «переноса» — элегантность или креативность образа дизайнера прочитывается его клиентами как единственно правильная. Если речь идет, напротив, о дизайнере, который носит исключительно «антимодную» одежду, то сам он позиционирует себя, скорее как «психоаналитик», «советник по имиджу», готовый понять индивидуальность своих клиентов. Во-вторых, это манера презентации так называемых «жертв моды» и/или «икон стиля», которые не могут позволить себе выглядеть не модно. Сюда также относятся представители различных субкультур, внутри которых существуют собственные внутренние «моды», довлеющие над способами самопрезентации и идентификации членов данного сообщества. Манера презентации — часть стратегии признания, именно облик позволяет членам модного сообщества идентифицировать друг друга.

Дефиле как перформанс — это выражение дизайнерской стратегии успеха. Каждое дефиле должно быть не похоже на предыдущее. Способы создания модных событий различны. Это может быть концептуальный перформанс, акцентирующий идею, функциональ-

ный перформанс, демонстрирующий процесс создания моды, театральный перформанс, где основная форма репрезентации — целостное зрелище с декорациями и театральными эффектами, и, наконец, идеологический перформанс, где главным оказывается некое социальное или политическое заявление. «В каждом из этих случаев модный показ представляет собой визуальное средство, позволяющее познакомить аудиторию с новым модным стилем, воздействуя на нее посредством зрелища, концепции или формы, процесса или социально-политического заявления» [Там же, с. 172].

Для дизайнера перформанс — способ привлечь внимание к своему творчеству, возможность заявить о себе, добиться признания. Признание и в этом случае имеет две шкалы, признание равных и признание публики. В первом случае значимыми для перформанса оказываются «градус креативности», новизна идеи, необычность выбранного пространства, соответствие самого перформанса идее и смыслу коллекции. Во втором — отклик в СМИ и привлечение внимания максимальной аудитории к имени дизайнера, в первую очередь, и к продукту, во вторую.

В современности признание означает в первую очередь признание средствами массовой информации, в первую очередь, как отмечалось, модным глянцем. При этом важен не только пост, который занимает модный критик, но и его индивидуальный стиль письма и его личная компетентность и право на интерпретацию моды. Несмотря на то, что Барт видел существенную разницу между индивидуальным стилем и письмом как «коллективной речью», и утверждал, что «высказывания Моды целиком относятся не к стилю, а к письму, ... редактор журнала не вкладывает в свою речь ничего своего, ничего такого, что исходило бы из его глубинной психологии; он просто соображается с некоторым условно-правильным тоном..., по которому можно сразу же опознать модный журнал» [13, с. 260–261], мы можем четко увидеть зависимость риторики модного письма от личности редактора [См.: 14]. Риторика моды включает в себя оценку, коллекции выносятся на суд и именно письмо моды имеет право на интерпретацию и суждение о том, будет ли «это носиться». В риторику моды входит и текстуальная, и визуальная стратегии глянца, причем последняя преобладает. Взгляд фотографа не просто интерпретирует моду, он вновь возвращает моду в лоно искусства. Образ, который создает фотограф, сам по себе к моде отношения не имеет. Он представляет собой объективированный взгляд художника, воплощенную идею [См.: 15]. Роль

фэшн-фотографа в профессиональном сообществе моды весьма важна — это и репортаж, который тиражирует образ, предложенный дизайнером, и рекламный образ, который воплощает соблазн потребления, и, наконец, тот самый авторский взгляд художника-фотографа, который преображает «просто вещь», выявляя ее модную сущность, делает ее «трансцендирующей вещью» (Г. Фрейер), право на существование которой обосновывается только эстетически. Все может быть эстетически усвоено, все можно счесть хорошим, модным, интересным, интерпретировать как произведение искусства, все может стать предметом желания. Фотограф моды, который (при помощи стилиста) сделал личный выбор из вещей этого мира, не подчиняется вкусу публики, но формирует этот вкус, получая удовольствие от власти над смыслами. Искусство фэшн-фотографии становится открытым горизонтом, фотограф показывает, что все можно превратить в объект желания, если автор-творец по-новому определит само желание. Так модная фотография становится наравне с отживающей свой век Haute Couture проводником моды в мир искусства. Из иллюстрации она становится силой интерпретации, силой, пробуждающей желание войти в мир модных, последовать за скрытыми за модной вещью смыслами. Модная фотография дает возможность произведению дизайнера жить независимо от создателя, вещь становится произведением, а автор оказывается коллективным — это и дизайнер, создавший вещь, и стилист, отобравший ее для съемки, и фотограф, поставивший ее перед взглядом, и, наконец, редактор, опубликовавший этот снимок. Глянec, предоставивший свои страницы для модного искусства, обеспечил себе тем самым выживание в мире убыстряющих потоков информации.

Сегодня расстановка сил меняется — развитие Интернет создает новое поле для стратегий обретения известности. Если раньше дефиле были исключительно закрытыми, и попасть на показ могли только избранные (журналисты, фотографы, баеры и самые верные и дорогие клиенты модных домов), то сейчас видео и фото с показов становятся доступными всем интересующимся уже в день показа. Но комментарий по-прежнему важен, как важно и имя того, кто его произносит. И если комментаторы-интерпретаторы моды перемещаются в Интернет, то фотографы остаются верны глазу, и визуальная стратегия интерпретирующего взгляда отличает печатные модные журналы от оперативных. Помимо этого, в ранее герметичный мир модных посредством новых технологий

вторгается модник, полигоном презентации которого является только виртуальное пространство. Игры в новые коллекции, обсуждения персон модного мира, тенденций и коллекций, возможность публикации собственных фотосессий и статей о моде, — все это размыкает герметичный модный мир, включая в его орбиту все большее количество модников.

Мир модных нуждается не только во внешнем (известность, обеспечиваемая СМИ), но и во внутреннем признании. Согласно П. Бурдье, ритуал социального признания включен во властные отношения именования, которые основаны на признании равенства. Власть слов основывается на вере в легитимность слов и того, кто их произносит. Интеллектуалы, о которых писал Бурдье, так же как художники и дизайнеры моды, зависят в том, что они есть, от образа, который они имеют о себе самих и, следовательно, в том, что они делают, от образа, который другие члены модного сообщества имеют о них, и о том, что они делают. Невзирая на то, что мода включена в систему экономических отношений, что критерий успешности, окупаемости и покупаемости модного продукта должен иметь приоритетное значение, профессиональное сообщество модных представляет модель социума, в котором важной оказывается символическая дифференциация. Выстроить иерархию внутри герметичного мира профессионалов моды довольно сложно. Успех зарабатывается постоянной демонстрацией работы «на грани возможного» — каждая следующая коллекция должна быть чуть лучше предыдущей (для дизайнера), каждая фотосессия должна быть эффектнее предшествующей (для фотографа), каждое событие должно заставить зрителей «ахнуть» (для режиссера-постановщика показов). При этом главным для признания равных является сочетание двух практически взаимоисключающих «параметров» креативности художника моды: постоянство стиля и инновационности. Если для непосвященной публики вкус и стиль, демонстрируемые дизайнером или брендом, остаются своего рода декларацией и внешней нормой, то посвященные, коллеги-художники и критики, оценивают внутреннюю динамику творчества — то неумовимое развитие стиля, движение вперед, которое сможет изменить будущее.

Как выстраиваются отношения внутри творческой группы конкурентов, удачно продемонстрировало реалити-шоу телеканала Lifetime Television (США) «Проект Подиум» (Project Runway), показанный каналом MTV в сезоне осень-зима 2010-2011 [См.: 16].

Внутри замкнутой группы выстраиваются отношения борьбы за лидерство, которые обостряются соревновательной ситуацией. Шоу демонстрирует, насколько важнее личностных оказываются качества профессиональные: порой победитель шоу оказывается аутсайдером в общении, тем не менее, в личных интервью каждый участник отдает должное таланту соперников. Подобная внутренняя иерархия существует внутри каждого отдельного «мира модных», в рамках города или страны в целом.

Взаимное признание в среде дизайнеров-профессионалов в европейской моде основывается не на личных симпатиях или антипатиях самих творцов моды, но на грамотном позиционировании их брендов. Специфика европейских дизайнерских брендов в их выстроенной мифологии и продуманной стратегии, соответствие самого дизайнера мифу бренда — часть его стратегии признания внутри мира профессионалов. Эпатаж Жана-Поля Готье или продуманная элегантность Джорджио Армани — одновременно и самопрезентация, и продуманная маркетинговая стратегия продвижения представляемого бренда. Главным показателем таланта дизайнера оказывается стабильность уровня представляемых им коллекций и последовательность в демонстрации собственного стиля.

Важным оказывается критерий успешности в создании событий, причем, как это ни парадоксально, для нашей страны (в которой пока плохо развита модная индустрия), количественный показатель упоминания в СМИ, весьма важный для европейских дизайнерских брендов, не является принципиальным. Коммерческий успех в иерархии факторов, оказывающих влияние на признание коллег по цеху, стоит на более низких позициях, чем, например, умение грамотно представить собственную персону в интервью или привлечении инвесторов для поддержки своего бренда. В целом для нашей страны, развитие индустрии моды в которой происходит с большим запозданием, процессы формирования модного сообщества соответствуют, как отмечает А.Н. Андреева, второму периоду в развитии европейской индустрии моды, эпохе модельеров [См.: 5], когда дизайнер совмещал управленческие и креативные функции и полностью отождествлял себя со своим брендом. Герменевтическое поле российского модного мира предполагает приоритет харизмы дизайнера, мерой его успешности оказывается творческая энергия конкретной личности. В условиях творческой конкуренции креативность и верность стилю позволяют сохранить узкий круг лояльных клиентов, а устраиваемые в соответствии с правилами

ми существования модного сообщества дефиле не приносят коммерческой выгоды, но позволяют поддерживать реноме у существующих клиентов и, возможно, несколько расширить их круг.

Мир модных российской современной культуры замкнут на фигуре дизайнера, в отличие от состояния мировой модной индустрии, в которой фигура дизайнера оказывается в равных позициях с другими профессионалами индустрии и в равных позициях с медийными лицами, так называемыми «иконами стиля», которые, представляя тот или иной дизайнерский бренд, способствуют его успеху. Российский мир модных четко разделен на профессиональный и внешний «мирки», причем первый сконцентрирован вокруг культовой фигуры дизайнера, в то время как второй представляет собой отдельно существующую «тусовку», в которой ценностью являются, скорее мировые тренды и европейские люксовые бренды. Именно поэтому российские модные бренды, которые не связаны с именем конкретного дизайнера, предпочитают мимикрировать под западные марки, как названием (Marie Rouge, Monton, Oggi и т.д.), так и способами презентации (оформление витрин, магазинов, акции, текстовые и визуальные рекламные сообщения).

Таким образом, можно констатировать, что мир модных, который представляет собой конкурентное поле для творческой личности, развивается в контексте модной индустрии в целом, и проходит ряд этапов, каждый из которых характеризуется своими стратегиями и механизмами обретения символического капитала. Современное состояние моды в глобальном мире демонстрирует нам однородность двух частей «мира модных» — профессионалы и модники в равной степени оказывают влияние на формирование самой моды, в которой главной оказывается индивидуальная интерпретация тренда. Эта однородность обеспечивается единством транслируемых модой смыслов — воображаемого моды, которое представляет ценность внутри профессионального сообщества и в мире повседневности. В нашей стране развитие сообщества профессионалов соответствует более раннему этапу, который для европейской культуры остался позади, можно видеть разрыв между миром профессионалов и миром модников, ориентацию на разные стратегии социального признания и, соответственно, функционирование двух разных воображений моды, двух разных способов ее существования в общественном сознании — мода как авторский креатив, с одной стороны, и известность «отчужденного имени» бренда, с другой.

Библиографический список

1. Латур А. Волшебники парижской моды. Пер. с фр. Е.А. Макаровой. Предисловие и фотографии А. А. Васильева. — М.: Этерна, 2009.
2. Килошенко М. И. Психология моды. СПб.: СПГУТД, 2000.
3. Конева А. В. Индивидуальность // Гуманитарный лексикон. Учебно-методическое пособие под ред. Рабоша В.А., Никифоровой Л.В. СПб, РГПУ им. А.И. Герцена,
4. Вебер М. Типы господства
URL:/http://www.humanities.edu.ru/db/msg/5764 (дата обращения: 05.02.2011).
5. Андреева А. Дизайнерские бренды в фэшн-бизнесе. СПб.: Изд. СПбГУ, 2008.
6. Зиммель Г. Мода. // Г. Зиммель. Избранное Т. 2. Созерцание жизни. М.: Юристъ, 1996.
7. Вайнштейн О. Б. Денди: мода, литература, стиль жизни. М.: Новое литературное обозрение, 2006.
8. Линч А., Штраус М. Д. Изменения в моде: причины и следствия / пер. с англ. М.А. Гольдиной, науч.ред. А. Лебсак-Клейманс. — Минск: Гривцов Паблишер, 2009.
9. Bourdieu, P. La Distinction. Critique sociale de jugement. Paris, Minuit, 1979.
10. Свендсен Л. Философия моды / пер. с норв. А. Шипунова. М.: Прогресс-Традиция, 2007.
11. Grumbach D. Histories de la mode. Paris: Seuil, 1993.
12. Гофман А. Б. Мода и люди. Новая теория модного поведения. СПб.: Питер, 2004.
13. Барт Р. Система моды. Статьи по семиотике культуры / пер. с фр., вступ.ст. и сост. С. Н. Зенкина. М.: Изд. им. Сабашниковых, 2003.
14. Борели Л. Нарядиться и поговорить об этом // Теория моды, 2006-2007, № 2.
15. Конева А.В. Искусство модной фотографии: удовольствие созерцания или соблазн потребления // Фундаментальные проблемы культурологии: в 4х т. Т.3. Культурная динамика / отв. ред. Д.Л. Спивак. СПб.: Алетейя, 2008.
16. URL:/http://proekt-podium.ru/oproektepodium.html (дата обращения 15.02.2011).

Раздел 3

ВОКРУГ СООБЩЕСТВА

КУЛЬТУРА ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНОГО ДОСУГА, ИЛИ НЕМНОГО ЗДОРОВОГО ПИФАГОРЕИЗМА

...называют «орфическими» и «вакхическими», тогда как на самом деле они египетские и пифагорейские...

Геродот

В самом словосочетании «культура интеллектуального досуга» каждое из слов, стоящих по краям, в известном смысле конфликтует со словом, расположенном в центре. Во-первых, нередко имеет место если не противопоставление, то существенное разграничение *сферы культуры* и *сферы интеллекта*. Конечно, радикальная позиция, совсем отказывающая разуму в творческом начале, а потому и не усматривающая в интеллектуальности никакого показателя человеческой ценности, чаще всего случается лишь в поспешных полемических выпадах, в необдуманных попытках занять и выразить ригористическую точку зрения там, где стоит быть внимательнее и осторожнее. Нам в связи с этим вспоминается реплика многозначительного возмущения, которой на обсуждении доклада по использованию математических средств в областях права (Институт философии и права УрО РАН, Екатеринбург) попыталась сразу пресечь всякие возражения в адрес собственной позиции уважаемая в городских кругах дама: «*Я же говорю о культуре, а не о математике!*». Простим ей этот безупречный образец «дамского аргумента», тем более что в аудитории реплика вызвала лишь веселый смех, а другого успеха не имела. В качестве же извинения за нашу злопамятность, условимся считать эту реплику вторым эпиграфом к статье, и, в соответствии с ее новым статусом, будем вести речь исключительно *о культуре*, причем как раз там, где другие преимущественно видят *математику*. Как бы то ни было, обозначенная конфликтность понятий кроется совсем не в отрицании самой возможности интеллектуального творчества как такового, а в нашей неспособности, вероятно — принципиальной, отчетливо

* © Кислов А.Г., 2011

дифференцировать рациональные и нерациональные (интуитивные, чувственные) составляющие искусства и творчества, в том, что сам статус *интеллектуальной культуры* остается весьма неопределенным. Не то, чтобы «поверить алгеброй гармонию нельзя», но все же хотелось бы понимать — к чему «такая роскошь». Поскольку задачи решать данную проблему мы перед собой не ставим, то, полагая очевидной специфику опыта социального функционирования рациональных способностей человека, вынужденно, но — осознанно оправдывая здесь недифференцированную широту позиции, именно этот особый, причем взятый во всей полноте своих семиотических отношений, концентрированный опыт поколений и предлагаем называть интеллектуальной культурой.

Вторая сторона конфликтности заключается в привычном противопоставлении *всего интеллектуального*, как сферы чего-то сложного, требующего напряженного умственного труда, и *любого досугового*, как сферы простого, легкого, не ломающего человеку голову, а напротив, дарующего ей расслабление и, соответственно, заслуженное (но как?!) отдохновение. К нелепой несовместимости *homo sapiens* и *homo ludens*, нехитрым способом преодолевая существующий между ними антагонизм, приходят как те, кто вовсе не намерен «маршировать на параде бледных умников» (Ст. Фрай) и в брутальном порыве отказывает любым интеллектуальным проявлениям в *подлинной* человечности и самостоятельной жизненности (ибо, когда-то услышав, что «суха теория, мой друг», они радостно приняли это за постулат), так и те, кто не приемлет всяческую праздность и «популярщину», считая увлечение головоломками лишь интеллектуальным фокусничеством, а значит — жульничеством, кто вовсе исключает сферу досуга из (опять же!) *подлинной* культуры, из культуры, достойной внимания здравомыслящего человека.

Мы же, следуя мнению, что «головоломка в противоположность задаче представляет собой нечто такое, от решения чего вы получаете удовольствие — в противном случае, с какой стати вы стали бы ее решать?»* [Цитир. по: 1, с. 11], постараемся преодолеть указан-

* Из поздравительной речи доктора Силвэна Мура, произнесенной в Регент-клубе (Лондон, 1954).

** В дополнение, посредством факультативной сноски, приведем показавшуюся нам любопытной версию успешного преодоления аналогичного, но уже сугубо внутреннего конфликта, принадлежащую известному и

ную конфликтность в любых ее проявлениях^{***}, и не столько в попытках определить наш предмет обсуждения, сколько посильным образом идентифицируя его (здесь и в дальнейшем) *сквозь* «историю в лицах», *сквозь* предметное богатство — головоломки самых различных видов [См.: 2,3], интеллектуальные игры (настольные и близкие к ним, а сейчас и их компьютерные версии [См.: 4]), инженерные «кунштшюки» типа кубика Рубика или других «современных бирюлек», многие образцы научно-популярной литературы и т. п., а главное, *сквозь* многообразие тех видов деятельности, прежде всего — образовательной и клубной, словом тех «пифагорейских штудий»^{*}, что актуально реализуют в культуре потенциал идеи интеллектуального досуга.

Сразу следует уточнить, что из нашего рассмотрения исключая

весьма экстравагантному англичанину Стивену Фраю: «... я мог обратиться в одного из тех жутковатых придурков, антисоциального толка либералов правых наклонностей, которые полагают, будто их умение разбирать анаграммы и перекручивать кубик Рубика есть серьёзный показатель умственных способностей. При всём при том я и сам иногда не прочь разобраться с кубиком Рубика и горжусь моей сноровкой по части быстрого решения кроссвордов «Таймс». Однако я оправдываю сие греховное тщеславие, уверяя себя, что делаю всё это лишь для того, чтобы доказать: человек может играть в подобные игры, не обращаясь в непристойного бородатого дурака из «Союза свободы» или чокнутого а-ля Клайв Синклер» (См.: Фрай С. Автобиография: Моав — умывальная чаша моя / пер. с англ. С. Ильина. М.: Фантом-Пресс, 2008. С.168). Следует указать, что К. Синклер — это тот, кто создал и в 1972 году пустил в производство «тонкий» калькулятор.

^{*} О пифагореизме см.: Фрагменты ранних греческих философов. Ч. I. От эпических теокосмогоний до возникновения атомистики / Издание подготовил А.В. Лебедев / Отв. ред. И. Д. Рожанский. М.: Наука, 1989. С.332-346; Пифагорейские Золотые стихи с комментариями философа Гиерокла. М., 1996; Ямвлих. Жизнь Пифагора / пер. с древнегреч. В. Б. Черниговского. М.: Алетейа, Новый Акрополь, 1998. С.138-156,465-505; Бычков С.Н., Зайцев Е. А. Математика в мировой культуре. М.: Российск. гос. гуманит. ун-т., 2006., а также — Волошинов А. В. Пифагор: Союз истины, добра и красоты. Изд. 2-е. М.: Изд-во ЛКИ, 2007. С.102-116; Жмудь Л.Я. Пифагор и его школа (ок. 530 — ок. 430 гг. до н. э.). Л.: Наука. Ленинградское отделение, 1990; Холл М. П. Энциклопедическое изложение масонской, герметической, каббалистической и розенкрейцеровской символической философии / пер. с англ. и предисловие В.В. Целищева. Т. 1. Новосибирск: ВО «Наука». Сибирская издательская фирма, 1992. С. 215—248.

ются классические работы, подобные целиком состоящей из задач и упражнений книге Леонардо Фибоначчи «*Liber abaci*» (1202), благодаря которой европейцы познакомились с достоинствами индийской десятичной системы, или сборнику «*Приятных и занимательных задач*» (1612) сира Баше де Мезирака, который сыграл немаловажную роль в становлении теории чисел, или породившей структурную кристаллографию шутке-миниатюре Иоганна Кеплера «*Новогодний подарок, или О шестиугольных снежинках*» (1611) [См.: 5]. Такие работы целиком принадлежат истории науки и, несмотря на довольно броские названия, имеют отношение к интеллектуальным забавам не большее, чем любая другая форма интереса к знаниям в те далекие века. Хотя стоит отметить факт, что с тех пор как «Пифагор преобразовал занятия геометрией в свободную дисциплину, изучая ее высшие основания и рассматривая теоремы *in abstracto* и ноэтически» [6, с. 141], самая серьезная наука рождается именно из увлечений. Представить же обзор самых значительных, «задающих тон», «ставящих планку» авторов, а точнее — собирателей и сочинителей, известных по литературе, посвященной интеллектуальному досугу, не так уж трудно, причем, просто в силу довольно ограниченного количества «самых-самых», каждый из которых, в какой то мере — «существо, подобное Пифагору» [Там же].

Начинают обычно с оксфордского математика *Чарльза Лютвиджа Доджсона* (1832—1898), широко известного под псевдонимом — *Льюис Кэрролл*. Этот автор, сложная, оригинальная и загадочная личность, в специальном представлении не нуждается, мы только отметим его синтетический талант. Кэрролл известен, прежде всего, как ярчайший представитель, наряду с Э. Лиром, английской литературы абсурда, сочинитель умных (или все же безумных?!) сказок о приключениях Алисы [См.: 7]* и нонсенса «Охота на Снарка» [См.: 8]. Но он же и пионер фотографического искусства, и искусный изобретатель и фокусник, и любопытный логик [См.: 9], и, что особенно важно для нас здесь, автор великолепных, ставших классическими образцами, головоломок и парадоксов [См.: 10]. А еще мы воспользуемся точной образной характеристикой, которую Г.К. Честертон дал творчеству Кэрролла, нарекая его «*кани-*

* Наиболее информативным изданием перевода «кэрролловской Алисы» на русский язык, своего рода — русской версией «аннотированной Алисы», мы считаем издание перевода Н.М. Демуровой с многочисленными комментариями, дополнениями и приложениями [См.: 7].

кулами разума» [См.: 7, с. 232–240], и поспешим экстраполировать эту своеобразную оценку на все возможные форматы интеллектуального досуга, тем самым, уточняя концептуальные особенности рассматриваемой субкультуры. Следует отметить, что такого внимания со стороны гуманитарного знания, в частности, со стороны философии* — от аналитиков до психоаналитиков, которое было уделено фигуре Кэрролла, не удостоился больше ни один из тех корифеев интеллектуальных забав, кто будет рассмотрен далее. Таково «счастье» быть первым в ряду.

Следующим, по праву, указывается *Сэм Лойд* (1841–1911), признанный гений головоломок, мастер занимательных задач [См.: 12], начавший традицию вести соответствующие рубрики в журнале «Scientific American». Синтетичность его таланта проявлялась в том, что он не только был ярчайшим представителем демократичного стиля в культуре интеллектуального досуга, но и, видимо вследствие ярмарочной легкости, успешным коммерсантом, неплохо зарабатывавшим на публикуемых в журналах головоломных миниатюрах, на отдельно издаваемых картонных задачах на составление фигур, на тиражируемых производственным способом механических головоломок и др. А сделано Лойдом было чрезвычайно много, большинство его забавных миниатюр нам хорошо известны, хотя авторство их указывается крайне редко. Показательна, например, история головоломки «Волшебные ослики», которую Лойд сочинил, будучи еще подростком, в ней требуется, разрезав картинку вдоль линий и переставив ее части (не сгибая их при этом), помочь наездникам заставить осликов мчаться галопом. Хозяин одного городского цирка П.Т. Барнум приобрел у Лойда право издания этой картинки и под собственным именем стал выпускать ее в продажу миллионными тиражами, говорят, что так юный Лойд заработал десять тысяч долларов**. Другая «коммерческая история» состоит в том, что некий концерн обратился к Лойду с просьбой приспособить как-нибудь побочный продукт производства — крупную партию цветных картонных квадратов, на их основе Лойд с

* В качестве характерного примера укажем лишь на обильное использование кэрролловских тем в [11].

** Лойд вспоминал потом, что сам Барнум порой навещался к нему в контору и просил: «Послушай, Сэм, старина, ну-ка покажи мне еще раз, как складывать мою головоломку, опять я её подзабыл». (Цит. по: Гарднер М. Крестики-нолики / пер. с англ. И. Е. Зино. М.: Мир, 1988. С. 177)

легкостью сочинил якобы традиционную индейскую игру «парчези» (эта игра распространена в США и сейчас) и предложил продавать ее на улице за весьма скромную плату. Говорят, решение далось Лойду так легко, что он согласился лишь на символическое вознаграждение в десять долларов, и не прогадал, история эта добавила известности изобретателю. Однако самой популярной и успешной с коммерческой точки зрения головоломкой была, безусловно, изобретенная Лойдом «Игра в пятнадцать». Успех этой головоломки удивительно похож, конечно, если учитывать полувековую разницу, на тот «массовый психоз», который наблюдался в связи с появлением кубика Рубика, причем математические, относящиеся к области комбинаторики, достоинства двух этих головоломок оказались ничуть не меньшими, чем их коммерческий успех. Дело отца продолжил Лойд-младший, в большей степени коммерсант и издатель, чем сочинитель, он через тридцать лет после смерти Лойда старшего издал гигантскую *«Энциклопедию головоломок»* (1941), остающуюся и по сей день самой обширной коллекцией занимательных задач*.

Генри Эрнест Дьюдени (1857–1930) — английский современник и коллега Лойда (иногда они печатались в одних журналах и по переписке довольно регулярно обменивались своими находками), но, вместе с тем, бесконечно на него не похожий, что является хорошей иллюстрацией к традиционному обсуждению принципиальных различий английской и американской культур. Головоломки Дьюдени были сдержанны, даже скромны в изложении, но глубоко по своему математическому содержанию и философичны, а многочисленные лойдовские остроумные игрушки и рекламные трюки он считал лишь детской забавой. Если Лойду присущ ярмарочный дух массового производства (картонный в те времена и,

* Известные нам популярные собрания головоломок американских составителей существенным образом опираются на энциклопедию Лойда-младшего, используя ее статьи и рисунки. См., например: Райан С. Математические загадки / пер. с англ. В.О. Козлик. Минск: ООО «Попурри», 1998; Слоун П. Загадки для нестандартно мыслящих / пер. с англ. (частично адаптированный). Минск: ООО «Попурри», 1998; Таунсенд Ч.Б. Лучшие в мире загадки / пер. с англ. (частично адаптированный). Минск: ООО «Попурри», 1998; Он же. Самые невероятные головоломки / пер. с англ. М. Умнова. М.: АСТ-ПРЕСС, 1998; Тит Т. Увлекательные забавы для детей и взрослых. Научные опыты и фокусы / пер. с фр. М.: АСТ: Астрель, 2009.

очевидно, пластмассовый сегодня), то для Дьюдени характерны персональные выступления с докладами перед Лондонским королевским обществом, причем с демонстрацией решения задачи на разрезание геометрических фигур посредством искусно выполненной модели из красного дерева с бронзовыми шарнирами. Его самая известная книга «*Кентерберийские головоломки*» [См.: 13] (и самый изысканный из великого множества сборников занимательных задач) написана в жанре дополнения к классическому тексту английской литературы XIV века, который не был закончен его автором, а именно — к «Кентерберийским рассказам» Дж. Чосера. Вообще же перу Дьюдени принадлежат шесть сборников головоломок [См.: 14], все они без сомнения относятся к популярной литературе, но в них он сумел предвосхитить некоторые результаты современной математики, например — в области топологии, и потому многие его задачи в научном мире называют не иначе как «находками Дьюдени».

Настала пора перейти уже к более современным мастерам интеллектуальных забав. И первым, во всех значениях этого слова, из них будет назван *Мартин Гарднер* (1914–2010)*, популяризатор науки, искусный изобретатель и крайне разборчивый коллекционер занимательных задач, интеллектуальных игр и фокусов. Он автор

* Работа над этим текстом уже шла и были опубликованы его первые версии, когда стало известно, что 22 мая 2010 года на 96 году жизни Мартин Гарднер скончался.

** Вот, возможно, неполный список работ М. Гарднера, изданных на русском языке: Этот правый, левый мир / пер. с англ. Ю.В. Конобеева [и др.] / под ред. Я.А. Смородинского. М., 1967; Теория относительности для миллионов / пер. с англ. В.И. Манько, К.В. Караджева, Ф.Е. Чукреева / под ред. А. И. Базя. М.: Атомиздат, 1967; Математические чудеса и тайны. Математические фокусы и головоломки / сокр. пер. с англ. В.С. Бермана / под ред. Г.Е. Шилова. М.: Наука, Гл. ред. физ.-мат. лит., 1967; Математические головоломки и развлечения / пер. с англ. Ю.А. Данилова / под ред. Я.А. Смородинского. М.: Мир, 1971; Математические досуги / пер. с англ. Ю.А. Данилова / под ред. Я.А. Смородинского. М.: Мир, 1972; Математические новеллы / пер. с англ. Ю.А. Данилова / под ред. Я.А. Смородинского. М.: Мир, 1974; Есть идея! / пер. с англ. Ю.А. Данилова. М.: Мир, 1982; А ну-ка догадайся / пер. с англ. Ю.А. Данилова. М.: Мир, 1984; Крестики-нолики / пер. с англ. И.Е. Зино. М.: Мир, 1988; Путешествие во времени / пер. с англ. Ю.А. Данилова. М.: Мир, 1990; От мозаик Пенроуза к надежным шифрам / пер. с англ. Ю.А. Данилова. М.: Мир, 1993.

трех десятков книг интеллектуально-досуговой тематики^{**}, которые составлял, как правило, на основе собственных статей в математических или научно-популярных журналах и обильной переписки со своими коллегами и читателями. Гарднер обучался на философском отделении Чикагского университета, где тогда преподавал знаменитый Р. Карнап и интерес к математической логике и основаниям математики был распространен среди студентов, вследствие чего выпускная работа Гарднера была посвящена вопросам философии и методологии науки. К тому времени он уже опубликовал брошюру о фокусах, которыми интересовался с детства, навык демонстрировать фокусы, например, на рождественских распродажах, нередко помогал преодолевать традиционные для студенческих лет материальные затруднения. Работа в пресс-бюро университета была прервана Второй мировой войной^{*}, мирная жизнь продолжилась также в журналистской среде, а попутно Гарднер становится довольно популярным писателем-фантастом и даже детским писателем. И вот, в середине 50-х годов прошлого века, происходит знаменательное для дальнейшей судьбы корифея интеллектуальных развлечений, но само по себе вполне заурядное событие — буквально на досуге внимание Гарднера привлекли гексафлексагоны, правильные шестиугольники, особым образом сложенные из бумажных полосок. Эти фигурки проявляли удивительные, даже неожиданные свойства при перегибах, ими было довольно любопытно фокусничать, о чем и была написана небольшая, доступная по содержанию и легкая по стилю статья [См.: 15, с. 11-23]. Редакция журнала «Scientific American»^{***} не только с радостью приняла текст к публикации, Гарднеру сразу предложили стать ведущим новой рубрики «Mathematical Games», и далеко не сразу самому успешному в дальнейшем и продолжительному — с 1957 по 1981 годы — ее ведущему стало ясным забавное, но символическое соответствие начальных букв названия рубрики и собственных инициалов. Аббревиатура «MG» надолго стала брендом культуры интеллектуального досуга благодаря таланту Гарднера видеть повод для умных развлечений даже в самом обыденном — в полосках

^{*} До самого ее окончания Гарднер служил сигнальщиком на эсминце военно-морского флота США.

^{**} Какое-то время журнал переводился на русский язык и выходил у нас под политкорректным названием «В мире науки».

и листах бумаги, в зеркальных отражениях, в начертаниях букв и цифр, в плиточной мозаике, в знакомых с детства настольных играх и во многих других вещах, делая эти предметы необычными, даже таинственными. А главное, он умел находить тех авторов интеллектуальных забав, кому этот талант был присущ в не меньшей степени, и вовлекать их в свое творчество, насыщая темы и сюжеты, традиционно считающиеся математическими, духом гуманитарной культуры.

В отличие от Гарднера, его современник *Рэймонд Смаллиан* (р. 1919) был, прежде всего, блестящим ученым, он уже в солидном возрасте посвятил себя «несерьезной» литературе по логике, оказавшись непревзойденным мастером своего дела. Смаллиан также изучал философию в Чикагском университете, причем уже непосредственно у самого Карнапа, и также в студенческие годы подрабатывал демонстрацией фокусов. Степень доктора философии он получил в Принстонском университете, а со временем стал заслуженным профессором математики и философии самых престижных учебных заведений, признанным специалистом по теории доказательств, теории рекурсивных функций и искусственному интеллекту. Для Смаллиана характерен широкий круг увлечений, которые в его жизни занимали не меньшее место, чем профессиональная научная деятельность. Он не перестал серьезно интересоваться искусством престижизитатора, сочинял великолепно беллетризованные сборники шахматных задач, будучи профессиональным пианистом, занимался исполнительской деятельностью и теорией музыки, написал в высшей степени оригинальное введение в даосизм под названием «Дао безмолвствует» и многое-многое другое. Однако самую широкую известность Смаллиану принесли книги по занимательной логике, «территории», не освоенной еще культурой интеллектуального досуга должным образом. Уже по автореферентному названию первой книги — *«Как же называется эта книга?»* [См.: 16] — можно судить об особенностях авторского чувства юмора, а ее содержание позволило понять, что глубину предмета, вплоть до введения в самую суть эпохальных ограничительных результатов К. Геделя, автор осваивает, обладая блестящим литературным талантом и буквально кэрролловской любовью к интеллектуальным играм и парадоксам*.

Достоинно завершает плеяду корифеев интеллектуального досуга

* Другие книги автора на русском языке [17; 18].

также американец *Дуглас Хофштадтер* (р. 1945), сменивший Гарднера на посту ведущего соответствующей рубрики журнала «Scientific American», но не осмелившийся работать под знаком «MG», однако сегодняшнее название рубрики — «Metamagical Themas» («Мета-магические темы») — является анаграммой прежнего, лукаво свидетельствуя собой и о преемственности, и о признательности. Прославился он благодаря своей первой книге *Гедель, Эшер, Бах: эта бесконечная гирлянда* [См.: 19], сразу же удостоенной на родине автора Пулитцеровской премии, сегодня этот бестселлер во всем мире именуют аббревиатурой «ГЕВ» — Курт Гедель, Мауриц Эшер, Иоганн Бах. Хофштадтер оказался замечательным учеником своих предшественников, он излагает самые сложные вопросы из таких областей науки как математика, логика, генетика, нейрофизиология, психология и философия, прежде всего, изящно и увлекательно. В соответствии с указанной триадой великих имен, автор устраивает драматическое переплетение трех культурно-смысловых рядов — логико-математического, визуального и музыкального, оттого так легко пофантазировать, будто он мог бы быть одним из тех литературных героев-интеллектуалов, что проживают в мире «Игры в бисер» Г. Гессе. Реальный же Д. Хофштадтер — сын лауреата Нобелевской премии по физике Р. Хофштадтера, учился в Стэнфордском университете, в университете Орегона защитил диссертацию по физике, сейчас он активно работающий ученый, член Американской ассоциации кибернетики и общества когнитивистики, руководитель Центра по изучению творческих возможностей человеческого мозга. Как «ГЕВ», так и вся научная деятельность Хофштадтера посвящены одной красивой и популярной с античных времен проблеме авторефлексивности мышления — способности познавать самого себя.

Что же делали все эти мастера, занимаясь своими головоломками, и теми, что можно взять в руки или хотя бы нарисовать, и теми, что можно лишь помыслить? Они развлекались или все же трудились? И последний вопрос — почему же они все были англоязычными? Как уже говорилось, согласно Честертону, они устраивали каникулы разуму. Ведь со школьных лет ясно, настоящие каникулы заключаются не в том, чтобы совсем ничего не делать, а в том, чтобы делать что-то в свое удовольствие. И потому бесполезность интеллектуальных забав должна пониматься лишь в смысле О. Уайльда, для которого подлинное счастье, что «искусство бес-

полезно». Головоломки могут иметь скрытую практичность или быть непрактичными вовсе — это не важно, мастерство работы с ними вырастает независимо от утилитарного спроса и требует синтетического таланта — страсти совмещать несовместимое. Здесь-то и таится надежда подлинного творчества — способность однажды вновь увидеть мир по-новому, а в воспитании этого навыка заключается общечеловеческое основание культуры интеллектуального досуга. Ну а тайна мастерства работать легко, без пафоса и в свое удовольствие остается тайной. Потому-то ответить на последний вопрос мы попытаемся не будем, хотя такой феномен, как «веселый и эксцентрический английский национальный гений» [20, с. 28], гений нонсенса и абсурда, обсуждается часто. Действительно, в значительно меньшей степени известны нам неанглоязычные классики литературы по интеллектуальному досугу, но и их, безусловно, немало. Отметим только отечественных, они нам знакомы больше. Первым должен быть назван во всех смыслах загадочный *Леонтий Магницкий* (1669—1739), любимец Петра I и автор той самой «Арифметики», которая наряду с «Грамматикой» Смотрицкого, по замечанию М. В. Ломоносова — «врата учености». Занимательным задачам посвящен целый раздел «Арифметики» с характерным названием «Об утешных неких действиях через арифметику употребляемых». Швейцарца по рождению, но известнейшего петербуржца *Леонарда Эйлера* (1707—1783), ученого с мировой славой, знают еще и благодаря его великолепному анализу топологической головоломки про кенигсбергские мосты, теперь ее называют не иначе как «задача Эйлера». Далее укажем только три фигуры: *Е. И. Игнатьева*, вышедшие в самом начале прошлого века сборники занимательных задач которого [См.: 21] — единственные русскоязычные тексты, встречающиеся в обширной библиографии М. Гарднера; широко известного автора книг по занимательной математике *Я. И. Перельмана*; и незаслуженно забытого, на наш взгляд, наиболее талантливого — *С. П. Боброва* с его шедевром «*Волшебный двурог*»* [См.: 22] и другими работами. Подавляющее большинство книг российских авторов, которые вышли за прошлый век и относятся к культуре интеллектуального досуга, имеют явный «образовательный крен» и предназначены исключительно подрастающему поколению. Причины этого известны, а вот приобретенным литератур-

* Полное название книги обладает несомненным пантагрюэлизмом и по смаллиановски автореферентно.

ным опытом, на наш взгляд, не следует теперь пренебрегать.

При всем многообразии национальных культур авторов и особенностях их подходов к умным развлечениям, в соответствии со словами Дьюдени: «Любопытная склонность к созданию головоломок не отличает какую-либо расу или исторический период. Она с рождения заложена в каждом человеке независимо от того, когда он пребывал на земле, хотя может проявляться в самых различных формах. Не играет роли, кому конкретно она приписывается, египетскому ли сфинксу, библейскому Самсону, индийскому факиру, китайскому философу, тибетскому махатме или европейскому математику» [13, с. 9-10], — ценными могут оказаться как модели, тщательно выполненные из красного дерева, так и общедоступные картонные поделки. В культуре интеллектуального досуга форматы исполнения различаются контекстуально и всякий раз решают частные, например, просветительские, воспитательные, или даже — художественные, задачи, однако все интеллектуальные развлечения так или иначе преследуют одну цель — устроить разуму увлекательные каникулы, а вот формат их осуществления зависит и от характера аудитории, и от ресурсов, и от временных рамок, и еще от множества других факторов, баланс которых и призван сохранять крайне зыбкую, неравновесную *систему* истины, добра и красоты. Решение головоломок дарит нам особый опыт откровений, и на этот не лишённый радости путь познания поколение за поколением вступают те, для кого пифагорейский *союз* (ГНГД:±) открыт.

Библиографический список

1. Барр С. Россыпи головоломок: 3-е изд., стереотип / пер. с англ. Ю.Н. Сударева / Под ред. И. М. Яглома. — М.: Мир, 1987.
2. Данези М. Величайшие головоломки мира / пер. с англ. В.М. Герцика. М.: Мир энциклопедий Аванта+, Астрель, 2009.
3. Develin K. The Millennium Problems. Basic Books, 2002.
4. Арсак Ж. Программирование игр и головоломок / пер. с франц. А. И. Штерна. М.: Наука. Гл. ред. физ.-мат. лит., 1990.
5. Кеплер И. О шестиугольных снежинках / пер. с лат. Ю.А. Данилова / отв. Ред. А. Смородинский / Сост. Ю.А. Данилов. М.: Наука, 1982.
6. Фрагменты ранних греческих философов. Ч. I. От эпических теокосмогоний до возникновения атомистики / Издание подготовил А. В. Лебедев / Отв. ред. И. Д. Рожанский. М.: Наука, 1989.
7. Кэрролл Л. Приключения Алисы в стране чудес. Сквозь зеркало

и что там увидела Алиса, или Алиса в зазеркалье / пер. с англ. и подготовка издания Н. М. Демуровой / отв. редактор Б.И. Пуришев. М.: Наука, Гл. ред. физ.-мат. лит., 1978.

8. Кэрролл Л. Охота на Снарка / пер. с англ. Г. Кружкова. М.: «Рукитис», 1991.

9. Кэрролл Л. Логическая игра / пер. с англ. Ю.А. Данилова. М.: Наука, Гл. ред. физ.-мат. лит., 1991.

10. Кэрролл Л. История с узелками / пер. с англ. Ю.А. Данилова / под ред. Я. А. Смородинского. М.: Мир, 1973.

11. Делез Ж. Логика смысла / пер. с фр. Я. И. Свирского / науч. редактор А.Б. Толстов. М.: Издательский центр «Академия», 1995.

12. Лойд С. Математическая мозаика / пер. с англ. Ю.Н. Сударева / сост. и ред. амер. изд. М. Гарднер. М.: «Рипол», 1995.

13. Дьюдени Г. Кентерберийские головоломки / пер. с англ. Ю.Н. Сударева. М.: Мир, 1979.

14. Дьюдени Г. 520 головоломок / пер. с англ. Ю.Н. Сударева / Сост. и ред. амер. изд. М. Гарднер. М.: Мир, 1975.

15. Гарднер М. Математические головоломки и развлечения / пер. с англ. Ю.А. Данилова / под ред. Я. А. Смородинского. М.: Мир, 1971

16. Смаллиан Р. Как же называется эта книга? / пер. с англ. Ю.А. Данилова. М.: Мир, 1981.

17. Смаллиан Р. Алиса в стране смекалки / пер. с англ. Ю.А. Данилова. М.: Мир, 1985.

18. Смаллиан Р. Принцесса или тигр / пер. с англ. Ю.А. Данилова. М.: Мир, 1987.

19. Хофштаттер Д. Гедель, Эшер, Бах: эта бесконечная гирлянда: пер. с англ. М.А. Эскиной. Самара: Издательский Дом «Бахрах-М», 2001.

20. Демурова Н.М. Эти маленькие шедевры // Стихи матушки Гусыни: сборник / сост. Н.М. Демурова. На англ. яз. с избранными русскими переводами. М.: Радуга, 1988. С. 15–30.

21. Игнатъев Е.И. В царстве смекалки, или Арифметика для всех: Книга для семьи и школы. Опыт математической хрестоматии в 3 кн. Ростов н/Д: Кн. изд-во, 1995.

22. Бобров С. П. Волшебный дворог, или Правдивая история небывалых приключений нашего отважного друга Ильи Александровича Камова в неведомой стране, где правят: Догадка, Усидчивость, Находчивость, Терпение, Остроумие и Трудолюбие и которая в то же время есть пресветлое царство веселого, но совершенно таинственного существа, чье имя очень похоже на название этой удивительной книжки, которую надлежит читать не торопясь. М.: Изд-во «Детская литература», 1967.

ГРИГОРИЙ ПЕРЕЛЬМАН, ИЛИ СМЕРТЬ ГЕНИЯ

1

Помнится, еще Пифагор сказал, что предпочтет доказательство одной математической теоремы власти над Азией. Отечественный математик Григорий Яковлевич Перельман доказал справедливость гипотезы Пуанкаре, сформулированной означенным французским гением еще в 1904 году, отказавшись при этом от одного миллиона долларов США, полагавшихся ему за подобное научное свершение в качестве премии. Суть настоящего исследования, однако, в ином. На конкретном примере мы попытаемся проиллюстрировать мифологическую сущность аксиологических структур, посредством обоснования иллюзорности категории объективной ценности.

Нам представляется, что преодоление мифа, якобы осуществленное еще в VI-V веках до н.э. философией и наукой, на самом деле далеко не столь тотально, как это представлялось большинству исследователей классической эпохи, поскольку важнейшая часть экзистенциального пространства современных людей по-прежнему остается мифологической. Более того, рационально структурируя свое существование в частностях, индивид подспудно вынашивает некую иррационально-мифологическую конечную цель, которая только одна и делает его экзистенцию осмысленной и утраты которой равносильна для личности духовной смерти.

При этом настроенный критически-научно современный человек прекрасно понимает идиотичность своего экзистенциального начинания, но вне соответствующего мифологического пространства прекращается всяческое его человеческое функционирование, что оставляет разочаровавшегося в изначально нелепых проектах наедине со своим разлагающимся трупом, в тисках чисто животного времяпровождения вокзального типа, в перманентном ожидании прибытия физической смерти.

Рассуждая о Григории Перельмане, мы подспудно пытаемся найти какие-нибудь его исторические аналоги в недавнем и далеком прошлом. Автору настоящего исследования вспоминается здесь, прежде всего, Роберт Фишер — загадочный американский шахма-

* © Филатов Т.В., 2011

тист, прекративший играть в шахматы после того, как стал чемпионом мира [См.: 1]. Тогда, в 70-е годы прошлого века, тоже было множество гипотез по этому поводу, большей частью патологических: от идеи Ботвинника, что Фишер был великий шахматист, но «болезнь вырвала его из наших рядов» [2, с. 127], до обвинений означенного шахматиста в панической боязни поражений [См.: 3, с. 82]. Все, однако, могло быть утомительно просто: ведь один из простейших способов умерщвления мифа — его практическая реализация.

Возможно для Фишера, как и сотен тысяч других тогдашних серьезно играющих шахматистов, мировое чемпионство, ассоциировавшееся в те времена с титулом самого умного человека планеты, было пределом мечтаний, тем экзистенциальным горизонтом, который переводил соответствующего субъекта в принципиально новое экзистенциальное состояние, делая его равным богам, подобно греческому олимпионику, трижды побеждавшему в играх и удостоивавшемуся за это прижизненного памятника в священной роще. Фишер был одним из немногих, кто перешел за горизонт, чтобы убедиться в том, что никакого преображения нет, а сказочный оазис, видевшийся ему в пустыне перманентной шахматной борьбы, оказался нелепой мифической ошибкой. После чего игра утрачивает вкус, а мотивация к борьбе пропадает.

Кстати, нечто подобное описал в своем автобиографическом романе «Мартин Иден» американский писатель Джек Лондон — «моряк в седле» (как определяет его Ирвинг Стоун [См.: 4]), выбившийся в люди из самых низов с тем, чтобы стать всемирно известным писателем, войдя в историю, обретя бессмертие в памяти потомства, но все это было напрасно, потому что чаемого преображения так и не произошло. В конечном итоге герой Лондона кончает жизнь самоубийством, что позднее повторил и сам писатель, чей жизненный путь, пройденный до конца, в очередной раз оказался «пустыми замыслами».

Впрочем, подавляющее большинство людей вполне могут утешиться тем, что они никогда не станут лондонами, фишерами или перельманами, что их жизненный путь никогда не будет пройден до конца, и потому не будет исчерпан, а их мифы, в такой же степени глупые, как и все остальные, никогда не будут разоблачены. От их жизней тоже останется горечь, но не послевкусия испитого до последней капли дорогого вина, а банальной тошноты недоеденной несвежей котлеты.

По традиции, восходящей к пифагорейскому союзу, ученый муж воспринимался профанами как член некоего узкого сакрального сообщества, в рамках которого осуществляется божественный акт познания сущего, своеобразное священнодействие, абсолютно непонятное простым смертным, но при этом вызывающее у них суеверный восторг. Ведь Пифагор не зря путешествовал в Египет, где астрономией испокон века занимались исключительно жрецы, потому что звезды считались богами, обитавшими не в трансцендентном, а во вполне реальном физическом небе. Вглядываясь в небеса, означенные жрецы, поднимаясь над суетой повседневности, постигали волю богов, что качественно выделяло их из среды соотечественников.

Религия — антипод науки, но противоположности, как известно, сходятся, и потому первое в истории сообщество ученых тяготело к таинственности и сакральности, сохранившейся и по сей день, лишь в незначительной степени видоизменив свои формы. Дело в том, что пифагорейцы отгораживались от профанов ритуалами, но гораздо эффективнее отгородиться от них **языком**, непонятной символикой и терминологией. Конечно, современные ученые искренне убеждены, что это просто технический прием, не несущий на себе никакой идеологической нагрузки, поскольку знание невыразимо в тривиально-профанной форме обыденного говорения, но это не так.

Истинное положение дел ненавязчиво раскрыл Хайдеггер, один из наиболее глубоких философских умов XX века, остроумно заметивший, что сомнительный авторитет философов базируется исключительно на том, что их не понимают [См.: 5, с. 118]. Аналогично и с учеными, добавим мы по этому поводу. Но если философы хоть как-то заинтересованы в усвоении профанами их гениальных идей, позиционируемых как гениальные только в случае усвоения их массами, то ученые в подобного рода утечке не заинтересованы вообще, потому что, чем темнее ночь, тем ярче сияют звезды. Вера в чудесное есть миф, рассыпающийся при свете знания, потому что, перефразируя Кузанского, мы знаем только то, во что не верим, и верим только в то, чего не знаем. Не случайно Христос констатировал, что нет пророка в своем отечестве, и ушел из родного селения, почти не совершив там никаких чудес, потому что это было место, где его знали, и потому не верили.

Парадоксально, но только непонимание науки профанами способно придать ей определенную ценность, породив необходимый стимул для ее развития, по сути своей мифологический, поскольку, практически констатируя свою отделенность от профанов с их примитивным невежеством, приобщенный к науке ум постигает далее сущность вещей. Подобного рода парадоксализм проявился хотя бы в том, что живой дух в средневековой науке поддерживался исключительно лжеидеями: от астрологии и философского камня до панацеи и вечного двигателя. Иначе говоря, если бы ученые не вынашивали пустых замыслов, загружая общественное сознание своего времени нелепыми мифами, наука вряд ли поднялась бы когда-либо до сегодняшнего состояния.

3

Из всех ученых мужей наиболее загадочными и непонятными профанам представлялись именно математики. Действительно, если, например, физики или химики занимались естествоиспытанием, изощренно пытаясь тайны у самой природы, источник математических знаний для внешнего наблюдателя всегда был покрыт суеверным мраком. Подобно Богу, математик извлекал свой мир из ничего, т.е. из самого себя, что когда-то позволило Рихарду Дедекинду, одному из уважаемых членов этого сообщества, горделиво заявить: «Мы — божественная раса, обладающая способностью творить» [6, с. 233].

Не случайно Лев Ландау шутил определил математику как сверхъестественную науку [См.: 7], чистое выражение гениальности, где исследовательская удача, как аналог макиавеллиевой фортуны, более перестает что-либо реально значить. Из всех ученых только математики погружаются в трансцендентное наиболее последовательно и безоглядно, обитая в иллюзорном мире, создаваемом исключительно усилиями чистого воображения. Когда известному математику Давиду Гилберту сказали, что один из его учеников стал известным поэтом, он сухо констатировал: «Я всегда говорил, что для того, чтобы быть математиком ему недостает *воображения*» [8].

Мир загадочных математических грез, структурируемых исключительно силой мысли, и потому нематериально-призрачных, поневоле заставляет вспомнить о виртуальной реальности шизофрении, но в отличие от воспеваемых Делезом и Гваттари «прогулок шизофреника» [9, с. 7], здесь сохраняется тоталитарная четкость

расчета и предельная ясность мысли, втягивающей в себя все, как черная дыра, но при этом представляющейся профанам наиболее мутной и муторной. Аналогично шизофренику, погруженному в свои грезы и голоса, математик аутично отделен от профанного мира, в наибольшей степени незащищен и беспомощен; его рациональность направлена исключительно вовнутрь, тогда как вовне просачивается лишь непрактичность, граничащая с полным безумием.

Вот и Перельман мимоходом публикует свое доказательство в Интернете, этом глобальном мусорном ящике мертворожденных идей и графоманского словоблудия. Да и сделанные журналистами исподтишка съемки великого гения, являют нам до боли знакомый образ полусумасшедшего полубомжа, живущего на пенсию мамы в убитой хрущевке, ассоциирующейся в XXI-м веке с трагедией поколения шестидесятых, представители которого самым жалким образом, как последние идиоты, не смогли сохранить того, что в кроваво-страшной войне отстояли их отцы.

Впрочем, гений, особенно математический, и должен быть таковым, более всех живущих достойный сказать вслед за Христом: «Царство мое не от мира сего». Странная слава Перельмана несвоевременна и нелогична: ведь только узкий круг специалистов имеет представление о гипотезе Пуанкаре, потоке Риччи и теории Гамильтона-Перельмана. Суть в том, что практически неимущий человек по непонятным причинам отказался от миллиона долларов, совершив, тем самым, поступок, граничащий в своей вопиющей непрактичности со святотатством, подрывающим мифологические устои «общества массового потребления».

Перельман беззащитно несовременен. Он как осколок прошлого, некоего другого мира, навеки нами утраченного. В этой связи вспоминается одна полуправда-полулегенда, как в дни ленинградской блокады, в самую страшную зиму 1941-42 годов, умирающие с голоду мать и сын, поднимаясь на свой высокий этаж в холодную как склеп не отапливаемую квартиру и проходя мимо дверей соседа — правительственного чиновника — увидели специально выставленное помойное ведро с чуть засохшей белой булочкой. Перед ними тогда нарисовалась страшная экзистенциальная дилемма: брать или не брать? В конечном итоге они решили: «Не будем унижаться!», и прошли мимо спасительного куска хлеба, который мог бы сохранить им жизнь. Именно поэтому Гитлер так и не сподобился сравнить с землей Ленинград. В сегодняшнем мире безраздельно

царствует иная мифология, требующая идти по трупам и перегрызть глотки за этот самый черствый кусок хлеба.

4

Увы, со времен пифагорейского союза в мире многое переменилось. Прежде всего, здесь следует обратить внимание на количественный рост науки. Если в 17 веке, в эпоху Ньютона и Лейбница, ученых насчитывалось около тысячи человек, а в начале 20-го века — в эпоху Эйнштейна и Бора — около ста тысяч, то сегодня в мире работает более пяти миллионов представителей этой уважаемой профессии, достаточно редкой в сравнении, например, с таксистами или грузчиками, но уже далеко не столь сакральной.

Массовость науки порождает иное отношение к ней как со стороны профанов, так и со стороны самих ее представителей. Честность и бескорыстность, стремление к чистому познанию сущего априорно не могут быть уделом миллионов. Толпы привлекает исключительно запах наживы, не сама деятельность и тот трансцендентный мир, вступление в который она предполагает, а сопутствующие ему обстоятельства: слава, известность, власть, и, прежде всего, деньги — единственная подлинная ценность современного общества.

В этом отношении нарочитая бескорыстность ученого кажется хитрым обманом, заставляющим вспомнить известную поговорку, что любовь придумали русские, чтобы денег не платить. Кстати, отечественная ситуация усугубляется еще и тем циническим осадком, который оставил в людях поверженный русский коммунизм. Когда-то Маркс, вдохновленный диалектической гегелевской схемой, пришел к странному выводу, что упразднение эксплуатации, заставляющей человека трудиться ради куска хлеба, приведет к освобождению труда [См.: 10, с. 55], когда последний станет не внешней необходимостью, а внутренней потребностью, подобной подлинной, т.е. чистой любви, когда любят просто так, а не изображают чувства по расчету. В Советской России означенная светлая идея принимает лапидарную форму субботника, политически поддержанную Лениным в известной статье «Великий почин» [См.: 11], породившей многочисленные анекдоты про надувное ленинское бревно.

Далее имели место быть многочисленные комсомольские стройки и студенческие строительные отряды, мифологическая подоплека которых состояла в том, что молодые энтузиасты якобы бескорыстно строят коммунизм, надеясь на то, что в отличие от старшего

поколения, они еще имеют призрачный шанс дожить остатки своих дней при нем. Вся эта сублимация показного бескорыстия воспринималась как очевидная ложь, и кровавые девяностые стали для России своеобразным моментом истины, когда молодые интеллектуалы стремительно переориентировались со ставших более никому не нужными физики и математики на экономику и юриспруденцию, желая быть ближе к деньгам, а не к богам.

В этом отношении феномен Перельмана смотрится особенно убедительно. Современное российское общество субпассионариев, если воспользоваться терминологией Гумилева [См.: 12], переключилось со штурма небес на тривиальное *самоудовлетворение* фрейдистского толка, когда меркантильная мелочность индивидов возросла настолько, что государству приходится приплачивать им даже за деторождение, потому что в циническом обществе современности ничего более не делается просто так. Именно поэтому поступок Перельмана, отказавшегося от миллиона долларов США, вызвал большую революцию в умах, нежели решение им никому не известной проблемы Пуанкаре.

Субпассионарии современной России не поняли отказа Перельмана не потому, что столкнулись с неформатом гения, а потому, что соответствующий индивид, углубившийся на десятилетия в математику, мифологически остался в 70-х годах прошлого века, реализуя экзистенциальную парадигму бескорыстного служения науке, ныне воспринимаемую исключительно как крайняя степень сумасшествия.

5

На этом этапе исследования следует вспомнить о том, что мифам не свойственно умирать стремительно. Как говорили основательно забытые в современной России классики марксизма, общественное сознание обычно плетется за общественным бытием, живя преимущественно прошлым, уже окончательно похороненным новой реальностью. Образ ученого, проникающего в тайны мироздания, талантливого одиночки, посвятившего свою жизнь исключительно науке и проводящего дни в беседах с небожителями, основательно коренился в мозгах даже во второй половине двадцатого века, смущая, в том числе, и последнее поколение советских людей, к коим принадлежит Григорий Перельман, равно как и автор этих строк.

В данной связи, конечно же, приходит на память учение Сократа, провозгласившего мудрость высшей добродетелью. Интеллектуалы и отличники злобно третировались в советских школах, неся свой крест, подобно Христу. Но это до некоторой степени компенсировалось туманной идеей некоего гениального прорыва, автоматически превращающего изгоя в избранного, претендующего на лавры спасителя человечества. Увы, роковые девяностые окончательно убили этот миф, вынудив миллионы наших соотечественников эмигрировать на Запад, чтобы заняться там тривиальной продажей собственных мозгов.

Не удержался от подобного соблазна и Перельман, уехавший в США в конце восьмидесятых годов, но в 1996 году он внезапно вернулся в Россию, не по практическим, а по мифологическим соображениям, поскольку в иных социальных мирах ему могли предложить не прикосновение к трансцендентному, а только лапидарное средство самоудовлетворения — *деньги*. Последнее, однако, заставляет вспомнить известную библейскую историю про Исава, променявшего первородство на миску чечевичной похлебки.

Гения роднит с сумасшедшим то, что оба они способны идти до конца, положив все свое имение на чашу своего безумия. Вот и Перельман совершил загадочный путь назад, из сытой и благополучной Америки в холодную и неустроенную Россию середины 90-х с тем, чтобы именно здесь осуществить свое эпохальное математическое свершение, практическая значимость которого еще никак не обозначилась для профанного мира. Так что не будь пресловутого миллиона долларов США, сегодня вряд ли кто-то говорил о Перельмане.

Впрочем, для современной России, поднимающейся в космос на летательных аппаратах образца 60-х годов прошлого века и строящей непонятные инновационные центры типа Сколково на манер потемкинских деревень, Перельман замечателен еще и тем, что он свидетельствует о продолжении жизни отечественной науки, точнее, о том, что в ее трупe, вопреки всем понятиям, еще где-то теплится жизнь. Оно и не удивительно, поскольку лишь математик, в своей сверхъестественности, не нуждается в серьезных финансовых вливаниях для успешного продолжения своего труда. Другое дело, что это сакральное действо можно комфортно осуществлять в рамках западной цивилизации, а не в полуразвалившейся отечественной хрущевке.

Так, болонская программа, радостно подхваченная российскими чиновниками от образования, уже приносит свои первые плоды, поощряя лучших представителей российского студенчества перемещаться на Запад уже со студенческой скамьи, окончательно превращая Россию в страну «лузеров» и идиотов. В этом смысле Перельман — загадочная архаика, зримое воплощение философского иного, отшельничество и аскетизм в бескорыстном служении иному богу, имя которому — Математика.

6

Традиционно отношения ученых с миром профанов строились преимущественно однонаправленно. Одиноким гением, существенно опережавшим свое время, предлагал отяжелевшему от рутинной посредственности социуму техногенный или духовный прорыв, подобно Леонардо да Винчи, предложившему турецкому султану построить мост через Босфор [См.: 13]. Посредственность пугалась, и гении раз за разом утыкались в запертые двери, умирая забытыми и неизвестными.

Перельман, однако, оригинален и здесь, отыгрываясь за предшествующие вековые унижения. Не он пытается подвигнуть общество к принятию новых идей, а они — в своем профанном ничтожестве — смиренно просят гения принять их скромную вдовью лепту, размером в один миллион долларов США, как осязаемое свидетельство признания его гениальности. Он, однако, упорно отказывается это сделать, а они не понимают, почему.

Тем самым подрывается миф о всемогуществе денег, о том, что все продается и покупается. В данной связи у автора этих строк возникает странная ассоциация между Перельманом и Диогеном. Последний, как известно, жил в бочке, презирая при этом материальные ценности. В результате, когда царь Александр пришел посмотреть на него, соизволив при этом удовлетворить любое его желание, старый философ попросил только об одном: «Отойди в сторону, не заслоняй мне Солнце!». Солнце Перельмана — Математика, но отказ от миллиона долларов США — *циничен*, потому что растаптывает предел мечтаний подавляющего большинства современных россиян, практически сокрушая их убогое меркантилистское мировоззрение.

Прими Перельман соответствующую премию, он стал бы вторым Жоресом Алферовым, прекрасно вписавшись в логику совре-

менного российского истеблишмента. Но он намеренно позиционировал себя как циника, отказавшись поклониться золотому тельцу. Он зримо воплотил в своей экзистенции нечто, заведомо нереальное, а именно, — достаточно древний миф бескорыстного служения науке. Помнится, еще в США он удивлял коллег аскетичностью своего быта, подобно Сократу, который, бродя по древнегреческому рынку, восклицал: «Сколько же есть вещей, без которых можно жить!» [14, с. 100].

Перельман, подобно тысячам других индивидов, безнадежно влюбленных в науку, так и не завел семью, не сделал блистательной карьеры и не обеспечил пожизненно своих несуществующих внуков. Тем самым его личность становится для россиян очевидно *антихаризматической*, поскольку практически каждый из наших соотечественников хотел бы оказаться на месте Перельмана, но при этом никто бы не сподобился к отказу от миллиона долларов США.

7

Сегодня об этом мало кто помнит, но на заре своего становления техноцентричный двадцатый век породил упования научного сообщества на нечто иное, нежели миллион долларов США. Не случайно символом целого поколения становится *Альберт Эйнштейн*, подобно тому, как экзистенциальные чаяния имущих классов начала девятнадцатого века олицетворял Наполеон. Пресловутый клерк патентного бюро, прирожденный теоретик, не способный, что называется, вбить в стенку гвоздь, физик, патологически боящийся техники, несчастный муж, угнетаемый безумными женами и еще более безумными детьми, исключительно силою своего гения поднявшийся на научный олимп, низвергнув оттуда божество самого Ньютона... Чем не достойный пример для подражания тысячам юных интеллектуальных честолюбцев, одержимых манией собственного величия?

Жизнь вообще устроена цинично и несправедливо, проще говоря, мифологически. Отечественные альтернативные историки Фоменко и Носовский [15] обратили внимание на навязчивую повторяемость исторических сюжетов в большинстве летописей, что привело их к идее глобального пересмотра истории в сторону ее существенного сокращения, поскольку летописцы, якобы, занимались элементарными приписками с целью создания для своего народа более внушительной родословной. Однако означенная по-

вторяемость может иметь и другое, не фальсификационистское объяснение. Это может быть всего лишь ритуальная повторяемость мифа, когда инерционное общественное сознание навязчиво воспроизводит один и тот же сюжет, наполняя его новым конкретным содержанием, соответствующим духу того или иного времени.

Так, Наполеон воплотил в себе глубинные чаяния поколения буржуазных индивидуалистов, жалких и ничтожных людей, пределом мечтаний для которых была вселенская *власть*. Гений, выступивший в одиночку против гнетущего его мира (кстати, навязчивый сюжет современных американских кинобоевиков), в конечном итоге терпящий поражение, но остающийся в памяти потомков благодаря своему героическому вызову, противостоянию силам, неизмеримо превосходящим его. Именно поэтому судьба Наполеона вдохновляла таких гениальных русских поэтов как Пушкин [См.: 16, с. 159-162] и Лермонтов [См.: 17, с. 77–79], которые, по сути дела, воспевали врага своей родины, так и не найдя даже пары дежурных строк для Кутузова — спасителя Отечества. Последний, как известно, был увековечен лишь в фольклоре, в анекдотах про Кутузова и поручика Ржевского, принявших в советские времена форму анекдотов про Василия Ивановича Чапаева и его ординарца Петьку.

Аналогичным образом и Эйнштейн, войдя в сообщество великих благодаря специальной теории относительности, смело срывает банк во второй раз, синтезируя общую теорию относительности, глобально изменившую человеческие представления о структуре Вселенной. Знаменитый эксперимент по измерению отклонения света в гравитационном поле Солнца, по сути дела, становится для него солнцем Аустерлица. После этого оставалось сделать только последний шаг в сторону окончательной (финитной) теории — Единой теории поля, которая объяснила бы все известные типы физических взаимодействий, тем самым, окончательно завершив физику и поставив своего создателя на одну ступень с Богом, поскольку Гений в этом случае окончательно постиг бы замысел Творца.

Увы, подобно тому, как последней преградой на пути Наполеона к вожделенному мировому господству встала «немытая Россия», Эйнштейну так и не покорила квантовая механика — наиболее загадочная и алогичная из всех физических наук. В результате единая теория поля так и не была создана, а Эйнштейн безнадежно завяз в полемике с Нильсом Бором — отцом и наиболее тонким

идеологом квантовомеханического понимания реальности, логика которого, по иронии судьбы, оказалась прямо противоположной логике эйнштейнианства. И когда, спустя 25 лет после начала поисков финитной теории, Эйнштейн горестно констатировал, что физика — это драма идей, Бор сухо заметил, что в физике все нормально, а случившееся — драма Эйнштейна, который так и не понял квантовой механики.

Парадоксальным образом нововременная буржуазная мифология требует трагедии, т.е. окончательного поражения героя, будь то Эйнштейн или Наполеон. Последнее необходимо для того, чтобы оставлять кардинальный экзистенциальный проект неосуществленным, вдохновляя карабкаться к небесам по обледелым скалам новые генерации безумцев. «Мы все глядим в Наполеоны: двуногих тварей миллионы, для нас орудие одно» [18, с. 27].

8

Наполеономания в СССР образца 30-х — 70-х годов прошлого века усугублялась еще и идеологическими обстоятельствами. В условиях общественной собственности и партократии, ангажированного искусства и идеологизированной философии, наука оставалась единственным экзистенциальным трамплином для жаждущего возвышения интеллигентствующего индивида. В науку советские люди шли, движимые исключительно эйнштейнианской мечтой, а не корысти ради, поскольку в условиях имитации диктатуры пролетариата рабочие получали доход, в разы превышающий доходы увлеченных своим экзистенциальным проектом научных сотрудников.

Потомкам русских крестьян, веками живших тяжело и беспросветно в уповании на Царство Небесное, советская власть предложила плоскую сказочку про коммунизм, т.е. временное блаженство вместо вечного, и то лишь для неопределенного потомства, обрекая ныне живущих людей на роль перегоня в райском саду вселенского счастья грядущих поколений. Слабое утешение, особенно для образованных людей, отравленных скепсисом государственного атеизма. Более верной представлялась посмертная слава, отчужденное существование индивидов «в памяти народной», как сподобились до этого великие русские писатели: Толстой, Достоевский, Тургенев. Не случайно будущий известный философ Александр Зиновьев, пройдя фронт, намеревался податься в писа-

тели, но, узнав от сведущего человека, что места в пантеоне отечественных гениев литературы распределяются властями, был настолько потрясен, что всерьез задумался о самоубийстве, т.к. при подобном раскладе и без того сомнительная жизнь окончательно утрачивала смысл [19, с. 321].

Однако наука, в отличие от литературного и философского словоблудия, все еще предполагала объективность и соревновательность. К тому же за учеными, в т.ч. и советской генерации, все еще тянулся шлейф честности и бескорыстности, унаследованный постнеклассической наукой от классики и неклассики. Молодые интеллектуалы наивно полагали, что у советских властей хватит ума не подменять науку идеологической имитацией, поскольку подобного рода политика делает соответствующий социум уязвимым в плане внешней агрессии. Увы, социалистический строй породил лысенковскую биологию, принципиальное неприятие кибернетики и много других странностей, поскольку между разумной и безумной организацией общества весьма тонкая грань.

Идея самоутверждения гениального одиночки в рамках советской забюрократизированной науки оказалась такой же несусветной глупостью, как, например, освоение целины, строительство БАМа, или, из более нового, обогащение посредством честной предпринимательской деятельности на постсоветском пространстве. Как метко заметил Солженицын в своем эпохальном произведении «Архипелаг ГУЛАГ», «если бы чеховским интеллигентам, все гадавшим, что будет через двадцать-тридцать-сорок лет, ответили бы, что через сорок лет на Руси будет пыточное следствие, будут сжимать череп железным кольцом, опускать человека в ванну с кислотами, голого и привязанного пытаться муравьями, клопами, загонять раскаленный на примусе шомпол в анальное отверстие («секретное тавро»), медленно раздавливать сапогом половые части, а в виде самого легкого — пытаться по неделе бессонницей, жаждой и избивать в кровавое мясо, — ни одна бы чеховская пьеса не дошла до конца, все герои пошли бы в сумасшедший дом» [20].

Впрочем, не только наука и не только советская — традиционное поле для экзистенциальных катастроф. Вся наша жизнь, независимо от области ее осуществления, одна сплошная экзистенциальная катастрофа. Не случайно величайший оптимист всех времен и народов Лейбниц, провозгласивший наш мир наилучшим из возможных миров [21, с. 135], как-то заметил, что если человеку в

момент рождения показать всю его последующую жизнь, то мало кто согласился бы прожить ее. В этом «мало кто», на наш взгляд, и проявился безграничный оптимизм Лейбница.

9

Как говорится по этому поводу в Библии, «много званых, да мало избранных». Точнее, почти никого. Вот и поколение отечественных эйнштейнцев, по большей части осев серой пылью в стенах всевозможных учебных и научно-исследовательских учреждений, нашло отдушину в неформальной пении, литературных писаниях и, частично, в философии. Перельман принадлежит к числу тех немногих, которые продолжали идти к храму даже тогда, когда дорога к нему оборвалась, и все благоразумно свернули в сторону. И когда его одинокий путь благополучно закончился решением проблемы столетия, выяснилось, что никакого храма давно уже нет, он рухнул, подточенный водами времени, а есть только миллион долларов США — веселые бумажки, которых напечатано уже так много, что за ними не стоит никакого реального обеспечения.

Проблема Перельмана оказалась гораздо масштабнее, нежели, например, проблема непонятого гения, на манер Менделя или Галлуа, ранимого в осознании самооценности индивида, затравленного самовлюбленными конкурентами подобно Больцману, просовывающему свою умную голову в петлю. Напротив, современники попытались оценить Перельмана по достоинству, предложив ему единственную подлинную ценность нашего времени — *деньги*.

Непреходящая ценность мифа заключается в том, что он представляет собой мнимое рациональное средство организации жизни миллионов людей. Жить просто так — бесцельно, осознавая, что впереди нет ничего радостного, кроме старости и смерти, практически невозможно, и потому человеку всегда будет нужна некая спасительная ложь. Например, желание осчастливить человечество эпохальным научным открытием, навечно позиционируя себя в истории в качестве гения.

Когда индивид умирает, так и не осуществив свою жизненную глупость, либо осуществив ее, но не снискав признания, он обычно утешается тем, что жизнь его хотя бы была наполнена стремлением к чему-то светлому и потому местами была светлой. Здесь вспоминается Марк Твен, полушутя-полусерьезно завещавший написать на своей могиле: «Он старался».

Используя терминологию Хайдеггера, можно сказать, что все это — онтические катастрофы, но есть нечто большее — катастрофа онтологическая, когда ранее человека умирает питавший его жизнь миф.

10

В свое время лучшие умы человечества вынашивали безумный проект обогащения сограждан посредством развития алхимии, дань увлечения которой отдал даже великий автор технократической утопии Френсис Бэкон, провозглашавший, что знание является силой. С наивностью малых детей алхимики предавались товарному фетишизму, уверовав в метафизическую ценность золота. В противном случае они поняли бы, что конечный успех их предприятия, делая золото доступным каждому, привел бы только к его обесценению, а вовсе не к обогащению каждого его владением. Так и всеобщее образование людей, перерастая из всеобщего среднего во всеобщее высшее, сделало научное знание доступным каждому, тем самым, окончательно обесценив его.

В ходе своей исторической эволюции наука победоносно преодолевала миф и религию, сакральность и чудо, противопоставив всему этому холодный рационализм. Однако результатом подобного процесса стало только то, что сама наука превратилась в миф для миллионов профанов, усмотревших в ней нечто чудесное, вызывающее у непосвященных поистине религиозное поклонение.

Например, в средние века для вступления в сообщество избранных (ученых) неопит должен был выдержать испытание, сравнимое с противоборством рыцарей на рыцарском турнире, только в этом случае это было не состязание мечей, а противоборство остро отточенных интеллектов. Ныне эту процедуру сменила т.н. защита диссертации — событие, достаточно волнительное, но во многом чисто формальное, итог которого, как правило, заранее предreshен.

Рационализация понимания универсума, осуществленная наукой, рано или поздно должна была коснуться ее самой, демистифицируя ее и срывая с нее ореол таинственности. Однако, демистификация — это всегда катастрофа для соответствующей социальной структуры, поскольку фокусы интересны лишь до тех пор, пока не раскрыта их простая механика. Мамардашвили как-то заметил по поводу Ленина, что тот фатально не верил в силу философской мысли, выискивая ее тривиальное разоблачение, подобно тому, как

импотент усматривает в эрекции фокус, достигаемый при помощи системы грузов и веревочек, на манер полетов известного иллюзиониста Копперфильда.

Анализируя историю науки второй половины XX века, когда занятия ею стали сравнительно массовым явлением, поневоле поддаешься ощущению, что наука, в конечном итоге, попала в руки толпы духовных импотентов, которые только имитируют познавательную страсть, на деле озаботившись исключительно добыванием материальных ценностей, сопутствующих научной карьере в обществах соответствующего типа.

Причем, катастрофа, постигшая современную науку, разразилась не в познавательной, а в *методологической* плоскости: узкая специализация современной науки практически исключает знание того, *что конкретно* делает мой ученый сосед, но *тоже* будучи ученым, я догадываюсь *как* он это делает. На проверку все оказывается проще простого: для получения научно значимого результата достаточно следовать определенной парадигме, т.е. признанным всеми научным достижениям, реализуя некий алгоритм исследовательских действий, доказавший свою эффективность ранее, тривиально перенеся его в новую, до этого не охваченную исследованием предметную область.

11

Наконец, окончательно завершает девальвацию научного структурирования компьютер, превративший золото знания, ставшего при всеобщем образовании общедоступной медью, в простую резаную бумагу, которую, по большей части, следует использовать исключительно по прямому назначению. Начиная с пресловутого «манхеттенского проекта» ученый не может более рассматриваться в качестве собственника некой совокупности авторизируемых им интеллектуальных продуктов, теперь он — *пролетарий умственного труда*, создающий элементы конструкции, в целом для него непосильной. Например, современные компьютерные программы структурируются сотнями программистов, а имущественные права на соответствующий продукт принадлежат корпорациям, нанимающим персонал подобно тому, как в богатых домах нанимают прислугу.

Иначе говоря, именно компьютеризация позволила окончательно превратить научный поиск из творческого в *технический*, в простую селекцию концептуального материала, не требующую задействования таланта и вдохновения, а только усидчивости и упорства

в перетряхивании словесного хлама, заполняющего соответствующее виртуальное пространство. Проще версифицировать старое, нежели синтезировать новое, вследствие чего открытая Куном «нормальная наука» достигает своего логического завершения, вырождаясь в чистое компилирование, т.е. в технику, доступную каждому.

В данной связи архаические представители докомпьютерной эры, к числу которых относится и автор настоящего исследования, с удивлением констатируют принципиальное изменение стиля мышления нового поколения интеллектуалов. Вспоминая бессмертные слова Марка Твена, можно сказать, что они более не стараются, попросту не усматривая метафизической ценности произведенных ими продуктов, и потому не пытаются придать им ее посредством спонтанного творческого усилия.

Это поколение духовных ремесленников, для которых научные изыскания более не цель, а средство, в лучшем случае, веселого времяпровождения на манер виртуальной экзистенции «геймеров», а в худшем — тупого карьерного роста. Проще говоря, современный интеллектуал более не отождествляет свою экзистенциальную сущность с чистым мышлением на манер истолкования природы человека в духе классической философии, вследствие чего он отчуждается от продуктов своего интеллектуального труда, которые более не несут на себе отпечатка его неповторимой личности, превращаясь в тривиальный *товар*.

Здесь архаичному автору вновь вспоминается основательно забытая ныне марксистская поговорка, согласно которой жить в обществе и быть свободным от него — нельзя [См.: 22, с. 102.]. Постиндустриальная цивилизация относительно индустриальной смещает акценты со сферы производства на сферу потребления, поскольку, чем далее, тем легче становится производить соответствующие продукты и тем труднее становится их реализовывать. Именно поэтому современный исследователь более не может претендовать на социальную роль творца, изображая Бога; его экзистенциальные горизонты, как и у всех прочих обывателей, ограничены механическим процессом массового потребления, т.е. заполнением времени жизни онанистической фигурой перманентно возобновляемого удовольствия.

12

Вспомним, что даже великий Эйнштейн, блистательно начавший свою карьеру с низвержения Ньютона, печально завершил ее

в качестве, как он сам выразился, «почтового ящика», автора известного письма президенту Рузвельту [См.: 23, р. 72], в котором содержалось предложение создать для Америки атомную бомбу, что впоследствии превратило его в дедушку Хиросимы. Так кончаются сказки и завершаются мифы...

Автору этих строк запомнилось одно из последних явлений духа Эйнштейна в российском медиапространстве, подобно тусклому свету давно погасшей звезды, когда он в виде мультяшного персонажа профигурировал в одной рекламе пива, еще до законодательного запрета использования в подобного рода рекламах образов людей. Парадоксально, но у нынешнего поколения студентов бывший потрясатель основ мироздания ассоциируется почти исключительно с этой рекламой.

Впрочем, не он один. Еще более показательна в этой связи посмертная судьба Эрнесто Че Гевары, погибшего в неравной борьбе с демоном американского империализма, стоявшим на страже общечеловеческих ценностей массового потребления. Его можно было бы назвать *последним героем*, но и это понятие превратилось в изгаженный отечественный телевизионный «бренд». Его поступок был столь же романтически прекрасен, как и отказ Перельмана, когда этот немолодой уже человек не побоялся оторвать свой зад от теплого министерского кресла, чтобы устремиться в джунгли Боливии навстречу неминуемой смерти.

Однако мир механического воспроизведения онанистической фигуры удовольствия, в борьбе с которым героически погиб Че Гевара, на свой манер отомстил ему, трансформировав свет его угасшей звезды в один из наиболее популярных «брендов», успешно торгуемых посмертных отпечатков. Сегодняшний потребитель, надевая «прикид» с изображением головы героя, демонстрирует свой нонконформизм, свою якобы оппозиционность массовому потреблению, по законам которого он фактически живет, мыслит и действует.

Возможно, когда-нибудь аналогичная судьба постигнет и Перельмана, который станет для профанов неким символом научной отрешенности, потусторонности, непрактичности и отказа, что позволит миллионам посредственностей символически воспроизводить фигуру гения посредством соответствующих аксессуаров, абсурдно отказываясь от миллиона долларов США, которые им никто и не собирался предлагать.

Впрочем, последнее представляется автору маловероятным. Слава Перельмана — того рода, о которой газетный магнат Херст выразился в том духе, что собака, укусившая человека, сегодня никому не интересна, в отличие от человека, укусившего собаку. Это слава Дарвина, анекдотически воспринимавшегося профанами в качестве защитника обезьян. Размышляя о Перельмане, обыватель упивается чувством собственного превосходства над гением, потому что он — Иван Иванович Иванов — никогда бы не повел себя столь глупо, отказавшись от денег, которые сами плывут тебе в руки.

13

Таким образом, в довершении ко всем символическим смертям, перманентно описываемым в классическую эпоху, как то: смерть героя, смерть автора и т.п., следует добавить еще и символическую *смерть гения*. Современное общество чуждо идее гениальности, воспринимая ее как преодоленный миф, т.е. как сказку, продолжаемую рассказываться забавы ради даже после того, как все осознали тривиальную ложность сообщаемых в ней сведений. Гениальность в современном мире воспринимается исключительно как симулякр, а гений, соответственно, выступает в качестве симулянта.

В данной связи вспоминается история одного строевого офицера, который стремительно сбавлял вес, умирая от саркомы, а медики, глядя на его потуги разобраться в происходящем, обвиняли его в симуляции. Гений, изображающий Бога, по современным понятиям — это исключительно мошенник и шарлатан, причем ознанное мошенничество настолько лихо закручено, что профан искренне озадачен, не понимая его сути.

В этой связи автору вновь вспоминается американский шахматный чемпион Фишер, уклонявшийся от шахмат почти 20 лет, но, в конце концов, сыгравший ностальгический матч со Спасским после того, как ему предложили четыре миллиона долларов США. Узнав про это, обыватели облегченно вздохнули, якобы уяснив для себя структуру фишеровского мошенничества: оказывается, он так набивал себе цену, чтобы, в конечном итоге, поднять ее до заоблачных высот. Почему бы в этой связи не предположить, что Перельман отказался от миллиона, надеясь, что заинтригованное потребительское общество впоследствии предложит ему десять?

Суть, однако, в ином. Если бы Перельман родился лет за сто до своего рождения, то в восприятии современников он стал бы гением, подобным Пуанкаре. А сегодня ему просто предложили миллион долларов США. Но чтобы иметь миллион, не нужно быть Перельманом. Достаточно пару раз удачно сыграть на бирже или, в крайнем случае, удачно выйти замуж за олигарха нетрадиционной сексуальной ориентации где-нибудь в Голландии. Все это похоже на роман Герберта Уэллса «Человек невидимка» [См.: 24], герой которого делает великое открытие, что выливается для него лишь в несколько мелких краж.

Смысл мистерии, разыгранной Перельманом, гораздо шире внутринаучного: сегодня умер не только миф исследователя, проникающего силою своего интеллекта в божественные тайны мироздания, умер миф гения как особой, отмеченной Богом личности, возвышающейся над социальной серостью и убогостью. Более того, на наших глазах рухнул даже *миф личности*, т.к. в современном социуме это не более чем очередной симулякр, псевдоморфоза, имитирующая полноту существования, самопародия, одержимая манией лицедейства, отчужденно примеряющая на себя некоторый образ с тем, чтобы, в конечном итоге, превратить его в успешно продаваемый товар.

14

В мире общедоступного знания, где каждый по-своему учен, более не может быть гениев. К священному источнику истины давно устремилась потная толпа искателей, незаметно затоптав и загадив его. Экзистенциальный вектор первых трех поколений двадцатого столетия в очередной раз по ходу исторического процесса оказался онтологической иллюзией парменидова типа, разделив судьбу коммунизма и мичуринской биологии. Возможно, четвертое поколение двадцатого века и первое двадцать первого откроет для себя новые экзистенциальные горизонты, которые, скорее всего, уже не будут связаны с жадой великого открытия в рамках обесценившей себя науки.

Впрочем, выбор у первых людей третьего тысячелетия не слишком велик. В современном мире единственным не-симулякром, т.е. относительно подлинной ценностью остаются деньги, но и они, будучи не обеспеченными каким-либо реальным подкреплением,

постепенно вырождаются в эфемерную симуляцию. По этой причине грядущая эпоха имеет все основания стать эпохой тотальной виртуальности, иллюзорного бытия индивида в некоем киберпространстве, где любые, даже самые изощренные мифы получают лапидарное систематическое осуществление, и потому окончательно умирают.

В обществе будущего бытие-Наполеоном или бытие-Эйнштейном станут элементарно доступны каждому, что полностью сотрет весьма тонкую грань между глобальными экзистенциальными проектами гениев и шизофреническим бредом. Возможно, Перельман с его отказом от миллиона долларов США в пользу шизофренического бытия-в-хрущобе и есть предтеча этого нового мира, контуры которого еще только обозначаются среди гор концептуального мусора, оставшихся после двадцатого столетия.

Библиографический список

1. Фишер Роберт Джеймс. Википедия. URL:/http://ru.wikipedia.org/wiki/ (дата обращения: 13.01.11).
2. Ботвинник М.М. Аналитические и критические работы. В 4 т. Т.4. Москва: Физкультура и спорт, 1987.
3. Батуринский В.Д. Страницы шахматной жизни. М.:Физкультура и спорт, 1983.
4. Стоун И. Моряк в седле: Художественная биография Джека Лондона. М.: Книга, 1984.
5. Хайдеггер М. Основные понятия метафизики // Вопросы философии, 1989, № 9.
6. Клайн М. Математика. Поиск истины / пер. с англ.; под ред. и с предисл. В.И. Аршинова, Ю.В. Сачкова. М.: Мир, 1988.
7. Моя домашняя страничка: Кирилл Н. Кравченко. URL:/http://kirill-kravchenko.narod.ru (дата обращения: 13.01.11).
8. Математика в афоризмах-2. URL:/http://festival.1september.ru/articles/410420/ (дата обращения: 13.01.11).
9. Делез Ж., Гваттари Ф. Анти-Эдип: Капитализм и шизофрения / пер. с франц. и послесл. Д. Кралечкина; науч. ред. В. Кузнецов. Екатеринбург: У-Фактория, 2007.
10. Маркс К., Энгельс Ф., Ленин В.И. О коммунистическом труде. М.: Политиздат, 1984.

11. Ленин В.И. Великий почин // Ленин В.И. Полн. собр. соч. 5 изд. Т. 39. С.1-29.
12. Гумилев Лев Николаевич. URL:/http://www.krugosvet.ru/enc/istoriya/GUMILEV_LEV_NIKOLAEVICH.html?page=0,1 (дата обращения: 13.01.11).
13. Зубов В.П. Леонардо да Винчи. М.-Л., 1962 (Жизнь. Часть четвертая). URL:/http://www.leonardodavinci.ru/monograf_8.html (дата обращения: 13.01.11).
14. Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М.: Мысль, 1986.
15. Носовский Г.В., Фоменко А.Т. Введение в новую хронологию. (Какой сейчас век?). Москва, изд-во Крафт-Леан, 1999, с.5-7.
16. Пушкин А.С. Наполеон // Пушкин А.С. Собрание сочинений в 10 т. Т.1. М.: ГИХЛ, 1959.
17. Лермонтов М.Ю. Воздушный корабль // Лермонтов М.Ю. Полное собрание сочинений в пяти томах. Т.1. М., 1936,
18. Пушкин А.С. Евгений Онегин (гл.2, ст. XIV) // Пушкин А.С. Собрание сочинений в 10 т.: Т.4. М.: ГИХЛ, 1960.
19. Зиновьев А.А. Исповедь отщепенца. М.: Астрель, 2008.
20. Солженицын А.И. Архипелаг ГУЛАГ, 1918-1956: опыт художественного исследования [В 3 кн.]. Ч. I-II. URL:/http://lib.ru/Александр Солженицын. Архипелаг ГУЛаг. Том 1 (части 1и 2). (Дата обращения: 13.01.11).
21. Лейбниц Г.В. Соч. в 4-х т.: Т.4. М.: Мысль, 1989.
22. Ленин В.И. Партийная организация и партийная литература // Ленин В.И. Полн. собр. соч., 5 изд. Т.12.
23. Scientist Tells of Einstein's A-bomb Regrets. The Philadelphia Bulletin, 13 May 1955. (PDF document from the Swiss Federal Archives from Internet Archive.) and Einstein, Albert (11 1947). «Atomic War or Peace». Atlantic Monthly.
24. Уэллс Г. Человек-невидимка / пер. с англ. Д. Вейса. М.: Детская литература, 1977.

АКАДЕМИЧЕСКАЯ ЖИЗНЬ: СВЯЗАННОСТЬ ПОКОЛЕНИЙ В ОТЕЧЕСТВЕННОЙ ФИЛОСОФИИ

«Один из горьких жизненных уроков, который рано или поздно выносит всякий ... человек, — постижение той тайны, что мы самой датой рождения прикованы к известной возрастной группе, к известному стилю жизни».

(Ортега-и-Гассет)

Несколько лет назад в Интернете появилась статья, в которой оценивались итоги 10-летней деятельности американских благотворительных фондов, вложивших начиная с 1997 миллиард долларов в развитие высшего образования и науки в России*. Общий вывод был неутешительным, так как затраты фондов не принесли по мнению экспертов желаемых результатов. Как полагают эксперты, ни в социологии, «лишь отдельные представители которой пишут превосходные работы», ни в политической науке, в развитие которой вкладывались громадные средства, действительного прорыва не наблюдалось. Исключение составляет экономическая наука. Один из американских экспертов, весьма осведомленный в делах российской науки и образования, С. Коткин видит причины такого провала, во-первых, в избранной фондами стратегии, не учитываю-

* © Четырова Л.Б., 2011

* Scott Jashik. Lost opportunity in Russia. URL: <http://insidehighered.com/layout/set/print/news/2007/01/31/russia> (дата обращения 8.03.2011). Цифры, конечно, впечатляющие. Однако я бы не стала так пессимистически оценивать итоги благотворительной деятельности, так как благодаря деятельности мегафондов Сороса, Макартуров, Форда в гуманитарной и социальной науке было спасено целое поколение ученых. Они получили возможность заниматься научными исследованиями, а не бегать от кафедры к кафедре, читая лекции в разных государственных и негосударственных вузах. В начале 90-х выражение «погиб при исполнении служебного долга» было буквальным применительно к вузовским преподавателям. Только в провинциальной Самаре не один, и не два преподавателя ушли в мир иной со своего поста — лекционной кафедры.

щей принцип «patronage» (протекционизм), на котором строятся отношения в российском обществе, в том числе и в высшем образовании. Во-вторых, он связывает неудачу реформ с доминированием старого поколения научных кадров — *old-style academic leaders*.

Однако какого-либо резонанса в отечественной академической среде данное заявление тогда не получило, а ожидаемый уход на пенсию *old-style academic leaders*, мягко говоря, затянулся*. Не говоря уже о том, что протекционизм процветает и воспроизводится все в новых формах.

Зато в нынешнем году появился Манифест Движения Диких Молодых Доцентов (А. Корбут, В. Вахштайн, М. Соколов), слова которого, если использовать лексику авторов, делают видимым противостояние старого и нового поколения ученых**.

Мне бы хотелось рассмотреть в статье тему поколений в отечественной философии. Выбор поколения в качестве объекта рассмотрения, поколения, а не сообщества объясняется неопределенностью того феномена, который именуется академическим сообществом. В. Вахштайн в своем докладе «Академическое сообщество: модели описания», обоснованно отвергает институциональный подход к определению сообщества и представление его как социальной группы с нормативной регуляцией, предлагая коммуникативный подход***. Нельзя не согласиться с тем, что в академи-

* Возраст многих директоров академических институтов РАН достигает предельной цифры 70 лет. Не так давно мне довелось побывать на фуршете по случаю юбилея одного из уважаемых сотрудников Института философии РАН. Впечатление было сильным, так как мне довелось воочию лицезреть живых классиков, по книгам которых студенты училась еще в далекие 70-е годы. Впечатление усиливалось тем, что какой-либо академической смены рядом не наблюдалось. Сам собой возник вопрос, а что же будет с институтом после естественного ухода уважаемых классиков?

** URL: <http://polit.ru/science/2011/02/27/manifest.html> (дата обращения 5.03.2011). Событием, предшествовавшим этому, было состоявшееся годом раньше заседание диссертационного совета Института социологии РАН, где соискатель не набрал необходимого количества голосов. Сама диссертационная работа, судя по отзывам оппонентов, была сильной и отвечала всем необходимым требованиям. См.: URL: <http://www.polit.ru/science/2010/02/08/stenogramma.html> (дата обращения 6.03.2011).

*** См.: URL: <http://video.google.com/videoplay?docid=8801486960794543270#> (дата обращения 5.03.2011).

ческой среде, безусловно, существуют *кланы, банды, племена*, то есть какие-то социальные группы. Вопрос в том, можно ли описать единые нормативные консенсусы для всех групп?

Выбор поколения в качестве объекта исследования позволяет уловить *дух времени и идеи эпохи*, в которую жили люди, «объединенные датой рождения и жизненного пространства» [1, с. 261]. Ортега-и-Гассет, предлагая метод поколений, подчеркивает, что индивид *приписан* к своему поколению и потому является *пленником и счастливым добровольцем*. По его словам, поколение — «это целостный жизненный образец или, если хотите, некая мода, налагающая неизгладимый отпечаток на индивидов» [1, с. 261–262].

Известно, что академическая жизнь стала объектом внимания исследователей благодаря П. Бурдье, который возмутил своих коллег — профессоров тем, что сделал их объектом исследования и пришел к выводу, что профессор столь же ограничен в своем восприятии реальности, в своих действиях, как и представитель какого-нибудь *примитивного* племени. Бурдье осмелился указать в своей работе *Ното academicus* на ограниченность *профессорского* разума.

Во время заседания секции под названием «Антропология академической жизни», состоявшейся во время VII Конгресса этнографов и антропологов в Саранске (2007), по-видимому, впервые отечественная академическая жизнь стала предметом публичного обсуждения. Изданный вскоре сборник докладов секции вызвал большой интерес у ученой публики и имел широкий резонанс. С тех пор прошел еще один Конгресс этнографов и антропологов и еще одно заседание секции, в нынешнем году состоится уже третье заседание.

В конце прошлого года состоялся симпозиум «Пути России: историзация советского опыта» (Московская школа социальных и экономических наук), одна из секций которого была посвящена культуре академического воспоминания. К изучению академической жизни обратились историки, которые сфокусировали свое внимание на взаимосвязи исследования научной биографии, создания академического наследия и формирования культуры воспоминаний в академических сообществах России в последние два десятилетия. Особенно интересовали исследователей вопрос о механизмах *классикализации*, а также соотношение исследователя с определенной научной традицией.

Философам тема академической жизни стала интересна в рамках практического поворота*, желания/потребности стать диагностами эпохи и самих себя в ней. Среди работ, посвященных теме «философ и философия в современности» следует назвать работы В. Куренного** [См.: 2], Г. Тульчинского. Последняя любопытна тем, что написана на биографическом материале и представлена как опыт персонологической систематизации [См.: 3]. Есть у философов и другие сюжеты, например, опыт *классикализации*, представленный философами из провинции [См.: 4]. Следует указать также работы Н. Баранец, посвященные российскому философскому сообществу [См.: 5].

И, наконец, существует цикл «Бесед с корифеями отечественной философии», написанный живущим в Германии В. Сорокиным***. Автор «Бесед» никогда не был включен в академическую жизнь философов советской эпохи, так как в 60-е годы совершил побег за рубеж, являлся членом НТС (Народно-трудовой союз) [См.: 6]. Тем интереснее «Беседы», что в них советские философы предстают совершенно в иной оптике. Сорокин описывает поведенческие практики советских философов во время их визитов в западные университеты, рисуя незабываемые образы советских корифеев философии во всей их ограниченности, догматизме и философском убожестве. Создавая цикл бесед, автор использует не только свои воспоминания, но и реконструирует научные биографии *вы-*

*Уже несколько лет К.С.Пигров проводит секцию «Практическая философия» во время Дней Петербургской философии. В настоящее время реализуется проект HESP-ReSET - региональный проблемный семинар «Практический поворот»: современная философия в университете и за ее пределами» см.: URL:/http://practical-turn.org/pages/about-project.aspx (дата обращения 6.03.2011).

**По словам В.Куренного, «советское общество – это самый потрясающий (и пока совершенно не осмысленный) случай философического общества. Удивительный заповедник, где философия номинально-публично играла такую роль, какую она не играла нигде и никогда» URL:/http://exlibris.ng.ru/fakty/2007-09-06/2_chizhik.html (дата обращения 6.03.2011)

***«Беседы», любезно предоставленные мне автором еще не опубликованы. На страницах бесед живо описаны встречи с советским философским истеблишментом, куда входили Митин, Нарский, Ойзерман, Фролов и другие.

дающихся советских философов, привлекая документальные материалы. Беседа восьмая, например, посвящена академику Б.М. Кедрову, образ которого не оставляет читателя равнодушным.

Итак, данная статья посвящена поколениям, практикам и нормам, существовавшим в философской среде. Предлагаемая мною к обсуждению проблема — связанность истории жизни русской, советской и постсоветской философии и, соответственно, практик наследования и коммемораций^{*}. Что представляют собою поколения советской философии, насколько они отличаются друг от друга? Речь в данном случае идет не о предмете философской рефлексии, а способах ее, а также иерархии, нормах и практиках, характеризующих поколения философов.

Философы сегодня действительно много размышляют о философии и о себе, философах^{**}. Нельзя сказать, что *old-style academic leaders* отечественной философии никак не осмысливают свое советское прошлое, однако способы репрезентации советской философии оставляют в тени ее главные черты. Наглядным примером может служить издание серии «Философия России второй половины XX века»^{***}, которая издается в Институте философии, начиная с 2008 года [См.: 7]. Цель издания состоит в том, чтобы создать связанную историю философской мысли в СССР и современной России. По существу серия является опытом создания академического наследия и формирует определенную культуру воспоминаний в среде философов старшего поколения, которое до сих пор является держателем и распорядителем ресурсов символического капитала.

Способы воспоминания, системы аргументации, цитирования, опора на интеллектуальные авторитеты, свидетельствуют о конструировании такой памяти о советской философии, в которой нет места осмыслению той роли, которую она *номинально-публично* иг-

* Коммеморация определяется как процесс, мобилизующий разнообразные дискурсы и практики в репрезентации события, формирующим определенную память о событии и служащим выражением солидарности группы. См.: Sherman D. The Construction of Memory in Interwar France. — Chicago: The University of Chicago Press, 1999. P.7.

** Например, «Русская мысль: историко-методологический семинар в РХГА, где выступал К.С.Пигров и другие питерские философы. См.: URL:http://rhga.ru/science/science_research/seminar_russian_philosophy/stenogramms/muravjov.php?sphrase_id=102992 (дата обращения 6.03.2011).

*** См.: URL:<http://iph.ras.ru/page50640164.htm> (дата обращения 20.03.2011).

рали в обществе. Данный опыт конструирования памяти о советской философии и скорее служит выражением солидарности старшего (советского) поколения философов, чем критикой опыта советской философии. Создается такая память о советской философии, которая позволяет представляет фигуры советских философов не только как часть прошлого, но и как символы, выражающие связность истории отечественной философии. Желая сохранить свою профессиональную идентичность, классики советской философии формируют чувство непрерывности своего существования и создают когерентную историю жизни философии в России*.

Однако, возникает вопрос, можно ли установить преемственность между дореволюционной философией и советской, между советской философией и современной? Для того, чтобы попытаться ответить или хотя бы подойти к ответу, нужно обратиться к истокам советской философии.

Так кто же стоял у истоков советской философии?

Самое первое поколение советских философов представляют такие фигуры как академики Б.М. Кедров, М.Б. Митин, Ф.В. Константинов, именно они на долгие годы, вплоть до конца 70-х годов определяли развитие советской философии. Все они получили ускоренное философское образование в Институте красной профессуры (ИКП), состояли на партийной работе. Были среди них женщины, например, С. А. Яновская, имея дореволюционное высшее образование (естественные науки), также заканчивает ИКП. Облик классиков советской философии будет неполным, если не добавить такой штрих — Кедров** в молодости служил в ВЧК, а Митин

* Уместно в данном случае использовать методы, применяемые к исследованию идентичности в социальной антропологии. См.: Ю.Обертайс. Устная история и идентичности — теоретические находки и эмпирические исследования // Устная история в Карелии: Сборник научных статей и источников. Вып. I / Науч. ред. А. В. Голубев, А. Ю. Осипов. — Петрозаводск: Изд-во ПетрГУ, 2006.

** Родители будущего академика Кедрова были теми, кто создавал и служил в концентрационном лагере для политических заключенных лагеря на Соловецких островах (СЛОХ). Отец входил в начальство СЛОХ См.: URL:http://www.solovki.ca/camp_20/prof_is.php. (дата обращения 20.03.2011) А мать - — Пластинина-Майзель отличалась особой жестокостью в обращении с заключенными и лично расстреляла и уничтожила другим способами сотни заключенных. См.: URL:http://www.solovki.ca/writers_023/melgunov.php (дата обращения: 20.03.2011).

в ЧОН (Части особого назначения), Яновская была политработником в Красной Армии, состояла на партийной работе.

Однако нельзя сказать, что первое поколение советских философов было однородным и состояло лишь из партийных работников и чекистов, закончивших ИКП. Среди них были настоящие философы, и по образованию, и по партийной не-вовлеченности — В.Ф. Асмус, М.М. Бахтин, А.Ф. Лосев. Их философское образование осуществилось до Октябрьской революции, в партийную жизнь они не были вовлечены, но должны были приспособливаться и к строю, и к советской философии. Достаточно открыть, например, бахтинскую работу «Марксизм и философия языка», написанную *под маской*, чтобы убедиться в этом. Собственно говоря, это был опыт *говорения* на языке марксистско-ленинской философии (базис-надстройка, общественная психология и т. д.) [См.: 8]. К первому поколению советских философов принадлежит М.А.Лифшиц, один из немногих, кто действительно осуществил философскую рефлексию эстетических взглядов Маркса. В среде этой части философов были популярны *кружки*, куда входили единомышленники и ученики того или иного философа. Был кружок у А.Ф. Лосева, М.М. Бахтина, М.А.Лифшица. Лифшиц в 1930 году создал кружок вместе Г.Лукачем, который стал впоследствии известным неомарксистом. Позже Лифшиц сотрудничает с Э. Ильенковым, разрабатывавшим тему идеального.

Если Кедров и родственные ему по партийному духу философы устанавливали правила советской академической жизни, то благодаря вторым философия все-таки сохраняла свою идентичность, свою *perennis*. Таким образом, советская философия, также как древнегреческая в начале, изначально была двойственной.

Первое поколение долгие годы, а ушли они из профессиональной жизни лишь в 80-е годы, определяло стиль философствования и жизни советских философов. Понять, как происходило становление самой марксистско-ленинской философии и советских философов, можно лишь в контексте революционных преобразований той поры.

Октябрьская революция изменила не только экономический и политический строй, она изменила самого человека. Стратегия советской власти в крестьянской стране, какой была Россия, была направлена на *формовку* такого человека, который стал бы строителем социализма. Из разнородного *человеческого материала* — рабо-

чих, крестьян, мещан, многочисленных этнических групп, некоторые из которых пребывали в родовом строе, необходимо было выковать строителей нового общества. Первое, что надо было сделать — это изменить горизонты их понимания мира и себя в нем*. Большевики, понимая важность идеологической легитимации строя, построили мощную идеологическую машину, частью которой стала советская философия. Перед большевиками встала во всей своей сложности задача создания такого смыслового горизонта, который, очерчивая мир строящегося социализма, позволил бы осуществить коммуникацию множества этнических групп.

Совершая революцию, большевики уничтожали прежние политические, экономические, социальные структуры и одновременно с этим ломали и структуры прежнего языка. Создавая новые социалистические институты, большевики создавали новый язык, способный выразить новый опыт. Новым язык был не только для этнических групп, но и для русских тоже. Для большинства российских этносов эта задача была бы невыполнима, если бы большевики не выстроили свою языковую политику. Нужно было создать алфавит для большинства этнических групп, не имевших собственного письменного языка, создать литературные нормы этнических языков. Для этого был создан Всесоюзный комитет нового алфавита, благодаря чему в короткое время были написаны учебники для этнических школ, созданы терминологические словари [См.: 9, с. 70–71].

Однако не все так просто с языком. Н. Н. Козлова, читая тексты *наивного письма*, обратила внимание на то, что осколки «больших идей», выраженных в новом языке, возникают в речи простого человека как чужеродные вкрапления. По ее мнению, архивные документы свидетельствуют о существовании двух языковых регистров у *нового человека*. Регистр официального языка как бы встроен в тело живого человека и включается в нужный момент, отрабатывая нужную программу [См.: 10, с. 65–206]. Для полноты картины надо иметь в виду, что менялся не только вербальный язык, но и

* Стратегия *формовки* нового человека была многогранной и включала, например, *формовку* советского читателя не просто как реципиента книги, а объекта преобразования. См.: Добренко Е. Формовка советского читателя. Социальные и эстетические предпосылки рецепции советской литературы. СПб: «Академический проект», 1997. С. 11.

жестовый, так как происходила перекодировка отношений господства и подчинения* [См.: 11]. Революция происходила во всех областях существования языка — от повседневности до сегментов символического универсума — литературы, науки, философии. В 20-е и 30-е годы тема языка была чрезвычайно актуальной, поэтому обращение М. М. Бахтина к философии языка было неслучайным.

Философия создавала также свой язык, а поскольку в ее задачи входило распространять марксистско-ленинское учение и оберегать его от критики, то выполнение этой апологетической задачи требовало особых словесных формул. Н. Н. Козлова называла советскую цивилизацию *цивилизацией слов* в том смысле, что ее характерной особенностью было проговаривание текстов [См.: 10, с. 206].

Практики производства знания реализовывались в такой парадигме, которая жестко ограничивала возможности производителей знания. Советская философия формировалась как пространство, закрытое от западного влияния. Не было контактов с западными коллегами, не было переводов философских текстов, не было полноценного академического общения. Наверное, единственный случай общения с западным коллегой — это встречи С.А. Яновской и Т.Н. Горенштейн с Л. Витгенштейном, прибывшим в СССР в 1935 году. Планы Витгенштейна не имели никакого отношения к философии, так как он намеревался организовать экспедицию к народам Севера. Тем не менее, общаясь с советскими коллегами, он ввел их в курс философских событий на Западе. Витгенштейн даже дарит Яновской книгу Фреге. Факт этот имел судьбоносный характер, по мнению исследователей творчества Яновской, так как экземпляром книги воспользовался ее ученик, положив начало отечественному фрегеведению [См.: 12, с. 50].

Отсутствие контактов и незнание западной философии в конечном итоге привело к тому, что у советских философов сформировался особый стиль общения с западными коллегами. Много раз наблюдавший поведение выездных советских мэтров от филосо-

* О. Булгакова анализирует перемены в жестовом костюме нового советского человека, основываясь на материале кино и театральных постановок. Она показывает, как в театре и кино происходил переход от поз и жестов, маркирующих подчиненность рабочего/крестьянина — согбенная спина, опущенная голова к позам и жестам свободного строителя социализма — прямая спина, развернутые плечи. См.: Булгакова О. Фабрика жестов. — М.: Новое литературное обозрение. 2005.

фии на конференциях и конгрессах Сорокин пишет, что их отличало нежелание, граничащее с боязнью, вступать в дискуссию, спорить и доказывать свою правоту.

Первое поколение философов создавало и архитектуру советской философии, ее ритуалы. Академическая жизнь ритуализирована более, чем любая другая*. А именно ритуалы воспроизводят культуру.

Ко второму поколению советской философии относятся философы, родившиеся уже при советской власти, те люди, опыт жизни которых включал войну. Их профессиональная деятельность началась в конце 50-х годов, когда закончилась сталинская эра. Вот как описывает это время А.Пятигорский: «Для меня и для людей меня окружающих главным было то, что пропала проблема смерти. Пропал почти онтологический страх» [13, с. 320]. В 1941 в МГУ был *воссоздан* философский факультет, который, по оценке его выпускника А.М.Пятигорского, был одновременно и самым *догматическим местом* в МГУ, и самым свободным. Свободным потому, что «какие-то преподаватели вводили тех, кто интересовался, хотел, желал — вводили в философскую беседу ... пусть формально ограниченную марксистским догматическим рамками» [14, с. 310—311]. Философствование начинается с *интонационной беседы*, заключает он.

Высоко оценивая предлагаемый на философском факультете уровень образования, Пятигорский перечисляет в своем интервью В.Н.Садовскому набор учебных дисциплин, изучавшихся на философском факультете в 50-е годы помимо обязательного марксизма и работ Маркса. Однако их перечень не может не вызывать сегодня недоумения, так как прямого отношения к философии указанные дисциплины не имеют: мировая литература, западная литература, русская литература, советская литература древняя история, средне-

*Напомню, что в социальной антропологии ритуалы рассматриваются как способы конституирования сообществ в самых разных общественных сферах. Без ритуалов невозможно конституирование социального вообще и сообщества в том числе. См.: Вульф К. К генезису социального. Мимезис, перформативность, ритуал. СПб: Интерсоцис, 2009. с. 20, 51. Ритуалы имеют существенное значение для конституирования не только самого сообщества, но и идентичности ее членов. Через образование «тонких различий» *вкуса и стиля жизни* приобретает опыт социального, нравы, практики, которые наследуются молодым поколением.

вековая, новая, новейшая история, биология, физика. Возражая ему, В. Н. Садовский утверждает, что собственно философии и особенно истории философии на факультете уделялось мало внимания* [См.: 14, с. 309—310].

Данное поколение воспроизводило ту двойственность, которая отличала первое поколение. Среди них были и партийные бонзы, и те, кто как М. Мамардашвили сохранял *вечную философию*. Пятигорский и Мамардашвили в своих интервью называют наиболее известных философов второго поколения — это А. Зиновьев, Э. Ильенков, Г. Щедровицкий, Б. Грушин, В. Коровиков. В этом поколении философов появились также те, кого называют *шестидесятниками*. К слову сказать, ни Пятигорский, хотя и был подписантом, ни Мамардашвили шестидесятниками себя не считали.

Унаследовав практики первого поколения, с которым оно иногда вступало в конфликты, это поколение философов политизировалось, включившись в диссидентство. Наглядным примером могут послужить истории с *подписантами*. Характеризуя диссидентов, Пятигорский пишет, что, желая улучшить режим, сделав его *человечнее, культурнее, моральнее*, они тем самым поддерживали тоталитаризм. Как он пишет, «любая неотрефлексированная реакция на тоталитаризм включается в тоталитарную систему и ее воспроизводство» [См.: 13, с. 326]. Именно поэтому он называет шестидесятые последним историческим этапом советской культуры [См.: Там же, с. 327].

* В 70-е годы на обоих отделениях (философии и научного коммунизма) философского факультета Ленинградского госуниверситета преподавались следующие учебные курсы: история философии, диалектический и исторический материализм, эстетика, этика, критика современной буржуазной социологии, история религии и атеизма, логика, психология, педагогика, основы высшей математики, современная буржуазная философия, критика идеологии современного антикоммунизма, социальные проблемы молодежи, проблемы личности в марксистской и буржуазной социологии, основы права. По отделению научного коммунизма преподавались: история нового и новейшего времени, история политических учений, история научного коммунизма, история международного рабочего движения, этнография, демография, науковедение. Кроме того, в учебном плане были — методика и техника конкретно-социологических исследований, математические методы в социологии, социологическая практика.

Если обратиться к воспоминаниям М. Мамардашвили, то он дает несколько иную оценку своему поколению и, косвенно, философскому образованию. «В нашем случае, — говорил он, — вы имеете дело с абсолютно ограбленными и голенькими людьми. Мы были людьми, лишенными информации, источников, лишенными связей и преемственности культуры, тока мирового, лишенными возможности пользоваться преимуществами кооперации, межличностной кооперации, когда ты пользуешься тем, что делают другие, когда дополнительный эффект совместимости, кооперированности дан концентрированно» [15].

Для него и его друзей важным было обращение к такой проблематики философии, которая бы лежала вне обслуживания идеологических задач. Свое обращение к тексту «Капитала» Маркса он объясняет не потребностью проработки марксизма, а поиском материала мысли, который был бы доступен в существующих идеологических условиях. Логическая сторона «Капитала» была, как он утверждает, дана «как образец интеллектуальной работы. Это не марксизм, это текст личной мысли Маркса, текст мыслителя по имени Маркс ... я прошел не через марксизм, а через отпечаток, наложенный на меня личной мыслью Маркса, и эта мысль — является определенной трактовкой феномена сознания» [15]. Блестящим образцом его собственной интеллектуальной работы стала его статья «Анализ сознания в работах Маркса».

Для этих философов занятия такой философией было «способом выражения и отстаивания самооценки жизни вопреки всяким внешним смыслам. Это было восстанием, во всяком случае, я его так осознал, и так мне кажется по сей день — восстанием против всех внешних смыслов и оправданий жизни. Философией жизни как внутренне неотчуждаемым достоинством личности, самого факта, что ты — живой, поскольку жизнь не есть нечто само собой разумеющееся, продолжающееся, а есть усилие воли» [15].

Среди этого поколения были философы, которые работали в междисциплинарном поле как, например, Ю.М. Лотман, создавший свои труды на стыке литературоведения, философии, теории культуры. Лотман нашел *либеральную* нишу в Тартуском университете, вдали от всевидящего ока партийных философов.

Третье поколение представляют философы 70-х-80-х годов, когда советское общество достигло по выражению советских идеологов стадии *развитого социализма*. Это поколение духовно и професси-

онально выросло совсем в других условиях, чем второе. Режим репрессий и тотального контроля уходил в прошлое. В 70-е годы было опубликовано огромное количество произведений западных писателей, в том числе писателей-экзистенциалистов, работы из литературы потока сознания (Пруст, Джойс, Фолкнер). Советские читатели открыли для себя мир латиноамериканской литературы — Кортасара, Борхеса, Маркеса и многих других. Благодаря интуристам и *фарцовке* стала доступной рок-музыка, западный стиль одежды и манеры поведения. Та культурная *обделенность*, от которой страдало предшествующее поколение, постепенно сменялась информированностью, в том числе и благодаря широко распространенному *самиздату*.

Для профессионального роста третьего поколения немаловажное значение имела серия «Философское наследие», в которой, начиная с 1963 года, было опубликовано более 100 томов классиков мировой философии. Данное поколение было первым, которое становилось свободным и в мыслях и поведении. Беседуя с Пятигорским, И. Смирнов говорит о семидесятых-восемидесятых, как времени, когда создавалось новое поколение, и «создавалась новая система мышления и творчества, гораздо более радикальная, чем в шестидесятые. Начинается острейшее ощущение конца — то ли данного этапа, то ли культуры двадцатого века» [13, с. 328]. Если для западного философа ощущение конца было вызвано теми тенденциями, которые обнаружили в культуре модерна, то в нашем случае эсхатологические ожидания усиливались предчувствием гибели советского режима, культуры, человека. Именно поэтому данное поколение так занимал вопрос о лжи [См.:16] и идеологии как способе конституирования реальности [См.:17].

Итак, ко времени перестройки советская философия была представлена тремя поколениями философов.

Чем, вообще, занимались социальные теоретики — философы тогда, в эпоху *позднего социализма*? Действительно ли они были системными интеллигентами, решившими играть с системой по ее жестоким правилам ради самореализации и не без выгоды для себя. Были ли они апологетами строя? Обосновывали существующую реальность, воспроизводили ее? В этом, а также, в словоблудии, их обвиняли другие интеллектуалы — математики и естествоиспытатели. Э. Геллнер упрекал советскую систему в том, что она порождала аморальных, циничных индивидуалистов, изощренных в ли-

цемерии и соблюдении политического декорама, неспособных к эффективной и конструктивной деятельности [См.: 18, с. 15]. Советский социальный теоретик в таком ракурсе — двуликий Янус, живущий в приватном пространстве *кухонного подполья* и в публичном пространстве марксизма-ленинизма. Но не все так просто, как это выглядело в глазах даже такого мэтра, как Геллнер, бинарное видение социализма ограничено* [См.: 19].

И все же, как философам удавалось сохранять свою профессиональную идентичность? Они ведь должны были обслуживать Систему. Объяснить сей феномен можно, если вслед за Жижекoм признать, что идеология, это не ложное сознание и не адекватное, как нас учил Ленин, выражение классовых интересов пролетариата, а способ существования социальной реальности. Такое понимание идеологии позволяет иначе взглянуть на марксизм и его идеологическую роль** [См.: 17, с. 36].

Идентификация себя с профессией идеолога исключала самую возможность проявления лицемерия или цинизма в профессии, в противном случае социальный теоретик находился бы в ситуации перманентного кризиса идентичности. Однако в данном случае профессия была особой, профессией создателя символической реальности, соответственно, это определяло своеобразие стратегий создания профессиональной идентичности, применявшихся в академическом сообществе.

При этом нужно помнить, что габитус — явление весьма и весьма консервативное. Те схемы и типизации, которые сложились еще

* А. Юрчак, приводя ссылки на ряд западных и отечественных авторов, развивающих бинарный подход, предлагает назвать такой образ прошлого *бинарным социализмом*, который конструируется при помощи использования бинарных оппозиций — таких, как подавление и сопротивление, свобода и несвобода, официальная культура и контркультура, официальная экономика и вторая экономика, тоталитарный язык и контръязык, публичная субъектность (*public self*) и частная субъектность (*private self*), реальное поведение и притворство (*dissimulation*) и другие // Юрчак А. Поздний социализм и последнее советское поколение // Неприкосновенный запас, 2007, № 2 (52).

** Согласно Жижеку, так называемое, ложное сознание является необходимым элементом существования и воспроизводства наличной реальности. Действительность как таковая не может существовать без «идеологической мистификации».

в прошлую эпоху, задают оптику сегодняшнего восприятия реальности и определяют возможности ее конструирования.

Если использовать терминологию П. Бурдьё, то социальный теоретик является агентом, реализующим свой габитус в разнообразных практиках производства знания, практик различения и исключения, например, присвоения ученых степеней и званий, распределения финансовых потоков в науке. Практики агентов направлены на различение и, в конечном итоге, на обладание правом распоряжаться тем или иным капиталом. С этой точки зрения академическая жизнь представляла собой систему конкурирующих, конфликтующих практик. Цель практик — обозначить локальное сообщество путем различения, отделения себя от других, а также получить власть различать и классифицировать. В поле науки вопрос о власти формулируется как вопрос о том, публиковать — не публиковать, присуждать ученую степень или не присуждать искомую степень, финансировать направление исследований или нет, цитировать или не цитировать, продвигать человека или не продвигать его т. д. Процесс различения одновременно формирует иерархию академического сообщества.

Та революция, которая произошла под именем перестройки, изменила образ жизни и образ мыслей людей [См.: 20, с. 128]. Для философов изменение образа жизни определялось изменением их статуса — они были низвергнуты с высот символического универсума. Это важный момент, профессора и доценты, привыкшие к относительному благополучию, так как зарплата советского доцента и профессора существенно превышала средний уровень доходов советских граждан, оказались внизу социальной лестницы. Бурдьё, описывая символическое пространство, указывает на такую его особенность, как стремление отождествиться с физическим пространством. Наглядной иллюстрацией может служить многолетняя тяжба Института философии, занимающего с советских времен здание на Волхонке, в историческом центре Москвы. Отсюда институт пытаются выселить уже несколько лет.

Вот как, например, некоторые ученые следуют сегодняшнему требованию быть успешным, то есть богатым. Благополучие российских ученых основано во многом на грантах. Безусловно, учеными сделано много благодаря грантам, написаны монографии, учебники, учебные программы. Вместе с тем, в грантовой деятельности явственно обнаруживаются прежние привычки — главное —

написать хороший отчет". И получение грантов и отчетность по ним зависят от тех властных ресурсов, которыми обладает ученый, что обозначается у нас словом блат. Другими словами, это не что иное, как коррупция в науке.

Изменение социального статуса философов, тем не менее, не сказалось на их профессиональной идентичности, революции здесь никакой не было. Никаких чисток по идеологическим соображениям не было, то ли к счастью, то ли к несчастью. Вначале 90-х годов, правда, звучали призывы к КПСС покаяться и искупить вину. Подразумевалось, что все коммунисты, в том числе социальные теоретики, занимавшиеся легитимацией режима, виновны. Память о прошлых чистках и репрессиях была жива, было чего испугаться. Начался массовый выход и партии, столичные обществоведы, например, стояли в длинных очередях в райкомы КПСС, чтобы забрать свои учетные карточки и, тем самым, ликвидировать сами следы своего пребывания в партии. Некоторые диссертанты отказались от защиты своих уже готовых работ, написанных в парадигме марксизма-ленинизма. Что поделаешь, таков габитус человека, сформировавшегося в эпоху социализма*. Неопределенность порождала боязнь.

В конечном итоге угроза миновала, весь класс обществоведов, и философов в том числе, остался на своих рабочих местах, с пре-

*Вот пример из жизни — ученый, получавший несколько лет грант на подготовку учебного пособия, затем публикует готовую работу уже в рамках другого гранта, получив немалую сумму в обоих случаях. Что это как не эффект *двойной бухгалтерии и двойной морали*?

**Охота на ведьм* в постсоветских странах не состоялась. Если посмотреть за состав директоров академических институтов и деканов бывших *идеологических* факультетов университетов постсоветских государств, то многие из них пребывают на своих постах еще с советских времен. Зато в странах бывшего социалистического блока идеологические чистки были проведены. Немцы, например, провели основательную чистку университетских кадров после объединения Германии. Так, большая часть моих немецких однокурсников по философскому факультету ЛГУ была уволена из университетов, или, в лучшем случае, вынуждена работать в маленьких провинциальных университетах, вместо Берлинского университета. Остались на преподавательской работе те, кто профессионально был далек от идеологии — логики, историки философии. Освободившиеся рабочие места заняли преподаватели из Западной Германии. По понятным причинам в нашей стране это было бы нереальным.

жним багажом знаний, навыков, умений, одним из важнейших среди которых было умение приспосабливаться. Однако, особых усилий от них и не требовалось. Наглядной иллюстрацией может служить образовательный стандарт по философии или тесты проверки остаточных знаний. Стандарт заставляет формировать рамку марксистского понимания философии, а тесты — проверять успешность этого проекта.

Советские социальные теоретики и философы оказались в ином положении, чем ученые дооктябрьского времени в России, перед которыми стояла проблема выбора. И не только в послеоктябрьское время. А. Алпатов в своей книге о судьбе известного монголоведа Н.Н. Поппе, перешедшего на сторону фашистов во время войны, описывает реакцию на вторжение фашистов видных ленинградских востоковедов: «Что нам делать? Немцы действительно могут завоевать нас. Советы лучше уже потому, что мы знаем, как себя вести с ними. А знаем ли мы немцев? Будем ли мы в состоянии продолжать работу при них» [21, с. 66]. Теоретикам эпохи позднего социализма было гораздо легче, они не были поставлены в ситуацию выбора, просто потому, что никто их не принуждал к этому. Да и не из чего было выбирать.

Завершая обзор некоторых практик и категорий восприятия социальных теоретиков, в данном случае философов, хотелось бы сказать о том, насколько укоренены нынешние социальные теоретики в прошлом. Да, конечно, нынешний молодой философ трудов классиков советской философии не читает, и комсомольцем или коммунистом не был, но, попав в академическую среду, где живы еще нормы и практики *old-style academic leaders*, он, так или иначе, усваивает их. Прежний габитус советского философа продолжает жить и проявляется в том стиле общения, который принят в нашей академической среде — привычке видеть мир через бинарные оппозиции свой-чужой, обращать внимание на недостатки, а не достоинства чужой работы, в неприятии чужой точки зрения, желании принизить другого, высокомерии и т.д. А если вспомнить, что многие отечественные философы языками не владеют, а это лимитирует их доступ к ресурсам мировой философии, то картина вырисовывается грустная. Ибо это касается профессиональной компетентности философа в современной России.

Библиографический список

1. Ортега-и-Гассет Х. Вокруг Галилея (схема кризисов) // Избранные труды: Пер. с исп./ Сост., предисл. и общ. ред. А.М. Руткевича. М.: Изд-во «Весь Мир». 1997.
2. Куренной В.А. Интеллектуалы // Мыслящая Россия. Картография современных интеллектуальных направлений. М.: Изд-во «Наследие Евразии», 2006. URL:http://www.fundeh.org/files/publications/35/vitalij_kurennoj_-_intellektualy.pdf (дата обращения 6.03.2011).
3. Тульчинский Г.Л. Истории по жизни. Опыт персонологической систематизации. СПб: Алетейя, 2007.
4. Философия в российской провинции: Нижний Новгород. XX век. М.: Наука, 2003.
5. Баранец Н.Г. Метаморфозы этоса российского философского сообщества в XX веке. Ч.2. Ульяновск: УлГУ, 2008.
6. Климович Л. По ту сторону советской власти: к истории Народно-трудового союза // Неприкосновенный запас. 2009. № 5(67). URL:<http://magazines.russ.ru/nz/2009/5/kl12-pr.html> (дата обращения 4.03.2011).
7. Коротко о книгах // Вопросы философии. 2010. № 7.
8. Волошинов В.Н. (М.М.Бахтин). Марксизм и философия языка: Основные проблемы социологического метода науки о языке. М.: «Лабиринт», 1993.
9. Алпатов В.М. 150 языков и политика. 1917–1997. Социолингвистические проблемы СССР и постсоветского пространства. М.: Ин-т востоковедения РАН, 1997.
10. Козлова Н.Н. Горизонты повседневности советской эпохи: Голоса из хора. М.: Ин-т философии РАН, 1996.
11. Булгакова О. Фабрика жестов. М.: Новое литературное обозрение. 2005.
12. Бирюков Б.В., Бирюкова Л.Г. Людвиг Витгенштейн и Софья Александровна Яновская. URL: http://iph.ras.ru/uplfile//logic/log11/Li_11_Biryukov_Biryukova.pdf (дата обращения 7.03.2011).
13. Пятигорский А.М. О времени в себе. Шестидесятые годы – от Афин до ахинеи // Избранные труды. М.: Школа «Языки русской культуры», 1996.
14. Пятигорский А.М. Как мы изучали философию. Московский университет, 50-е годы // Избранные труды. М.: Школа «Языки русской культуры», 1996.
15. Мамардашвили М.К. Начало всегда исторично, то есть случайно. Фрагменты из беседы с М.К. Мамардашвили 5 апреля 1990 //

Вопросы методологии. 1991. № 1 URL: /http://www.circle.ru/archive/vm/v911mam.html (дата обращения 7.03.2011).

16. Секацкий А.К. Онтология лжи. СПб.: Изд-во Санкт-Петербургского ун-та, 2000.

17. Жижек С. Возвышенный объект идеологии. М.: Художественный журнал, 1999.

18. Геллнер Э. Условия свободы. Гражданское общество и его исторические соперники. М., 1995.

19. Юрчак А. Поздний социализм и последнее советское поколение // Неприкосновенный запас. 2007. № 2 (52).

20. Пятигорский А. М. Что такое политическая философия. М.; Европа, 2007.

21. Алпатов А.М. Николай-Николас Поппе. М.: Изд-во «Восточная лит-ра», 1996.

*А.С. Костомаров**

КРИТИКА МЕТАФИЗИЧЕСКОЙ КОНЦЕПЦИИ СУБЪЕКТИВНОСТИ, ИЛИ КАК ВОЗМОЖНА НОВАЯ ОНТОЛОГИЯ СУБЪЕКТИВНОСТИ

Тема субъективности принадлежит к ряду тем, к которым европейское сознание постоянно возвращается, неизменно обнаруживая свой внутренний исток и тот жизненный порыв, который до сих пор питает человека фаустовской культуры. Каждый раз получая новое содержание с развитием европейской мысли, присутствуя в философских концепциях самых разных авторов то явно, то скрыто, субъективность, тем не менее, всегда сохраняла некий общий смысл, общий характер: она принадлежит к сущности самого человека, к его бытийному устройству, к тому, что отличает его от всякого иного сущего. Поэтому не даром в европейской культуре субъективность и индивидуальность являются формообразующими принципами, в то время как в восточной культуре они не обладают подобной значимостью и ценностью.

Уже на заре европейской цивилизации субъективность возникает в контексте онтологических, гносеологических и этических вопросов: вопрос о природе человеческой души, проблема сущно-

* © Костомаров А.С., 2011

сти человека, структура его внутреннего мира. Когда Сократ говорит о необходимости познания себя, овладения собой, Платон пишет о мыслящей душе, исполненной страсти к познанию вечного, непреходящего мира, а европейская метафизика устами Декарта и Спинозы говорит о преображенном, чистом разуме, способном через мысль открыть, постигнуть бытие — все они, в конечном счете, ведут разговор о субъективности. Таким образом, субъективность всегда выступает как своеобразная точка отсчета для европейской метафизики. Однако стоит отметить, что исследование субъективности в классической философии представлено пунктирно, практически не выделяясь из онтологии субъекта.

По мнению большинства авторов, — в западной традиции это М. Хайдеггер, П. Рикер, Дж. Агамбен, в отечественной — П.П. Гайденко, С.В. Комаров, К.А. Свасьян, — субъективность как самостоятельный феномен становится предметом философского осмысления в Новое время, благодаря принципу *cogito* Декарта, который начинает видеть субъективность как то бытие, которое само себя удостоверяет. Субъективность для новоевропейской метафизики есть опыт самосознания (*res cogitans*), часть метафизической действительности, мира бытия. Однако неверно было бы полагать, что субъективность появляется только в философии Нового времени, ибо она имплицитно присутствует уже в работах Платона, Аристотеля, Плотина. Античная философия открывает для себя субъективность в онтологическом ракурсе. Если обратиться к диалогам Платона и к «Метафизике» Аристотеля, можно обнаружить некий общий мотив: речь идет об особом внутреннем опыте, содержание которого связано с тем, что душа должна совершить усилие — отрешиться от эмпирического мира и обратиться к познанию мира совершенного, подлинного [1, с. 45]. Платон, к примеру, говорит о том, что глаза нашей души должны повернуться, обратиться к бытию, душа должна совершить своего рода прыжок в бытие. Что же есть субъективность в этом ракурсе? Субъективность здесь — опыт раскрытия связи с бытием, который оборачивается самообнаружением и узнаванием себя как части метафизической реальности. Здесь легко усмотреть определенную двойственность: с одной стороны, опыт субъективности указывает я на его сопричастность бытию, укорененность в бытии, с другой же стороны, и само бытие начинает выражать, раскрывать себя через человеческую субъективность. Таким образом, античная метафизика мыслит субъективность как обращенность к смыслу, к самому объек-

тивному. Именно через обращение к сверхчувственному, идеальному началу и появляется всякая конкретность, единичность, идеальное становится способом обнаружения собственного. В итоге античная метафизика видит основания человека, самой человеческой действительности, в онтологической устремленности к высшему, трансцендентному началу.

Итак, античная метафизика намечает то смысловое поле, тот контекст, в котором субъективность будет постоянно присутствовать в западной традиции: это отношения, связь бытия и субъективности. Можно говорить о том, что история субъективности есть не что иное, как разворачивание этой связи.

Если в античной философии субъективность присутствует неявно, скрыто, то в Новое время она попадает уже в корпус основных, привилегированных тем европейской философии. Новоевропейская философия, унаследовавшая от эпохи Возрождения принцип антропоцентризма, ставит человека в центр мира, выстраивая весь порядок сущего вокруг человека и его опыта, в этом смысле мир становится репрезентацией человеческого опыта. Поэтому возникает потребность осмыслить, понять саму человеческую субъективность, раскрыть ее природу. Для новоевропейской метафизики (от Бэкона до Гегеля) характерно различие эмпирической, наличной субъективности (эмпирическое Я) и подлинной, совершенной (метафизическое Я) [См.: 2, с. 129]. Эмпирическая субъективность понимается как случайное, несовершенное, конечное бытие, она есть то начало, которое требует своего преодоления, преобразования (Декарт, Лейбниц, Спиноза). По сути дела это есть опыт конкретной человеческой жизни, исполненной страстей и повседневных забот, которые закрывают от человека бытие. Идея же подлинной субъективности раскрывается через опыт мышления, через знающую себя мысль, самосознание. Поскольку сам опыт мышления понимается не просто как теоретический, рефлексивный опыт, но как движение, как способ экзистирования человека к бытию, то истинная субъективность, как верно показал Хайдеггер, есть представление бытия в мысли. В этом смысле, мышление трансцендирует человека, открывая ему разумный порядок бытия, преобразует весь его наличный опыт. На место случайной, «дурной» субъективности встает истинная, преобразенная субъективность как форма, в которой являет себя Бытие См.: Там же, с. 148]. Это есть трансцендентальная субъективность или чистое мышление, в от-

ношении к которому и должен выстраиваться весь конкретный опыт человека. Воля, сама чувственность упорядочиваются с точки зрения мышления, разума (Декарт, Спиноза).

Таким образом, классическая философия сводит субъективность к мышлению как опыту представления Бытия. Так возникает идея чистой, трансцендентальной субъективности как априорного условия всякого конкретного опыта. Вопрос же о наличной, конкретной субъективности в пределах европейской метафизики остается непроясненным.

Итак, если классическая традиция описывает субъективность в терминах мышления, сознания (*cogito* Декарта и трансцендентальная субъективность Канта), то постклассическая традиция (психологический анализ, герменевтика, структурализм и постструктурализм) обращается уже к процессам субъективации, то есть выяснению тех механизмов, тех первичных досубъективных оснований (язык, власть, бессознательное), которые и формируют человеческую субъективность [См.: 3, с. 35]. По сути дела можно говорить о складывании так называемой «бессубъектной онтологии» в европейской философии — нет субъекта, нет субъективности, есть только практики субъективации. Вместе с этим меняется и само понимание субъективности в философии: для классической традиции субъективность — это опыт мышления и самосознания, для современной философии субъективность — это уже специфический опыт, в котором являет и выражает себя человек. В этом отношении мы хотели бы остановиться на двух философских проектах, которые, с одной стороны, продолжают линию классической философии, с другой же стороны, формируют новую онтологию субъективности. Речь пойдет об экзистенциальной философии, представленной фундаментальной онтологией М. Хайдеггера, феноменологией Ж.-П. Сартра и герменевтикой Г. Гадамера и П. Рикера.

Фундаментальная онтология формирует новый, не-классический способ рассмотрения субъективности. В «Бытии и времени» Хайдеггер понимает субъективность (*dasein*, человеческое присутствие) как особое бытие, специфика которого заключается в том, что оно трансцендентно в отношении ко всякой наличной действительности: *dasein*, есть бытие, которое различает, отличает себя от всякого иного сущего [См.: 4, с. 76–77]. Субъективность — это уже не имманентное, центрированное на себе начало, некая монада, но бытие разомкнутое и нетождественное, бытие, которое всегда обращено во вне. Экстатичность, избыточность субъективности

ти (ее плодovitость) обращает ее к миру других людей, в котором она сбывается не просто как индивидуальное бытие, но как бытие совместное, общее. Таким образом, субъективность как индивидуальное бытие, как бытие-в-себе и для себя всегда стремится выйти из себя, покинуть пределы собственного опыта, стать бытием-для-другого.

Природа субъективности состоит в том, что она стремится к обнаружению своего смысла и его разворачиванию в пределах своей жизни. При этом Хайдеггер трактует субъективность как специфическую форму указания на бытие, тем самым продолжая рассматривать ее в метафизическом ракурсе. Вместе с этим именно фундаментальная онтология намечает то проблемное поле, вокруг которого будут строиться дискуссии о субъективности в философии XX века — это взаимосвязь субъективности и смысла.

Сартр обращает внимание на апофатический характер субъективности. Субъективность понимается не как некая устойчивая внутренняя субстанция (душа, самосознание), а как сама самость человека, как его экзистенция. Природа субъективности строго негативна, с одной стороны, субъективность стремится к постоянной индивидуации, самоопределению, к обнаружению своего места в мире, с другой стороны, как видит ее французский философ, она никогда не равна, не сводима к своим наличным состояниям [См.: 5, с. 89]. Поэтому субъективность не тождественна себе, не совпадает с собой, и это противоречие она несет в себе как способ своего существования. В этом заключается антиномичный характер субъективности. Сартр указывает на принцип неантизации как базовый в структуре субъективности: субъективность формируется через негативный жест (*actus negans*), через преодоление всякого предзаданного опыта. Субъективность, таким образом, есть центр различия между наличным опытом и сферой собственного бытия (экзистенции).

Экзистенциальная философия видит субъективность как нетождественное, разомкнутое бытие, которое является трансцендентным по отношению ко всякому предзаданному опыту. Субъективность раскрывается как экстаичное и плодovитое бытие, она движима стремлением проявить себя, утвердить свой смысл, т.е. развернуть себя как индивидуальное начало мира.

Проблема взаимосвязи субъективности и смысла оказывается в фокусе внимания герменевтической традиции (П. Рикер, Г. Гадамер, Дж. Агамбен). Герменевтика, отталкиваясь от феноменологии

Гуссерля, рассматривает взаимосвязь субъективности и смысла и обращается уже не к чистой, трансцендентальной субъективности, но к живой, конкретной. Для Рикера и Гадамера поле субъективности — это поле становления смысла как того начала, которое конституирует и учреждает субъективность [См.: 6, с. 145; 7, с. 209—245]. Жизнь субъективности связана с постоянной выработкой смыслов, их выражением и утверждением. Важно отметить то, что субъективность не только являет смысл, но и переживает, проживает его. Именно через смысл субъективность понимает и интерпретирует себя. Специфика субъективности в том, что это бытие, которое всегда себя выражает, это выражающее начало бытия. Как говорит Агамбен, субъективность всегда себя экспонирует, т.е. она высказывает, предъявляет себя в каждом своем действии, порождает себя собственной уникальной манерой [См.: 8, с. 78]. Манера — это собственная уникальная способность быть, это — не «что» есть субъективность, но «как» есть субъективность. В итоге, справедливо замечание Рикера, что о субъективности нельзя говорить в терминах сущности или субстанции, субъективность процессуальна, всегда дана в некоем действии, в акте. Философия должна отказаться от вопроса, что есть субъективность, и перейти к разработке теории понимания субъективности, т.е. сосредоточить свое внимание на том, как субъективность выражает, проявляет себя [См.: 7, с. 211].

Итак, субъективность есть условие выражения смысла, специфическая форма его утверждения. Такое понимание субъективности дает возможность увидеть совместное бытие людей, сообщество с точки зрения субъективности. Можно говорить о том, что сообщества — это формы совместности, которые возникают не благодаря действию неких институций: их основания мы обнаруживаем в экзистенциальном опыте, в самой онтологической способности субъективности утверждать смысл, в событии смысла. Поэтому сообщества находятся в непрерывном становлении, им присуща внутренняя трансформация, принципиальная незавершенность, своего рода внутренняя беспорядочность. Сообщество сопротивляется всякой имманентности, центрированности всех единым началом, одной формой субъективности. Сообщество свидетельствует о невозможности имманентности человеческого мира, отличительным признаком сообществ является разнообразие возможностей осуществления себя, полифония практик себя. Таким образом, сообщество — это пространство, в котором субъективность являет себя, утверждая и воплощая смысл, при этом, будучи час-

тью сообщества, его условием, субъективность выступает автономным, недифференцируемым началом, то есть, как пишет Нанси, сообщество — это совместное пространство недифференцируемых, разделенных идентичностей [См.: 9, с. 145]. Здесь важно подчеркнуть разделенность субъективностей. Мир сообщества — это мир суверенных, автономных идентичностей, которые являют друг другу свое своеобразие и индивидуальность. Это приводит нас к мысли о том, что субъективность одновременно имманентна и трансцендентна по отношению к социальному миру как миру других. Поэтому, если и можно говорить о какой-либо общности в сообществе, о каком-то единстве, то только тогда, когда я обнаруживаю в другом ту же способность, какой и сам обладаю — способность явить, предъявить себя другому. Исходя из понимания такой способности, ее признания за другим и формируется совместность, само сообщество. Это есть опыт экзистенциального единства, который выступает недискурсивным основанием сообщества, самого совместного бытия людей. Обнаружение экзистенциального единства — это та безусловная точка, к которой отсылает каждое действие индивида в социальном мире. Поэтому сообщество, сама совместная жизнь людей укоренена во взаимной онтологической обращенности, направленности друг к другу. Сообщество, как показывают работы Агамбена и Нанси, предполагает не бытие-для-себя, но исключительно бытие-одних-вместе-с-другими (Нанси) [См.: Там же, с.143]. Оно всегда удерживает и открывает доступ к Другому, для него характерна онтологическая открытость-к-другому. У такого сообщества нет имени, оно ничего не производит (непроизводящее сообщество Нанси), оно несет в себе особый этический опыт — опыт взаимной обращенности и признания людей.

В итоге мы приходим к выводу, что социальный мир как мир совместного бытия — это то пространство, в котором происходит самообнаружение, самоузнавание субъективности — ее объективация в социальных механизмах, и, вместе с тем, сам социальной мир становится уже не пространством действия социетальных форм, но реальностью персонализированной, которая имеет в своем основании субъективный, индивидуальный опыт.

Итак, предпринятая реконструкция субъективности в философии позволила нам сформулировать определенные стратегии ее понимания. Классическая метафизика связывает субъективность с самосознанием, с удостоверяющим себя мышлением, которое прозрачно для себя и открыто бытию. Субъективность есть точка, в

которой обнаруживает себя субстанция, являет себя бытие. Классическая метафизика оставляет в тени вопрос о конкретной, эмпирической субъективности. О ней можно говорить лишь только в контексте ее подчинения рациональному опыту, опыту самосознания. Постклассическая традиция отказывается от метафизического видения субъективности. Субъективность уже не рассматривается как опыт самосознания, как форма представления бытия, для современной философии субъективность — это уже форма, в которой обнаруживает и являет себя конкретное человеческое существование. Субъективность безосновна, это есть та первичная онтологическая реальность, в которую погружен человек. Субъективность понимается как специфическая форма явления и разворачивания смысла. Через смысл субъективность индивидуализирует себя, обретает свою конкретность, свое место в мире. В итоге, мы приходим к выводу о бытийной взаимосвязи субъективности и смысла, смысл существует, только будучи выражен, воплощен, пережит самой субъективностью. Таким образом, смысл как актуальное начало обретает свою конкретность в пределах субъективного опыта. Поэтому мы можем говорить, что смысл всегда субъективен.

Библиографический список

1. Аристотель. Метафизика. М.: Эксмо, 1997.
2. Комаров С.В. Метафизика и феноменология субъективности. Исторические пролегомены к фундаментальной онтологии сознания. СПб.: Алетейя, 2007.
3. Колесников А.С., Ставцев С.Н. Формы субъективности в философской культуре XX века. СПб.: Санкт-Петербургское философское общество 2000.
4. Хайдеггер М. Бытие и время / пер. с нем. В. Биbihин. М.: Ad Marginem 1997.
5. Сартр Ж.П. Бытие и ничто: Опыт феноменологической онтологии / пер. с фр., предисл., примеч. В.И. Колядко. М.: Республика, 2000.
6. Гадамер Г. Актуальность прекрасного. М.: Искусство, 1991.
7. Рикер П. Я-сам как другой. М.: Издательство гуманитарной литературы, 2008.
8. Агамбен Дж. Грядущее сообщество. М.: Три квадрата, 2008.
9. Нанси Ж.-Л. Непроизводимое сообщество: Новое издание, пересмотренное и дополненное / пер. с франц. Ж.Горбылевой и Е.Тро-

ПОНИМАНИЕ В МЕТОДОЛОГИЧЕСКОМ ПОЛЕ ИСТОРИКО-КУЛЬТУРНЫХ ИССЛЕДОВАНИЙ

Когда говорят о понимании, то в первую очередь возникают ассоциации с герменевтикой. Из единого поля герменевтики в XX веке ответвляются герменевтика как теория и методология текстов и герменевтика как философия. Именно герменевтика, сформировавшаяся в традиции философии жизни, представляет понимание как особый органон в науках о духе, составляя ее *differentia specifica*: «природу мы объясняем, человека мы должны понимать» (В. Дильтей). В основание герменевтики как феномена интеллектуальной культуры положены методы исследования, интерпретации и понимания текстов. В антический период школьные учителя занимались толкованием Гомера, за что и получили прозвище «герменевтов». «Помимо таких популярных толкований делались попытки аллегорического истолкования мифов или того же Гомера с целью выявления некоего потаенного смысла, назидательного или натурфилософского. К такого рода деятельности применялось название “экзегеда (экзегеса)” (от указывать, направлять, объяснять)... в этом слове содержится указание на руководство, и поэтому оно обозначает нечто большее, чем передача чужих мыслей. Своей вершины герменевтическая техника в греко-римском мире достигла, по-видимому, у александрийских филологов. Примечательно то обстоятельство ...что предметом деятельности александрийских ученых было написанное слово, т. е. литература» [1, с. 10].

С возникновением христианства основным предметом толкования стали тексты Ветхого и Нового Завета. Характерными свойствами средневекового мышления вообще и философского в частности являются ретроспективность и традиционализм. Чем древнее, тем подлиннее, чем подлиннее, тем истиннее — такова максима средневекового сознания. Самое древнее — это Библия, и она есть единственный в своем роде полный свод всех возможных истин, сообщенных человечеству божественной благодатью на все времена. Поэтому достаточно уяснить смысл библейских высказы-

* © Афанасьевский В.Л., 2011

ваний, чтобы получить безошибочные ответы на все вопросы. Но этот смысл зашифрован и скрыт в тексте Библии. Задача экзегета-философа в том и состоит, чтобы расшифровать, раскрыть и разъяснить священные писмена: «Проблема средневекового Слова — это проблема речи. Слово возникло как коммуникативное, как общение. Речь же всегда субъектна, она всегда предполагает уточняющее “то есть”» [2, с. 19]. Оставаясь в рамках теологически нормированного мировоззрения, в границах предельно узкого, каноном или классикой заданного универсума рассуждения, философ-экзегет менее всего был свободен в выборе предмета исследования: им почти всегда был текст, слово. В этом смысле средневековая философия, так сказать, «любословесна», литературна. Текст, написанный много веков назад и освященный традицией, текст, в котором нельзя изменить ни слова, деспотически правит мыслью философа, устанавливает ей предел и меру. Поэтому овладение истиной, присутствовавшей на различных смысловых уровнях, требовало определенной экзегезы их содержания. Августин говорит о существовании «правил уразумения», которые определяются основной целью Библейских текстов. «Главная же предпосылка понимания текста, по Августину, — это внутреннее “вслушивание” и “всматривание” в откровение Бога. “Тот, у кого мы спрашиваем и кто нас учит, есть обитающий во внутреннем человеке Христос” (Еф. III, 16,17), т. е. непреложная Божья сила и вечная премудрость» [Цит. по: 1, с. 11].

Прямой предтечей философской герменевтики была герменевтика, основывавшаяся на историко-филологической критике. Наиболее отчетливо выразил тенденции историко-критической герменевтики Ф. Шлейермахер, рассматривавший герменевтику как метод всех наук о духе. Он полагал, что с помощью психологического «вживания» можно «проникнуть в мысли автора» и мыслить категориями автора. Философ различает «грамматическое» и «психологическое» понимание. Так как мысли и чувства человека прошлых эпох доходят до нас в языковой форме, то понять их мы можем только понимания этот язык. При грамматическом понимании текста необходимо идти от общего к единичному. Здесь используется сравнительный метод. Однако для постижения индивидуальности мыслящего и говорящего субъекта необходимо «психологическое» понимание, которое со сравнительным и предполагает предугадывающий метод. Именно посредством его можно проникнуть во внутренний мир другой личности сливаясь с ней. Если граммати-

ческое понимание, ориентирующееся на язык с его внутренними законами, носит рациональный и объективный характер, то психологическое понимание почти целиком субъективно; и это вовсе не потому, что своей целью оно ставит понимание субъекта, а потому что таковы средства этого понимания: воображение себя в ситуации другого, переживание чужого персонального опыта и т.п. Исходя из этих представлений о видах понимания, Шлейермахер писал: «Все, что должно требовать в качестве условий для герменевтики, а также все, что должно быть также обосновано, — это только язык; и то, из чего возникают другие объективные или субъективные условия, также должно быть обосновано с помощью языка» [3, с. 21].

Именно в этом пункте прослеживается влияние Шлейермахера на В. Дильтея, для которого герменевтическое понимание есть перенесение себя в мир другого, воспроизведение и переживание чужого внутреннего опыта. В конце XIX века он объединил герменевтику с философией жизни и проблему понимания основывает на переживании фактов сознания, на понимании интенций автора [4, с. 117–123]. Но ведущее значение для Дильтея имеет «мир сам по себе», социально-исторический мир. Следовательно, он полагает суть герменевтики как способ выявления всеобщих свойств социально-исторического мира. Как правило, процедура понимания у Дильтея понимается в качестве методологического основания именно «наук о духе». Однако, как отмечает Р. Пальмер, сам Дильтей подчеркивал, что «различие между естественными и гуманитарными науками не определяется существенным образом по отношению к специальному способу познания», поэтому «существенное отличие (между науками о природе и науками о духе — В.А.) пролегает в контексте, внутри которого понимается воспринимаемый объект» [Цит. по: 1, с. 14]. Итак, один и тот же предмет возможно ввести в разнообразные системы связей: если рассматриваются причинно-следственные связи предмета, то предполагается научное понимание и результатом выступает описание причинной структуры предмета, и этот же предмет, введенный в пространство социокультурных отношений, предполагает воплощение в себе мира культуры и его имманентное представление человеком. В этом случае понимание становится органом не только наук о духе, но приобретает общий характер. Необходимо подчеркнуть, что и Шлейермахер, и Дильтей говоря о герменевтике, предполагают лингвистически зафиксированную форму выражения исследуемого объекта. «Искусство герменевтики, — считает Дильтей, — сосредоточивается

в экзегесе или интерпретации следов прошлого человеческого существования, которые содержатся в письме» или «она представляет собой технику *экзегесы письменных свидетельств*» [Цит. по: 1, с. 14].

Таким образом, можно утверждать, что важнейшей предпосылкой понимания является наличие интерпретируемого предмета в виде текста. Поэтому предмет должен быть представлен в языке, а язык выступает в виде рациональной системы правил, что дает возможность фиксировать действительные доязыковые, но иррациональные проявления человеческого опыта. Другая культура, другие формы мышления, которые нельзя объяснить по аналогии с привычным миром, постигается как нечто новое, до конца никогда не понимаемое.

Традиционная герменевтика столкнулась с задачей изучения отдельных текстов, принадлежавших определенному, достаточно хорошо известному и освоенному культурному ряду (христианская экзегетика, классическая филология, латинистика и т.п.), накопленный же к началу нынешнего столетия разнообразный материал по истории культуры требовал своего осмысления и определенных методов изучения. В традиционной герменевтике (Шлейермахер, Дильтей) подлежащий герменевтическому прочтению текст, как правило, не являлся инокультурным: вхождение в изучаемый текст предполагало конкретизацию характеристик культурной традиции, в которой пребывал и сам исследователь. Другими словами, в герменевтике не был понятен текст, но была понятна сформировавшая его культура.

В масштабной попытке глобального описания социокультурного мира О. Шпенглер пересматривает исходную установку герменевтики как рассмотрение культуры как текста на рассмотрение различных текстов как образов, репрезентирующих типы и фазы культур. Однако данную установку философ абсолютизировал [См.: 5]. Именно этим можно объяснить его учение о локальности и непроницаемости культур, а также о невозможности постичь «душу» чужой культуры. И, тем не менее, именно Шпенглер (а также Н.Я. Данилевский) впервые проблематизировали потенциальное вхождение ученого в мир иной культуры. Значимость концепции Шпенглера становится более понятной, если учесть, что в традиции позитивистского историзма ученый, помещая предмет своего исследования в категориальную сетку своей культуры, исходил из того, что его возможно изучать «объективно». Поэтому в мире другой культуры он видел свою культуру. Однако такой подход остановился перед

непониманием оригинальности «души» изучаемой культуры.

В последующих постановках проблемы понимания данные методологические установки во многом были забыты. В частности Р. Коллингвуд, мысливший в русле Дильтея, о понимании как вживания ученого в конкретные исторические миры, исходил из того, что, что подобное понимание может осуществиться на базе общечеловеческой психологии, которая имеет место быть во всех исторических эпохах бытия человека: «Он (историк — В.А.) занимается только теми событиями, которые представляют собою внешнее выражение мысли, и только в той мере, в какой они выражают мысли. В сущности, он занят только мыслями; их внешние выражения — события — занимают его лишь постольку, поскольку они раскрывают перед ним мысли, являющиеся предметом его научного поиска» [6, с. 207]. Рациональность этих исторических реконструкций определяется всеобщими нормами человеческой психологии: «историческое исследование показывает историку возможности его собственного ума. Так как единственный предмет исторического познания суть мысли, которые историк может воспроизвести в своем сознании, то сам факт познания их говорит ему о том, что его мышление не способно (или приобрело эту способность как раз потому, что историк занимался ими) мыслить таким же образом» [Там же, с. 208]. Однако сами процедуры понимания, по мысли английского философа, не опираются на жесткие методические экспликации, а возможность формирования универсальной психологии человека, не предполагает представления о сводимости культур к единому образу. Коллингвуд направляет понимание на непосредственное внедрение сознания ученого в исследуемую историко-культурную предметность, ассимиляция которой становится возможной в силу изначальной соотносительности, которая определяется общечеловеческой психологией: «Система человеческой мысли, или духовной деятельности, — это коллективная собственность, и почти все операции, совершаемые нашим сознанием, суть операции, которым мы обучались у других, уже овладевших ими» [Там же, с. 215]. Поэтому, по мнению мыслителя, понимание как непосредственное вживание в историческую ситуацию становится возможным в силу того, что его исследовательское сознание направляется, прежде всего, на исторические действия людей, которые требуют своей рациональной реконструкции. В то же время культурное пространство, в недрах которого осуществляются понимаемые исторические действия сносится на периферию его

сознания.

Однако именно внедрение в подобное культурное пространство стало необходимым в современных историко-культурных исследованиях, которые предполагают внедрение в мир иной культуры с целью его изучения. Это происходит в силу того, что современный исследователь не имеет возможности в буквальном смысле полностью перенести содержание другого (чужого) сознания в свое собственное для того, чтобы изучить, вжиться, понять его. Действительное чувствование предмета предполагает «ощущение сопротивления его непроницаемости» (С. С. Аверинцев). Именно упрощенческая методология «зеркального отображения» в мире иной культуры своей культуры, представление чужой культуры в собственной категориальной сетке и понимание другого как узнаваемого собственного необходимо предполагают искажение исследуемой культуры, то есть реальный уход от принципа историзма в ее реконструкции, а, следовательно, невозможно ее адекватное понимание. Если следовать этой методологии в историко-культурных реконструкциях, то возможно, например, представить алхимию просто как недоразвитую современную химию, мифологию и средневековую ученость как преднаучные формы, в этнографии фиксация норм и правил, регулирующих половые отношения людей примитивных обществах объясняется ссылкой на отсутствие истинных физиологических и медицинских представлений.

Таким образом, реальность историко-культурных исследований требует постановки проблемы историко-культурного перевода как проблему методологическую. В гносеологии XX века данная проблема представлена как проблема взаимного перевода различных концептуальных схем. Т. Кун, разработав понятие «парадигмы» как системы принимаемых научным сообществом онтологических, нормативно-методологических предписаний, обращает внимание на факт несоизмеримости и непереводаемости различных парадигм. Происходящий в ситуации научной революции переход к новой парадигме предполагает постепенное формирование новой картины мира. Исходя из этого, отдельные оппоненты Куна дают такую интерпретацию его концепции, согласно которой представители различных теорий не имеют возможности общаться: «Только философы серьезно исказили действительные намерения этой части моей аргументации. Некоторые из них изложили мою точку зрения следующим образом: сторонники несоизмеримых теорий не могут общаться друг с другом вообще; в результате при обсужде-

нии вопроса о выборе теории бессмысленно апеллировать к надежным основаниям; вместо этого теория должна быть выбрана, исходя, в конечном счете, из личных и субъективных соображений; за фактически достигнутое решение несет ответственность некоторый вид мистической апперцепции» [7, с. 259]. В противовес этим интерпретациям своих взглядов Кун подчеркивает, что сторонники несоизмеримых парадигм ее участники могут вступать в общение, однако «все, чего могут достигнуть участники процесса ломки коммуникации, — это осознать друг друга как членов различных языковых сообществ и выступить затем в роли переводчиков с одного языка на другой... Перевод, если он убедительный, позволяет участвующим в ломке коммуникаций ощутить некоторые из достоинств и недостатков точек зрения друг друга. Поэтому перевод представляет собой мощное средство и для убеждения и переубеждения. Однако убедить удастся не всегда, и даже если удастся, то за этим не обязательно следует обращение к новой парадигме. Два восприятия не одинаковы...» [Там же, с. 263–264]. Подобный перевод, с точки зрения Куна, может быть только формальным: «каждое сообщество, объединяемое определенным языком, обычно сначала могло добиваться конкретных результатов в исследовании, которые (хотя их можно описать в терминах, понятных для другого сообщества), тем не менее, не смогут быть поняты другим сообществом в его собственных терминах» [Там же, с. 264]. Дело в том, что необходимо не просто перевести утверждение языка одной парадигмы на язык другой, но понять и освоить это утверждение в качестве «работающей» схемы мышления: «Перевести теорию или представление о мире на язык какого-то научного сообщества — это не значит еще сделать ее принадлежностью данного сообщества, поскольку ее надлежит перенять, раскрыть, как она мыслится и работает, а не просто “переложить” с одного языка на другой, с языка, который был раньше чужим» [7, с. 266]. При подобном истолковании проблемы несоизмеримости разрыв между парадигмами сохраняется: одни и те же слова получают разный смысл.

Необходимо обратить внимание на то, что последователь Куна П. Фейерабенд, исходя из своего методологического плюрализма, неоднократно акцентирует внимание на несоизмеримости различных концептуальных систем. С его точки зрения, поскольку каждая концептуальная система содержит собственные стандарты приемлемости формулируемых в ней утверждений, невозможно судить о теории тех методов оценок, которые присущи другой кон-

цептуальной системе: «если мы не хотим сказать, что теории вообще ничего не описывают, то мы должны согласиться с тем, что они имеют дело с разными мирами ... как можно утверждать, что “они обе” ссылаются на одну и ту же ситуацию, если “они обе” никогда не являются осмысленными совместно» [8, с. 505].

Иную версию проблемы понимания и концептуального перевода предлагает У. Куайн в своей теории онтологической относительности. Американский философ и логик исходит из возможности существования интерпретаций определенной формальной системы, в результате которых появляются логически несоизмеримые теории. Необходимость таких интерпретации определялась потребностью в фиксации объектов данной теории. Для Куайна важным является вычленение в теории концептуального языка, на котором формулируются ее утверждения, и собственно онтологии теории (объекты, о которых что-либо утверждается на этом языке). Поэтому теория представляет собой единство определенного языка и определенной онтологии. Таким образом, язык предполагает внутри теории определенную онтологию, а онтология теории выступает только как такая действительность, объекты которой могут быть допущены языком этой теории и выражение которых в ее языке о которых имеет смысл.

Для Куайна важным является утверждение о зависимости онтологии от языка: несмотря на то, что объекты мира теории, могут принадлежать к объективной реальности, однако сам выбор этих объектов определяется принятием определенного теоретического языка. Исходя из этой позиции философ выдвигает тезис об онтологической относительности: утверждать нечто об объектах теории в абсолютном смысле невозможно, это можно делать лишь относительно другой теории, так что бессмысленно ставить вопрос об абсолютной онтологии данной языковой (концептуальной) системы: «Специфицируя теорию, мы должны полностью своими собственными словами охарактеризовать, какие предложения должны включаться в теорию, какие предметы должны служить в качестве значений переменных и какие предметы следует брать в качестве удовлетворяющих предикатным буквам; таким образом, мы действительно полностью интерпретируем теорию *относительно* наших собственных слов и относительно нашей всеохватывающей домашней (home) теории, лежащей за ними. Но эта интерпретация фиксирует объекты описываемой теории только относительно объектов домашней теории; и последние могут в свою очередь рас-

смаатриваться на предмет их интерпретации» [9, с. 56]. Если реальность может восприниматься субъектом только через определенную языковую (концептуальную) систему, то для фиксации онтологии определенного языка (теории) следует выйти за его пределы и соизмерить данную языковую систему с какой-либо другой, ибо напрямую сопоставить ее с той же реальностью самой по себе в принципе невозможно. В силу этого, по мнению Куайна, мы можем утверждать онтологию определенной теории (концептуальной системы) только в относительном смысле: «В самом деле, онтология дважды относительна. Определение универсума теории оказывается осмысленным лишь относительно некоторой предпосылочной теории и лишь относительно некоторого выбора способа перевода одной теории в другую» [Там же, с. 59]. Поэтому если языковое выражение теории и онтологическое значение представлены нераздельно, то фиксация онтологии этой теории предполагает перевод ее содержания с одного языка на другой. Следовательно, определенная онтология может приписываться теории в строгой зависимости от избранного языка.

Перевод теории с одного языка на другой осуществляется на основе некоторых правил, или аналитических схем, которые складываются в рамках определенной практики перевода (в случае чисто лингвистического перевода они возникают из наблюдений лингвиста или этнолога за поведением носителя языка и использованием последнего): «Понимать предложение, — поясняет Витгенштейн, — значит понимать язык. Понимать язык — значит владеть некой техникой» [10, с. 162]. В этой технике представлены некоторые способы сравнения языковых выражений сопоставляемых языков. Здесь могут присутствовать разные схемы перевода; а это предполагает многообразные модели исходного языка, которые «могут удовлетворять всем предрасположениям для принятия предложений внутри некоторого языка, и, тем не менее, в бесконечном числе случаев диктовать полностью различные переводы; не просто взаимные перефразировки, но переводы, каждый из которых должен был бы исключаться другой системой перевода» [9, с. 55]. Поэтому существование одного правильного перевода, в принципе, невозможно — любой перевод неопределенен.

К логической несоизмеримости и, в конечном счете, неперево-димости научных парадигм пришел и Кун. Но на подобной позиции четче сформулированной стоит и Куайн. Признавая возможность относительного перевода, он говорит несоизмеримости кон-

цептуальных систем: «есть различие между самим научным знанием и той размерностью (всегда конкретной, человеческой и, теперь замечу, — культурной), в какой мы владеем содержанием этого знания и своими собственными познавательными и их источниками. Вот это последнее, очевидно, и называется культурой, взятой в данном случае в отношении к науке ...Знание объективно, культура же — субъективна» [11, с. 41]. Поэтому как Куайн, так и сторонники исторической школы в методологии науки (Кун, Фейерабенд) в своих трудах сформулировали проблему концептуального перевода. Сам перевод и его методологическое обоснование требует развертывания и анализа необходимых концептуальных систем, которые представляются в определенных теоретических конструкциях. В силу этого проблема понимания, выступая в качестве условия и итога подобного перевода, получает рациональное и методологически ясное выражение. Исходя из этого при разработке проблемы понимания необходимо сформировать образ объекта, используя возможности данного концептуального языка, а так же зафиксировать принципиальное различие в поле этого теоретического описания самого языка и объекта. Проведение данного различия становится возможным при сравнении языка определенной теории с языком другой теории. А в силу этого проблема понимания перемещается к проблеме концептуального перевода, осуществление которого радикально не возможно: «мы не можем иначе, чем в относительном смысле, требовать, чтобы теория была полностью интерпретирована» [9, с. 56]. Следовательно, понимание мира другой культуры, выступающее главной целью историко-культурного познания, не может быть осуществлено. «Однако следует помнить, что непонимание для нас обладает важным эвристическим смыслом: именно оно заставляет вновь и вновь возвращаться к одной и той же мысли и именно оно позволяет нам порождать мысль собственную... Когда все понятно, не о чем говорить. Абсолютное понимание обречено молчать. Поэтому к трудности мысли следует относиться как к дару, ее непонятности нужно удивиться, чтобы открыться пониманию и принять мысль уже не как дар, но как свое собственное завоевание» [12, с. 9].

Библиографический список

1. Роджеро А.Н. Герменевтика и рациональность // Труды семинара по герменевтике (Герменеус). Вып. I. Сб. науч. трудов. Одесса: Принт

Мастер, 1999.

2. Неретина С.С. К истории средневековой философии. Архангельск: Изд-во Поморского педагогического ун-та, 2003.

3. Шлейермахер Ф. Герменевтика / Перевод с нем. А. Вольского. СПб.: Европейский дом, 2004.

4. Дильтей В. Герменевтика и теория литературы // Дильтей В. Собрание сочинений в 6 т. Т. 4 / пер. с нем. под ред. В.В. Библихина и Н.С. Плотникова. М.: Дом интеллектуальной книги, 2001.

5. Шпенглер О. Закат Европы: Очерки морфологии мировой истории. Т. 1 / пер. с нем. И.И. Маханькова. М.: Мысль, 1993.

6. Коллингвуд Р. Дж. Идея истории. Автобиография / пер. с англ. Ю.А. Асеева. М.: Наука, 1980.

7. Кун Т. Структура научных революций / пер. с англ. И.З. Налетова. М.: Прогресс, 1977.

8. Фейерабенд П. Избранные труды по методологии науки / пер. с англ. А.Л. Никифорова. М.: Прогресс, 1986.

9. Куайн У. Онтологическая относительность // Современная философия науки: Знание, рациональность, ценности в трудах мыслителей Запада / пер. с англ. А.А. Печенкина. М.: Издательская корпорация «Логос», 1996.

10. Витгенштейн Л. Философские исследования // Витгенштейн Л. Философские работы. Часть I / пер. с нем. М.С. Козловой, Ю.А. Асеева. М.: Изд-во «Гнозис», 1994.

11. Мамардашвили М.К. Наука и культура // Методологические проблемы историко-научных исследований. М.: Наука, 1982.

12. Положенцев А. М. Дар непонимания // Энафф М. Клод Леви-Строс и структурная антропология. СПб.: ИЦ «Гуманитарная академия», 2010.

*О.Н. Ганина**

ЭКЗИСТЕНЦИЯ НОМАДА, ИЛИ ПУТЕШЕСТВИЕ КАК НЕРЕФЛЕКСИВНЫЙ СПОСОБ БЫТЬ

Человек означен нецелостностью существования, о чем свидетельствует его переживание различных потребностей. Помимо физических «открывается иной, не экономический статус потребнос-

* © Ганина О.Н., 2011

тей», утверждает М. Фуко. Они требуют своего удовлетворения. Человек, точнее можно сказать, что психика, стремится к постоянному удовлетворенности, ради самого состояния удовлетворенности. Удовлетворение возможно достичь через различные практики. Человек идет в путешествие, испытывая потребность. Проблема заключается в том, что дает путешествие.

Что такое путешествие? Аналитика путешествия позволяет увидеть эффективность нерелексивных практик в жизни человека, которые изменяют представления человека о себе и мире. Есть различные релексивные практики, например, философия, психоанализ. В этих практиках на первый план выступает именно релексия, как акт сознания, направленный сам на себя. А особенность путешествия заключается в том, что релексия в нем отсрочена, отложена во времени или, во всяком случае, не сопровождает человека на всем протяжении его пути. Тем не менее, путешествие эффективная практика трансцендирования человек своих границ, т.к. сущность человека и есть выход за собственные границы.

Во-первых, путешествие есть такое способ бытия, сущность которого в переступании границ и пределов. Границы, разделяющие свое и чужое, внешнее и внутреннее, границы повседневного и иного порядка. Путешествие в отличие от повседневного существования человека обеспечивает ему возможность уйти от детерминированного социальными нормами и традициями взаимодействия. «В первом случае карта наших повседневных перемещений и маневров в точности совпадает с пространством заботы и как бы выявляет его конфигурацию. А во втором случае мы высаживаемся в «дикое» бытие, в котором нас абсолютно ничего не держит, ничто не заботит, никакая внешняя функция не предваряет наше появление в том или ином месте. Мы делаемся свободными, насколько это вообще возможно, отрекаемся от того, что держит нас, хоть на короткое время реализуя идею пути» [1, с. 204]. «У Делеза есть замечательная мысль о том, что неважно, каким образом нечто начинается или заканчивается, достойна внимания только середина, ибо посередине достигается максимальная скорость ... зона максимального ускорения, в которой мы можем избежать определенности и пред-заданности моментов прошлого и будущего» [Там же].

Повседневность и путешествие выступают как два различных модуса человеческого существования. Повседневность — это освоенное пространство, где существует жесткая структура знакового взаимодействия. Вещи, действия, отношения отсылают друг к дру-

гу, и этот отсыл задан в его значении. Повседневный порядок организует пространство существования человека в строго означенное и гарантирует устойчивость «Я». Поэтому в повседневности утрачен непосредственный контакт с миром, а возможен лишь опосредованно, через подведение под одинаковое и подобное. Таким образом устраняется различие и многообразие мира, а на место единичного и конкретного существования заступает повторение однообразного. «Реальность катастрофична», поэтому необходима традиция, ритуал, нормативность этого пространства, в котором нивелируется ужас реального. Поэтому пространство повседневного — это пространство, откуда изгнана реальность, как реальность иного, другого, а также сопряженные с ними опасность и риск. Обеспечивая устойчивость и сохранность человеческого мира, гарантируя устойчивость «Я», повседневность как «тигель», переплавляет все иное, другое, неосвоенное и неузнанное в освоенное, родное и узнаваемое, посредством общепринятого и здравого смысла [См.: 2, с. 68]. Ж. Делез в работах «Логика смысла» и «Различие и повторение» анализируя обыденное мышление, определяет его как способность воспринимать мир, лишенный разнообразия, так как главной особенностью такого мышления становится восприятие как узнавание. Повседневное мышление, в терминологии Ж. Делеза общезначимый и здравый смысл, — это репрезентирующее мышление, которое опосредует многообразие и различие мира с помощью понятия, устраняя все особенное и подводя под общее.

Социальный мир состоит из обжитых, освоенных островков повседневного существования. Повседневность в силу культурных, этнических, возрастных, профессиональных, социальных особенностей неоднородна. Скорее это не мир, а миры повседневности или гетерогенные пространства. Они имеют границы, которые, безусловно, проходят не только вдоль культурных границ, но значительно шире, вдоль границ своего и иного. Наличие иного — неосвоенного, непознанного, таинственного или, просто, отличающегося — это то обстоятельство, благодаря которому становится возможен путь как метод постижения иного, где путешествие становится переходом, а путь — движение между мирами, траектория которого заранее неизвестна.

Путешествие делает возможным взаимодействие гетерогенных пространств, но не с помощью диалектического синтеза противоречий, или движения, детерминированного причинно-следственными связями. Движение в пути определяется событиями. Собы-

тие встречи с иным порядком, — будь то мир, отличный от обыденного, освоенного, или иной культурой; пресечения границ, преодоления собственных пределов. Встреча с иным никогда не гарантирована, ее не возможно спланировать, так как самый экзотичный уголок нашей планеты может оказаться для нас обыденным и скучным. «Великий путешественник — это посвященный, переживающий каждый переход границы как инициацию. Любой человек, инициированный идеей подлинного пути, превращается в солдата мысли, в воина судьбы, стремящегося преодолеть гурманство туризма и обнаружить себя в абсолютно чужом мире» [1, с. 201]. «Ведь путь — это прежде всего смещение с привычной карты значений» [Там же, с. 203], это готовность «высадиться в “дикое” бытие» и найти свою дорогу.

Но иное может оказаться чуждым, в силу этого опасным и непроницаемым. Некая случайность, происшествие, который рушит устоявшийся порядок, вторгаясь и нарушая устойчивую связь в повседневном пространстве, организуя, таким образом, событие. Это событие есть событие вторжения иного. «Иное переживается как событие, оно вопрошает», учреждая, таким образом, бытие проблематическое, бытие под вопросом, так как пространство повседневного существования нарушено, в нем образовалась «трещина», «разлом». Место разлома объективирует возможности, с одной стороны, забрасывая субъекта в бытие возможного. А с другой стороны, выступает местом рождения нового порядка.

Событие нейтрально, а субъект — это место актуализации события. «Что касается субъекта такого нового дискурса (если учесть, что больше нет никакого субъекта), то это ни человек, ни Бог, а еще меньше — человек на месте Бога. Субъектом здесь выступает свободная, анонимная и номадическая сингулярность, пробегающая как по человеку, так и по растениям и животным, независимо от материи их индивидуальности и форм их личности ... Странный дискурс, которому должна соответствовать обновленная философия и который, в конечном счете, имеет дело со смыслом не как с предикатом или свойством, а как с событием» [2, с. 137]. Опыт реально переживаемого путешествия становится событием непосредственно переживаемого присутствия. Здесь не множество интерпретаций, а нахождение в процессе становления. Это проблематическое поле (поле вопроса «что это») и есть событие становления, которое не сводится к определению и определенности. Ж. Делез определяет структуру события как постоянный разрыв идентичности субъек-

та, определенности в этом движении — становлении. Потеря собственной идентичности есть характерная черта встречи с иным порядком. В нем уже утеряна повседневная способность определять мир, вещи через узнавание, через сведение к тождественному и подобному. Здесь уже сам человек, вещи, которые его окружают, не те, что были ранее, но еще не стали чем-то иным.

Путешествие структурировано чередой событий, его движение можно определить как разветвленное или «ризоматическое», где новое ответвление начинается с нового события. Переход через границы начинается уже с того, что человек выходит за пределы повседневного опыта, повседневного пространства, своей культуры — гаранта устойчивости значений и собственного Я. Риск утраты собственных пределов и значений, устойчивости Я, встречи с иным порядком указывает на предел возможности человека и определяют путешествие как трансгрессивный опыт.

Понятие «трансгрессия» принадлежит философской рефлексии постмодерна: нелинейная действительность, ее игровой характер, стремление человека к многозначности, мир как бесконечное становление. В этой связи, понятие трансгрессии становится одним из базовых в современной философии, указывая иной способ изменения мира. «Трансгрессия — это жест, который обращен на предел; там, на тончайшем изломе линии, мелькает отблеск ее прохождения, возможно, также вся тональность ее траектории, даже сам ее источник. Возможно даже, что та черта, которую она пересекает, образует все ее пространство...» [3, с. 117]. Трансгрессия опыт моментального перехода бытия в радикально новое; как «преодоление непреодолимого предела», непреодолимого в этой системе координат. Моментальное указывает на то, что этот переход произошел не благодаря рефлексии в ее логико-понятийной форме, а в форме события, то есть вдруг, одномоментно. Поскольку путешествие выходит за пределы освоенного пространства культуры и повседневного опыта, то, таким образом, организует, преодоление предела своего и иного, где иное выступает как иная система отсчета.

У П. Клоссовски трансгрессия означает попытку радикальной трансформации индивидуального сознания. В роли трансгрессии может выступать религиозный экстаз, смерть, безумие и даже праздник, М. Бахтин описывает карнавал как механизма нарушения общепринятых правил и ролей. Ж. Батай понимает под трансгрессией «радикальное преодоление социальных запретов, неучет целей рода в индивиде» [4]. В путешествии опытом трансгрессии ста-

новится само движение как освобождение от социальных функций, повседневных значений. По своей сути это движение уже организует встречу с иным, а значит и опыт преодоление предела налично существующего, движение от наличного к возможному. Этот выход за — событие, которое не оставляет времени на рефлекссию. Попытка помыслить трансгрессивный переход вводит сознание «в область недостоверности то и дело ломающихся достоверностей, где мысль сразу теряется, пытаюсь их схватить» [5, с. 115]. Очевидно, что субъект не способен осмыслить ситуацию моментного перехода своего бытия в радикально новое в момент самого перехода.

Во-вторых, аналитика путешествия показывает, что удаление от повседневного порядка к иному, которое еще не есть порядок, поскольку не имеет системы значений и не стало частью культуры, это процесс — становление, в котором человек не воспринимает вещи этого мира и сам мир в качестве «подручного». «Подручное», то есть то, что под рукой и о предназначении, функции и значении чего оповещен, пребывает в пространстве повседневного существования человека. В пути же, как в длящемся движении — становлении, вещи предстают путнику как просто присутствующие, лишённые культурных форм и конфигураций. Такая перспектива видения определенно отсылает к хайдеггеровскому Присутствию, как стоянию человека «в просвете бытия», благодаря тому, что уничтожены все смыслы и значения «бытия-в-мире», наличного, и открывается лишь смысл собственного бытия. М. Хайдеггер характеризует Присутствие как состояние нерелексивное, и более того, чуждое всякой рациональной попытке осмыслить его. «Бытие познается как фюзис, как восходящее властвование, как стояние-в-свете» [6, с. 76]. Путешествие организует это стояние в свете, как производство Присутствия, которое дает человеку ощущение присутствия, пребывания здесь и сейчас, в мире в момент рождения его из глубин бытия, вне всякой сетки семантических и вообще культурных различий, как стояние в одиночестве перед Судьбой. Это стояние лишено первоначально значения: с одной стороны, значения повседневного существования; с другой — значения какого-либо вообще, так как оно еще не найдено. Не определен человек, когда лишается повседневных матриц, ролей, масок. Событийность путешествия — это производство Присутствия, того, что первоначально лишено значения и нерелексивно по своей сути. «Другими словами, я полагаю, что Бытие отсылает к вещественному миру, еще не ставшему частью культуры (или, пользуясь риторической фигурой

парадокса, это понятие отсылает к вещам, еще не ставшим частью мира) ... бытие оказывается Бытием лишь вне всякой сетки семантических и вообще культурных различий» [Там же, с. 77].

В-третьих, человеческое существо не исчерпывается самосознанием. У него имеется тело, а также ряд психических «инструментов», благодаря которым осуществляются основные формы взаимодействия человека с миром. А путешествие одна из модальностей человеческого бытия, которая структурирована таким образом, что дает возможность реализовать нерелексивный способ взаимодействия с миром. «Другой — боле важный, но менее “эпистемологический” — ответ на вопрос о том, почему мы так отчаянно желаем “преодолеть метафизику”, состоит в том, что мы хотя бы интуитивно чувствуем: метафизическое мировоззрение соотносится с тем, что я назвал “утратой мира». Это одна из важнейших причин нашего чувства, что у нас больше нет соприкосновения с вещественным миром» [Там же, с. 59].

Специфика путешествия во взаимодействии и постижении мира заключена в следующем:

- существование в движении, которое предстает как процесс скольжения, а значит в неустойчивости границ этого мира. Механическое передвижение в пространстве, как самый распространенный пример путешествия, производит быструю смену пейзажей, культурных образов, традиций, то есть среды, интенсивность смены которой не оставляют времени для работы рефлексии, для выражения, означивания и интерпретации. Это состояние можно обозначить как разглядывание, которое вызывает лишь эмоциональный отклик, а не сосредоточенную и скрупулезную работу ума.

- не имея возможности освоить иное, то есть привести его к некоему значению и понятию стать частью иного порядка, путник оказывается лицом к лицу с миром, т.е. без посредства понятий и значений. Непосредственное восприятие здесь и сейчас, которое обнаруживает незадействованность воображения в момент восприятия (если отбросить понимание воображения как схему чувственного образа при восприятии в теории И. Канта), обеспечивает возможность непосредственного контакта с вещами, ландшафтами, архитектурой, которые ведут к непосредственному опыту переживания, но не рефлексии. Переживание запаха, цвета, перспективы, ощущение поверхности, игры света приводит человека к определенной эмпатии вещей, людей, пространств, то есть к, так называ-

емой, симпатической коммуникации. «Вот об этом-то пути мы и говорим, что он сопряжен с безоглядным погружением в средоточие вещей...» [1, с. 206].

Переживание эмпатии устраняет дистанцию между объектом и субъектом (которая существует в субъектно-объектных отношениях как несоответствие между ними, а значит ведет к толкованию), заставляя субъект слиться с объектом, быть захваченным объектом, на какое-то время, потеряв ощущения собственных границ Я и способность к рефлексии;

— непосредственный контакт с вещами, ведет к конкретному, а потому фрагментарному восприятию, без отнесения к всеобщему и универсальному. Можно сказать, что это уровень неозначенного присутствия тел и вещей. Пространство присутствия как то, что не может сообщить значения, в момент непосредственного воздействия вещей на чувственность человека. Вещи дают себя в образе, образ ближе к вещи, чем к смыслу. Сущность коммуникации в чувственности. Пространство и движение, это дает возможность опространственнить мир, который из категорий и понятий рассудка, превращается в образ, занимает место (хронотоп);

— в установлении отношений с миром, но не связей, посредством помещения человеческой тела в пространство. Связь — это закон, порядок, тогда как отношение всего лишь возможность выстроить объекты этого мира относительно собственного тела. Движение в пути открывает мир как относительный и располагает его в отношении этого движения и самого путника. По утверждению М. Мерло-Понти фоном восприятия является само тело, благодаря которому появляется объект (фигура). Таким образом, взаимодействие и постижение мира происходят через расположение и отнесение его к телу человека [7, с. 140];

— способ бытия, который организует человека таким образом, что возникают новые потребности, благодаря тому, что человек помещен в новые условия, связанные с риском, выживанием, выстраиванием коммуникации, которые организуют новые фигуры в изменившемся, непривычном поле восприятия.

Восприятие здесь рассматривается в контексте феноменологии, где восприятие организуется выделением фигуры на фоне через интенциональность (направленность) сознания. В данном случае, фигура структурирована потребностью, актуализирующую фигуру из поля восприятия. Смена потребностей ведет к смене фигур. Путешествие актуализирует базовые потребности, необходимые для

выживания. Это дает новые ресурсы для существования. Дает соприкосновение с реальностью здесь и сейчас (контакт) через актуализацию базовых потребностей. В результате чего происходит постоянная смена фигур. А фигура — это то, что потребность выделяет в массе первичных импрессий.

Это нерефлексивный способ быть, где все подчиненно удовлетворению конкретной и насущной потребности, достижения ближайшей цели, и для чего больше подходит интуиция, воля, действие. Нерефлексивная практика путешествия есть способ быстрого изменения на уровне личности. В различных культурах существует много примеров подобных практик: Дзен-буддизм — парадоксальные практики, которые ведут к сбою рефлексии, в ранних обществах — это ритуальные путешествия, как ритуал инициаций.

Таким образом, путешествие предстает как практика, которая есть процессуальность, в которой происходит симпатическая коммуникация с миром. В этом взаимодействии человек переживает непосредственное присутствие, как переживания себя в конкретной реальности. Это переживание не имеет причинно-следственного характера, оно событийно, спонтанно. Где событийность нужно понимать как-то, что случается с тобой. Таким образом устроенное, организованное взаимодействие имеет характер нерефлексивный.

В путешествии бытие предстает как конкретные отношения, как множественность и различие, а мышление как проблематичное, хотя нужно заметить, что основой взаимодействия человека с миром в пути выступает все же чувственность, а средством — образ.

Что дает нам нерефлексивные практики, а где-то даже парадоксальные — это новые иные отношения с миром. Эти отношения затем могут быть осмысленны, отрефлексированы и превратятся в некую традицию, которая будет направлять людей в их существовании. Новые возможности, потребности, средства реализации, новое понимание. Парадокс выбивает человек из его обыденного мышления скорейшим образом и трансформация осуществляется незамедлительно. Путешествие это обеспечение подобных парадоксов.

Библиографический список

1. Горичева Т., Орлов Д., Секацкий А. От Эдипа к Нарциссу. Беседы. СПб.: Алетейя, 2001.
2. Делез Ж. Логика смысла / пер. Я.И. Свирского. М.: «Академия»,

1995.

3. Подорога В. Феноменология тела. Введение в философскую антропологию. М.: Ad Marginem, 1995.

4. Батай Ж. Сад и обычный человек // Маркиз де Сад и XX век / пер. с франц Г. Генниса. М.: РИК «Культура», 1992. URL: http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/Philos/markiz/05.php (дата обращения 12.02.2011)

5. Фуко М. О трансгрессии // Танатография эроса: Жорж Батай и французская мысль середины XX века. СПб.: Мифрил, 1994.

6. Гумбрехт Х. У. Производство присутствия: чего не может передать значение / пер. с англ. С. Зенкина. М.: Новое литературное обозрение, 2006.

7. Мерло-Понти М. Феноменология восприятия / пер. И.С.Вдовиной, С.Л.Фокина. СПб.: Ювента, Наука, 1999.

*Д.М. Кузнецов**

НАРРАТИВНАЯ ФИЛОСОФИЯ ИСТОРИИ И ПРОБЛЕМА СОЦИОКУЛЬТУРНЫХ ФУНКЦИЙ ИСТОРИЧЕСКОЙ НАУКИ

В данной статье будут рассматриваться вопросы социокультурных функций исторической науки с точки зрения нарративной философии истории. Под исторической наукой мы в данном случае понимаем нарратив о прошлом, использующий только истинные единичные утверждения о прошлом (истинность понимается как соответствие принятым в сообществе процедурам ее обоснования). Под такое определение подпадает вся историографическая традиция, от Геродота до Броделя и современных микроисторических штудий. Вопрос для нас заключается в том, существует ли такая социокультурная функция, для осуществления которой требовалась бы именно эта структурная особенность историографии? [См.: 1]

Рассмотрим как этот вопрос трактовался в философской и историографической традиции. В античной культуре, историография мыслилась как возможность сохранить деяния для вечности (Геродот), как обучение на исторических примерах вследствие повторяемости истории — *historia est magistra vitae* (Фукидид), а так же

* © Кузнецов Д.М., 2011

упражнение в смирении (Полибий) [См.: 2, с. 36–37]. В средние века история часто рассматривалась как прикладная теология, познающая Бога через познание его деяний в истории. В Новое время знание о прошлом либо пытались поставить на службу науке, открывающей закономерности человеческого поведения в общественной жизни (Тюрго, Кондорсе, Конт, с известными оговорками — Маркса), либо использовать для понимания происходящих изменений в форме исследования генезиса современных институтов (классический историзм), а также как основу идентичности национальных государств.

Мы видим, что с момента возникновения до и «кризиса историзма», начавшегося в первой половине XX века, историография, так или иначе считалась необходимой для того, что бы понять настоящее и будущее. С точки зрения методологии этот проект основывался на закономерности либо самой истории (античные теории круговорота, история как осуществление Божьей Воли, развитие Абсолютного Духа, социальных закономерностей), либо неизменности человеческой природы, изучая проявление которой в прошлом, мы получаем знание о человеке как таковом. Именно в силу этих двух причин история и может быть наставлением для политиков.

С начала XX века подобное понимание социокультурных функций историографии подвергалось критике. Со времени выхода «Нищеты историцизма» К. Поппера постепенно стало общепризнанным, что мы не можем вывести единую теорию исторического развития, такие попытки стали рассматриваться как всего лишь «метанарративы» (Лиотар). Проблематичным считается и существование единой для всех исторических эпох «человеческой сущности». По большей части, знание о прошлом оказывается избыточным и на уровне практической жизни общества. По мере ускорения социальных изменений, сведения о прошлом перестают быть релевантными для настоящего, либо полностью включаясь в него, либо забываются. Регуляторы, основанные на традиции, заменяются системными (деньги, научное знание, системы права) [См.: 3]. Из работ представителей социальной философии второй половины XX века — Ю. Хабермаса, К.-О. Апеля, Н. Лумана, Р. Рорти, М. Фуко, следует, что единственное, что исследование истории может дать современному обществу — это понимание кардинального его отличия от всех существовавших до него [См.: 4], однако само по себе это утверждение кажется несоответствующим тому огромному зданию исторической науки — сложно поверить, в то

чтобы такое количество труда было затрачено на доказательство этого, почти банального тезиса.

Что касается социальной роли историографии, не связанной с ее возможной предсказательной функцией, то выделяют такие ее аспекты как поддержание образов (моральной добродетели, накопление образов морального опыта), легитимация и идентификация настоящего (героизация прошлого, либо его забвение и преодоления), эскапизм (потребность в другой реальности, желание удалиться от мира) См.: 5, 6]. Основной недостаток этого подхода в том, что при этом не проводится различий между историческим сознанием, как содержащим все возможные формы представления о прошлом, и исторической наукой в определенном нами смысле. Приведенные выше функции историографии совсем не требуют именно истинного знания о прошлом для своего удовлетворения. Как проницательно заметил А.Я. Гуревич, «обществу, возможно, надобен только миф о прошлом, проблема истинности мифа его не занимает» [7, с. 183]. Для того чтобы легитимировать и создавать идентичность, необходима не истинность, но лишь правдоподобие, критерии которого задаются в настоящем и сильно зависят от общественного сознания в целом, к примеру от политической ориентации потребителей исторической продукции (как показал Р.Барт, правдоподобие для потребителя исторической продукции зависит, прежде всего, от внешних по отношению текста элементов, например сносок, упоминания различных деталей [См.: 8, с. 438]). Кропотливое исследование прошлого для этих целей представляется избыточным.

Еще один возможный способ рассмотрения данной проблемы — попытка понять историографию как выражение историчности самого человеческого существования, представленный, прежде всего, в философии М. Хайдеггера. Для него условием возможности историографии выступает то, что «Присутствие экзистенцирует всегда как собственно или несобственно историчное» [9, с. 376]. Подобный взгляд способен объяснить укорененность истории как определенной культурной практики, но не ее структурное свойство — стремление к истинному знанию о прошлом. Из того, что я сам историчен, непосредственно не следует, что для меня будет значима историография как научная практика (в подавляющем большинстве случаев исторический интерес распространяется только на собственную жизнь и без специальных культурных механизмов дальше не идет).

Идея о прошлом как о радикально Другом легла в основание осмысления истории в философии диалога, которая активно развивалась в рамках отечественной философии и культурологии в работах М.М. Бахтина, В.С. Библера, Ю.М. Лотмана, А.Я. Гуревича, Л.М. Баткина, Э.Ю. Соловьева. Историческое исследование рассматривается как диалог с историческим Другим, возможность посмотреть на свою культуру как бы со стороны и таким образом способствовать ее творческому развитию. Как считает Э.Ю. Соловьев, прошлое «благодаря усилию историка начинает толковать нашу жизнь. Тот, кого уже нет, выступает... в качестве живого участника диалога» [10, с. 4–5]. Поскольку диалог культур всегда ведется по поводу ценностей, она оказывается тесно связанной с «философской ситуацией», ибо «прагматические ситуации как таковые необобщаемы; типизации и поддаются только ситуации морального решения» [Там же], и сама практика историографии, является своего рода эмпирическим полигоном, используемым для проверки и улучшения философских теорий. Данная концепция хорошо объясняет структурную особенность историографии — стремление к истинностному знанию о прошлом. Если истинные факты мы будем заменять вымышленными, то Другой перестанет быть Другим — ведь пределы вымысла ограничены нашим собственным опытом, в то время как исторический Другой, реконструированный на основе реальных фактов, должен вывести нас за его пределы.

Неявным образом это концепция подразумевает, что мы можем объективно воссоздать прошлое как особую реальность, независимую от нас, что делает ее крайне уязвимой для критики с позиции нарративной философии истории. Одним из основных ее положений — реконструкция прошлого всегда опосредована нарративными структурами. Мы можем проверить на истинность только единичные высказывания о прошлом, но не исторические нарративы в целом, которые являются только «точками зрения» на прошлое, способами его концептуализации (детальное обоснование подобной позиции дано в работе Ф. Р. Анкерсмита «Нарративная логика» [См.: 11]). Обобщения прагматических ситуаций», о которых писал Э. Ю. Соловьев, всегда являются нарративами. Организуя в нарративную форму единичные фактические утверждения о прошлом и объяснительные модели, мы конструируем того самого Другого, о котором говорит философия диалога, а так же и самих себя как «наше время». Поэтому «диалог культур» всегда по большей части оказывается диалогом с самим собой. Пытаясь найти

Другого на уровне описывающих факты единичных высказываний, мы теряем его на уровне построения нарратива. Поэтому, если мы хотим ответить на вопрос о социокультурных функциях историографии, мы должны обязательно учитывать ее нарративную природу и тот, совершенно особый режим работы с истиной, который он подразумевает. Для этого, на наш взгляд, будет продуктивно сравнить исторический нарратив с классическим объектом нарратологии — нарративом литературным.

С точки зрения семиотики, художественная литература является «вторичной моделирующей системой» [См.: 12] по отношению к естественному языку, она отражает не реальность, а моделирует и совершенствует речевую деятельность свойственную, «той национальной языковой культуре, которой принадлежит автор; она является рефлексией над этой языковой культурой и обогащением ее» [13, с. 52]. Можно видеть, что хотя историография так же использует естественный язык, моделирование естественного языка не является ее отличительной особенностью — литературные достоинства историографического текста не влияют на его научно-историографический статус. Косвенно подтверждающим этот факт является хорошая «переводимость» исторического сочинения на разные языки, а так же возможность реферативного изложения без существенной потери смысла (что невозможно в случае художественной литературы).

Если же исторический нарратив не моделирует естественный язык (или, по крайней мере, это является для него только дополнительным преимуществом — исторические работы могут быть хорошей прозой), то что именно он моделирует? Можно выдвинуть концепцию, согласно которой моделирует обыденное мышление, состоящее, как и нарратив из «нарративных субстанций» (Анкерсмит), которые организуют фактические суждения особым образом, формируют нашу «точку зрения» на историческую реальность, тем самым, делая возможным отбор фактов и связный рассказ о происходящем. Основной сферой их бытования является так называемая сфера «обыденного мышления», которую мы используем в повседневной жизни. Важнейшей же областью такого «обыденного мышления» выступает понимание нами самих себя и одновременно конструирование нашего Я в создании нарратива о своей собственной жизни. Чем отличаются подобные нарративные субстанции в историческом тексте от нарративных субстанций повседневности? Прежде всего — своей более сложной структурой.

Поэтому, мы считаем, что (возвращаясь к Лотману), историографию можно рассматривать как вторичную моделирующую систему по отношению к используемым нами в обыденной жизни нарративным субстанциям, по аналогии с литературой по отношению к естественному языку. Поскольку мы должны, конструируя нарратив о прошлом, использовать истинные факты, это может служить расширению нашего нарративного опыта, созданию более сложных нарративных субстанций — ведь факты, взятые из прошлого, могут не укладываться в уже существующие нарративы, формирующие «точку зрения» на факты настоящего. Эти сложные субстанции становятся своеобразным «резервом» для нашей способности осмысливать реальность, прежде всего, окружающий нас современный мир, когда он начинает меняться и не укладывается в привычные нам способы понимания. Основные области, в которых это может происходить — это область понимания и конструирования самого себя и понимание общества, в котором мы находимся, что напрямую связано с проблемами целополагания и морального действия. В частности, А. Макинтайр видит основание моральной философии в нарративной природе понимания человеком собственной жизни в связи с жизнью сообществ, к которым он принадлежит, как он считает, просто «не существует другого способа приобретения понимания любого общества, включая наше собственное, кроме освоения множества историй, которые составляют исходный драматический ресурс общества» [14, с. 292].

Потребность в осознании себя особенно возрастает в случае быстрого изменения социальных условий. Травматическое переживание отсутствия мира, еще недавно бывшего привычным, лежит в основе того, что Анкресмит называет «историческим опытом», в ответ на который человек должен создать новый нарратив о самом себе и своей эпохе, включающий и объясняющий это отсутствие. В создании этого нарратива он опять таки, может опереться на существующие в историографии нарративные субстанции. В этом смысле историческое сознание как бы двухступенчато — создавая сложные нарративные субстанции об отдаленных от нас участках прошлого, мы можем потом применить эти субстанции при осмыслении нашего травматического опыта, связанного с ближайшим прошедшим.

Важную роль возможность построения нетривиальных нарративных субстанций, как считает Анкерсмит, играет и в политике. Согласно его теории репрезентативной демократии (на которой мы

не можем здесь подробно остановиться), процесс репрезентации политического сообщества в парламентских институтах, выстраивание политического компромисса в парламентской работе в основе своей не отличаются от репрезентации эстетической или историографической, и оцениваться она может по тем же самым критериям. Поэтому, «политик должен обладать эстетическим в своей основе талантом репрезентации политической реальности в новом, по возможности оригинальном ключе» 15]. Естественно, что историография, работая с репрезентацией сложной исторической реальности, может оказаться своего рода «тренировочным полем» для репрезентации сложной политической реальности.

Достоинством данной концепции является возможность построить модель функционирования историографии в культуре, не обращаясь к проблеме исторических закономерностей и возможности истории как номотетического знания. Учитывает факт нарративной природы историографии, данная концепция объясняет, как конкретно происходит «диалог культур» с помощью историографии и в каком именно смысле историография является «самосознанием общества» и «наставницей жизни». Так же она позволяет, переходя на эмпирический уровень, в исследовании истории исторической науки и ее связи с социальной и культурной историей выработать достаточно четкие критерии (сложность нарративной субстанции), позволяющие оценить уровень развития историографии и проследить его соотношение с уровнем социального развития общества.

Анализируя представленный взгляд на функции историографии, могут возникнуть два вопроса. Во-первых, почему же мы не можем обойтись нарративными субстанциями, образующимися в современности, для чего необходимо использовать истинные факты именно о прошлом, разве мы не можем просто «изобрести» сложные нарративы; и, во-вторых, почему нарративные субстанции обязательно должны усложняться при встрече с новыми фактами, разве нельзя использовать одну и ту же нарративную субстанцию снова и снова, подгоняя факты под уже существующие «точки зрения»?

Отвечая на первый вопрос, отметим, что факты современности и их объяснения (нарративные субстанции, их включающие) неразрывно связаны. Наш «жизненный мир», как показали еще Гуссерль и Шютц, очень плотно заполнен объяснениями, поэтому они не проблематизируются. Проблематизация, происходит, как правило, только в революционные эпохи (как можно показать, именно в

эти эпохи обостряется интерес к построению исторических нарративов). Исторический же мир, отстоящий от нас на достаточное временное расстояние, более «разряжен», фрагментарен, поэтому мы считаем вероятность создания новой нарративной схемы выше.

Второй вопрос представляет большую трудность. Нарративная философия истории, оставаясь в рамках анализа отдельного нарратива, не может адекватно разрешить проблему соотношения нарративных структур исторического повествования с ненарративными элементами — отсылающими к вненарративной реальности фактическими утверждениями. Для этого необходимо рассмотреть историографию в целом как практику создания нарративов. Анкерсмит справедливо отмечал, что мы можем говорить о качестве нарратива, только сравнивая его с другими нарративами. Однако его критерий качества как «максимизации области нарратива» [11, с. 335] — т.е. возможность обозреть с точки зрения данной нарративной субстанции как можно большее число фактов, как критерий качества нарратива, на наш взгляд, необходимо дополнить критерием возрастания информации как следствие структурной сложности нарратива, разработанный Лотманом применительно к литературному нарративу. Если мы будем руководствоваться только первым критерием, то мы не сможем исключить «подгонку» фактов под нарратив, возможную, к примеру, там, где существует монополия на производство исторического нарратива (идеологическая диктатура государства или Церкви).

Таким образом, мы делаем вывод, что функция историографии в культуре — создание своего рода «запаса» нарративных субстанций для последующего возможного использования их в осознании нами современности и своего места в ней, конструирования нарратива своей собственной жизни. Другая важнейшее функция историографии — быть тренировочным полем для политики, но не в том смысле, что события прошлого подсказывают нам, как поступать в настоящем, а в том, что способности репрезентации, применяемые в историографии и в политике, в основе своей одни и те же. Развитие историографии в целом, появление новых типов нарративных субстанций при таком ее понимании, становится отчасти сходным с развитием литературных жанров. Оценка «прогресса» историографических нарративов может проводиться по критериям, выдвинутым Лотманом для оценки произведений искусства (прежде всего художественной литературы) как возрастания сложности и упорядоченности информации. Отметим, что к области

историографии подобный критерий еще не применялся, что составляет определенную научную новизну нашего исследования.

Библиографический список

1. Тодоров Ц. Понятие литературы // Семиотика. М., 1983. // <http://www.philology.ru/literature1/todorov-83b.htm>
2. Коллингвуд Р.Дж. Идея истории. Автобиография. М.: «Наука», 1980. С. 36–37.
3. Луман Н. Мировое время и история систем // Логос, 2004. № 5.
4. Кузнецов Д. М. Проблема социокультурных функций научной истории в социальной философии второй половины XX века // Вестник Самарского Государственного Университета. Гуманитарная серия. 2009. № 7 (73).
5. Савельева И.М., Полетаев А.Ф. Функции истории. М., 2003. С. 33–40.
6. Лоуэнталь Д. Прошлое – чужая страна. СПб., 2004. С. 86–99.
7. Гуревич А.Я. История историка. М., 2004..
8. Барт Р. Дискурс истории // Барт Р. Система моды. Статьи по семиотике культуры. М., 2003..
9. Хайдеггер М. Бытие и время. М., 2002. С. 376.
10. Соловьев Э.Ю. Прошлое толкует нас: (Очерки по истории философии и культуры). М.: Политиздат, 1991. С. 4–5.
11. Анкерсмит Ф.Р. Нарративная логика. Семантический анализ языка историков. М.: Идея–Пресс, 2003.
12. Лотман Ю.М. Структура художественного текста // Лотман Ю.М. Структура художественного текста // Лотман Ю.М. Об искусстве. СПб.: «Искусство–СПБ», 1998.
13. Руднев В.П. Прочь от реальности: Исследования по философии текста. М., 2000. С.52.
14. Макинтайр А. После добродетели: Исследования теории морали. М., 2000. С. 292.
15. Анкерсмит Ф.Р. Репрезентативная демократия. Эстетический подход к конфликту и компромиссу// «Логос». 2004, № 2 URL:/http://magazines.russ.ru/logos/2004/2/anker2.html

ОБЩЕСТВО КРЕДИТА, ИЛИ КРЕДИТ ПРИОБЩЕННОСТИ (ОБЩНОСТИ)

Кредит под ноль процентов, процентная ставка... Все в нашем мире живут в кредит, кто-то в большей, кто-то в меньшей степени. Но кредит все навязчивее проникает в нашу жизнь, и это очевидно. Мы знаем множество видов кредитов, но речь пойдет именно о потребительском, как одном из вариантов кредитов. Действительно ли кредит благо, призванное облегчить нашу жизнь, или кредит содержит в себе лишь негативное? Может ли кредит заменить человеческие отношения и быть в нашей жизни не экономическим, а социальным феноменом? Какова роль кредита в жизни человека с точки зрения философии?

Кредит, с одной стороны, меняет отношение человека к вещи, косвенно заставляя субъекта воспринимать самого себя как вещь. И, с другой стороны, кредит дает человеку чувство общности, приобщенности к социальной жизни, выступает элементом социализации.

Что же такое потребительский кредит? По сути своей – «это продажа торговыми предприятиями потребительских товаров с отсрочкой платежа или предоставление банками ссуд на покупку потребительских товаров, а также на оплату различного рода расходов личного характера (плата за обучение, медицинское обслуживание и т.п.)» [1, с. 157].

В отличие от других кредитов, объектом потребительского кредита могут быть и товары (т.н. предметы потребления длительного пользования), и деньги. Основными формами потребительского кредита можно назвать покупку в рассрочку; кредитные и расходные карточки; автоматически возобновляемые ссуды; персональные ссуды.

На сегодняшний день кредит стал играть важную роль в нашей жизни, поскольку дает нам *возможность* получить те вещи, на по-

* © Максакова Р.В., 2011

купку которых пришлось бы очень долго собирать деньги или которые были бы просто не доступны; проявлять *гибкость*, делая покупки при снижении цен и совершать выгодные сделки, даже если в этот момент мы не располагаем нужной суммой наличных; обеспечивать *безопасность* покупки или путешествия (кредитные карточки являются более удобным и надежным средством оплаты по сравнению с наличными деньгами); *помощь* в оплате непредвиденных срочных расходов (медицинская помощь, ремонт автомобиля после аварии и др.).

Так как существуют эти выгоды, мы можем говорить о том, что кредит из экономической сферы переходит в социальную и меняет сознание человека, изменяя его отношение к вещам и обществу в целом. Например, в начале 20 века человеку приходилось долго копить средства, чтобы купить автомобиль. И как только эта покупка свершалась, автомобиль становился для своего хозяина не просто средством передвижения, но некой семейной ценностью, особой вещью, чье появление так долго ждали, и теперь относятся к нему с особым трепетом. Сегодня мы легко избавляемся от вещей и часто можем менять мебель в квартире, технику, автомобили и даже человеческие отношения, уже не относясь к вещам и людям с должным уважением, зная, что в любой момент мы сможем заменить их, благодаря кредиту, на новые.

Но ошибочно думать, что потребительский кредит — это удачно придуманная манипуляция с деньгами современного человека. Понятие потребительского, или личного кредита существовало еще в VI в. до нашей эры, например, на территории современного Израиля [См.: 2].

Первые кредиты в истории человечества вызывались нуждой, а не желанием получить дополнительную прибыль. Люди выращивали что-то на земле, а, значит, могли столкнуться с неурожаем, способными оставить без еды на весь год. Так и появляются первые кредиты: если крестьянину не хватало собранного урожая, он шел к более богатому соседу одолжить определенную сумму денег или посевных до следующего урожая. Таким образом, первые формы кредитов и процентов имели натуральный характер (разновидность бартера). Крестьянин занимал один мешок зерна, а возвращал полтора или два. Но ничто не могло гарантировать, что человек, уже попавший в затруднительное положение, сможет не только поправить свои дела, но еще и достать излишек, чтобы отдать долг. Если человек не мог отдать долг, он мог лишиться своего

имущества. Если у него было нечего взять, он отправлялся отрабатывать долг на поле или на двор к своему кредитору уходил в долговое рабство.

Займы «на нужды» не были единственным видом потребительских займов в античном мире или в средние века. Часто занимать деньги приходилось богатым людям, чтобы поддержать свой статус и тот уровень потребления, который был им необходим. Нуждой это вряд ли можно было назвать, хотя мотивы аналогичные. Богатые граждане брали ссуды для покупки предметов роскоши, т.к. тратили деньги быстрее, чем получали прибыль. Ссуды выдавались, как правило, под залог земли, поэтому через некоторое время помещики во многих странах оказывались в долгах. Крупными заемщиками могли быть короли, займы которых носили либо военный характер, либо потребительский. Короли были одними из самых «плохих» заемщиков, так как легко могли решить не возвращать деньги.

В практике российских банков XIX — начала XX вв. также существовало понятие личного кредита. При этом личный кредит — это кредит без залога, предоставляемый личности, которая, по мнению банка, обладает достаточной платежеспособностью и репутацией, которые в совокупности дают гарантии возврата кредита. В настоящее время термин «личный кредит» (*individual credit*) употребляется в широком значении кредита, предоставленного банком физическому лицу.

На протяжении многих веков банковский потребительский кредит был слабо развит в капиталистическом обществе, из-за ряда объективных и субъективных причин. До Второй мировой войны коммерческие банки развитых капиталистических стран почти не предоставляли населению денежные ссуды на потребительские цели. После окончания войны сектор потребительского кредита стал одним из наиболее быстроразвивающихся сегментов рынка кредитных услуг коммерческих банков. В других западных странах бум в области банковского кредитования потребительских нужды населения начался в конце 50-х годов*. Особое развитие потребительский кредит получил в условиях общего кризиса капитализма (глав-

* Нужно отметить, что согласно Э.Тоффлеру (См.: Тоффлер Э. Шок будущего / пер. с англ. Е. Руднева, Л. Бурмистрова, К. Бурмистрова и др. М.: Аст, 2008) понятие «одноразового» в жизни человека становится все более актуальным именно в это время, середину прошлого столетия.

ным образом, после 2-ой мировой войны 1939–1945) из-за резкого усиления несоответствия между ростом производства и ограниченностью платежеспособного спроса трудящихся. Теперь же банковский потребительский кредит получил широкое распространение практически во всех экономически развитых странах и во многих странах «третьего мира».

Логично предположить, что на данный момент, для усиления развития экономики это несоответствие между ростом производства и ограниченностью платежеспособного спроса искусственно поддерживается и даже увеличивается, и не последнюю роль в этом играет общество потребления.

Иная ситуация возникла в 2008 году, когда кризис потребительского кредита сильно повлиял на экономику развитых стран. Интересно отметить, что кризис прогнозировался еще в 2007 году. Но меры для его предотвращения не были приняты. К числу основных причин кризиса относят: процесс невозврата платежей по ипотеке и банкротство банков, занятых в этой сфере; обвал кредитно-денежной системы США, ставший следствием отсутствия эффективных рычагов регулирования банковских и инвестиционных институтов в этой стране. Сложности в крупнейшей мировой экономике вызвали эффект «снежного кома» в других частях света, невозврат платежей по кредитам и проблемы с ликвидностью привели к проблемам в реальных секторах экономики.

Экономический кризис отразился на социальной жизни человека. Стал популярным дауншифтинг* и фриланс-работа**. Изменилось отношение к себе, своей роли в обществе. Многие пытаются найти положительные стороны кризиса: необходимость экономии средств приведет к возвращению к общечеловеческим и семейным ценностям. Мы будем обедать дома, а не в ресторанах, ходить пешком (т.к. цена на бензин так же вырастет), откажемся от вредных привычек, начнем заботиться о своем здоровье (на что во

* Дауншифтинг (от англ. downshifting – переход с высокооплачиваемой, но связанной с чрезмерным стрессом, нагрузками и отнимающей все свободное время работы на более спокойную, хотя и низкооплачиваемую по сравнению с прежней) – мировоззрение жизни ради себя, отказ от чужих целей.

** Фриланс-работа (англ. Freelance – внештатный; в переносном значении – вольный художник) – работа без заключения долгосрочного договора с работодателем, сотрудник нанимается только для выполнения определённого перечня работ; удаленная работа.

время экономического роста просто не было времени из-за необходимости много работать). Самое главное, у нас появится свободное время, которое так необходимое для человека. И если мы оптимисты, мы, безусловно, скажем, если наступил кризис, значит, был и экономический подъем. Экономический кризис так же дает возможность разрастись существующим компаниям или возникнуть так называемым стартапам*.

Экономический кризис вообще, а не только 2008 года, это следствие существования капиталистической системы экономики. В докапиталистической системе кризис был бы невозможен. Уэсли Митчелл выделил три различия между докапиталистической и капиталистической экономическими системами [3].

Во-первых, в период феодализма в Европе в 8-12 веках, каждое поместье удовлетворяло практически все свои потребности самостоятельно, поэтому уровень обмена продукцией был незначительный. В капиталистической системе товары должны поступать на рынок обмена, иначе производство остановится. Экономический цикл предполагает продажу товаров, таким образом, в рамках самостоятельных поместий экономический цикл не может появиться.

Во-вторых, в то время производство было налажено для потребностей поместья. А современная капиталистическая экономика основана на денежном обращении, другими словами, производство продукции направлено на получение прибыли, которая будет получена при продаже товаров на рынке. Если прибыли нет, то объем производства уменьшается, а уровень безработицы увеличивается. В условиях капитализма такие события приведут к росту банкротств и ликвидации активов, создавая, таким образом, предпосылки для дальнейшего кризиса.

В-третьих, незначительный объем рыночного обмена означал то, что при бартере не было особой потребности в деньгах и кредите. Но исходным условием существования экономического цикла является экономика, основанная на денежных отношениях.

Капиталистическое общество, это, в первую очередь, общество потребления. Потребительское общество возникает как характеристика постиндустриального общества. Это связывается, как правило, с такими социальными изменениями, как рост доходов (все больше средств тратится не на товары первой необходимости, а на

* Стартап или стартап-компания (от англ. start-up – запускать) – компания с короткой историей операционной деятельности.

предметы длительного пользования, досуг и т.п.); снижение продолжительности рабочего (появление таких явлений, как фриланс и свободный график) и рост свободного времени; размывание классовой структуры и многофакторный характер социальной дифференциации (формирование идентичности смещается от профессиональной сферы к сфере досуга и потребления); индивидуализация потребления, которая формирует индивидуальный стиль и имидж (т.е. выражение себя через какое-либо приобретение). Что касается экономики, то ее в соответствии с этими изменениями часто называют «экономикой потребителя» (а не производителя), где не предложение формирует спрос, а напротив — спрос формирует предложение. Рынок сегментирован, а индивидуальное потребление отражает не только социальные характеристики потребителя, являясь демонстрацией его социального статуса, но и особенности его индивидуального образа жизни.

Изменения в связи с появлением общества потребления касаются и понятия власти. Потребление представляет собой не только удовлетворение индивидуальных потребностей и практику манипулирования предметами как знаками, но и особую идеологию, которая обеспечивает стабильность власти. Власть уже способна осуществиться не через систему или законы, а, в частности, через кредит.

Идеология общества потребления основана на создании и поддержании иллюзии, будто любое количественное увеличение материальных ценностей общества является благом [См.: 4, с. 19–23, 58–66, 74]. И гражданин общества потребления требует одновременно равенства и различия в соответствии с видимыми критериями социального достижения, которыми и являются вещи и процесс их приобретения. Как следствие, меняется и критерий социальной иерархии: новый принцип выстраивания такой иерархии заключается в том, чтобы показать группу потребителей в качестве прогнозной модели, задающей главную схему расходов, к которой стремится все население по мере роста его доходов. Характерной для этой ситуации становится известная фраза: «чтобы быть успешным, нужно выглядеть успешным».

По мнению Ж. Бодрийяра, такая типология граждан-потребителей, распространенная СМИ, представляет собой «упрощенную и сведенную к формальным характеристикам потребления социальную реальность» [5, с. 53]. Упрощение заключается в том, что политические, социальные и экономические измерения стратифи-

кации населения уже забыты, и иерархия выстраивается на основе подсчета потребительских благ, которые преподносятся как показатели социальной сущности. В такой иерархии изменена идея элиты: ее представители оказываются носителями не «ценностей или власти, а предметов, набора роскошных безделушек» [Там же]. Распространение подобной модели стратификации является идеологической уловкой, которая позволяет подготовить сознание среднего слоя к «роскошествам привилегированных классов» и задать единую для всего общества модель стремлений. Сущность уловки заключается в том, чтобы подменить различие ценностей и возможностей различием предметов потребления.

По Бодрийяру, восприятие потребления как ценности является компенсацией политической и культурной неполноценности, безответственности в области производства и принятия решений.

Жизненный мир потребителя замкнут на область «приватной жизни» — труд, досуг, семья и отношения, а целью жизни является благополучие. Появляется и приобретает большое значение ценность именно такой частной жизни: спокойной, безопасной, благополучной, комфортабельной. Потребление наполняется смыслами приватности, «успокоительного присвоения среды» и «незнания», становится способом обезопасить себя, отгородиться от внешнего мира. «Образ, знак, послание, все то, что мы “потребляем” — это наше душевное спокойствие, подкрепленное дистанцией от мира» [4, с. 15-16]. Чтобы стимулировать стремление к комфортабельной и спокойной жизни уже сегодня, в обществе потребления происходит подмена морали экономии, достижения, стремления, усилий моралью траты, удовольствия, опережающего заработка потребления. Эта мораль — основа кредита. Распространившись в огромных масштабах, кредит стал одним из самых эффективных инструментов социального контроля общества потребления.

Таким образом, в обществе потребления власть не опирается на насилие или на господствующий класс. Власть растворена в знаках высокого статуса, безопасности и благополучия. Она реализуется в производстве товаров и услуг, наделяемых определенными смыслами, в способе распределения товаров и услуг и, самое главное, их потребления.

В системе, если ты не покупаешь или не продаешь много вещей, ты бесполезен. Для поддержания экономической цепочки «производство-реализация» было введено два понятия, характеризующие качества современных вещей: запланированное устаревание

ние и вынужденное устаревание [См.: 6]. Запланированное устаревание — это производство товаров, ориентируемых на свалку. Начиная от пластиковых стаканчиков (и всяческих одноразовых вещей) до компьютеров, которые морально устаревают уже через два года. Вынужденное устаревание — это отказ от вещей из-за появления новых. Мы вынуждены избавляться от еще функциональных вещей только потому, что появилась вещь с новым видом, дизайном и т.д. Так как покупкой мы демонстрируем собственную ценность в обществе, несвоевременная замена вещей может привести к неприятию субъекта обществом. Например, новые тонкие телевизоры с плазменным экраном показывают не лучше, чем обычные телевизоры с кинескопом. Или мода в этом году на туфли на тонком каблуке. Если ты не поддерживаешь общесоциальное движение по изменению вещей в собственном мире, ты оказываешься выброшенным из круга большинства.

Безусловно, огромную роль играют и реклама и СМИ. Каждый день каждого жителя страны атакуют около 3 000 рекламных объявлений. За год мы видим больше рекламы, чем человек 50 лет назад видел за всю свою жизнь. А идея рекламы в том, чтобы показать нам, что мы не соответствуем современному течению жизни (читай, экономическому росту). У нас не такой автомобиль, не такая одежда, не такая кожа, волосы, зубы... Но все легко исправить. Нужно только отправиться за покупками!

В результате у нас совсем нет свободного времени. Сейчас у нас меньше времени на отдых, чем в эпоху феодализма. Потому что все свободное время, то время, которое есть у нас после работы, мы тратим на просмотр телевизора и шопинг. Цель жизни сводится к тому, что мы зарабатываем на то, чтобы потратить, а СМИ нам говорят, что вещи в нашей жизни не отвечают требованиям современности и их нужно срочно заменить, заставляя нас зарабатывать больше. Замкнутый круг. В итоге, общество потребления диктует иную модель поведения и особый способ мышления гражданина.

Массовое производство выходит за рамки физической необходимости, и в это массовое потребление втянуты не только самые богатые классы общества, но и абсолютное большинство населения, хотя в очень различной степени. Производство не только массовое, но и гибкое, что позволяет конкурировать в разнообразии товаров потребления. А значит, это разнообразие одинаковых по

сущности и функциям товаров позволяет потребителю формировать свою индивидуальность с помощью вещей.

Это приводит к борьбе за потребителя: изменяется сфера обслуживания, организация торговли. Ключевые позиции занимают крупные торговые центры, супермаркеты, превращающиеся в места проведения досуга, музеи современной культуры потребления. Кафе, рестораны, ночные клубы удовлетворяют потребность не столько в пище, сколько в общении без бытовых проблем и уюте. В результате все более явно меняется культура потребления и общения. Революция в средствах коммуникации резко уплотняет общение. Возникает новое информационное пространство, в котором не действуют традиционные представления о пространстве и времени (появляется пролонгированное общение за счет использования, в первую очередь, сети Internet). Общение превращается в платную услугу: без посредничества провайдера уже трудно представить современные межличностные отношения. Даже высшее образование или знакомства, заключение брака в существенных масштабах обеспечиваются услугами фирм-посредников, приобретают форму рыночных услуг, превращаются в формы потребления.

Таким образом, экономика общества потребления опирается на новый тип личности. Ее ключевая характеристика — склонность к потреблению как способу конструирования своей идентичности. Отсюда парадокс и разгадка потребительского кредита — полное удовлетворение даже основных потребностей становится невозможным, поскольку идентичность требует ежедневного доказательства. Отсюда высокая трудовая активность человека, который уже сыт, имеет крышу над головой и обладает достаточно обширным гардеробом. Кредит настоящий и будущий привязывает человека, с одной стороны, к его работе, а с другой, к обществу, дает ему ощущение общности и возможность идентификации. Кредит уже выступает как способ приобщенности к окружающим людям, к обществу.

Кредит в нашей жизни уже приобрел смыслообразующий характер. Появляются понятия кредита доверия и общественного кредита: кредитов не экономических, но социальных, утверждающих, с одной стороны, участие обычного человека в таком глобальном процессе, как, например, политика, или власть, а, с другой стороны, что экономическое, сухое понятие вторгается в сферу морали — различные человеческие ценности, доверие, уважение и пр. могут уже мыслиться и исчисляться формулами стоимости и платежеспособности.

Современная модель потребления далека от того, чтобы помочь человеку купить полезную вещь. Заставить людей позиционировать себя друг другу посредством вещей — вот модель современного общества потребления. Людям не нужны сами по себе деньги и вещи. Им нужно с помощью денег и вещей выделить себя среди других людей.

Благодаря приобретению товара (по функциям товара, по способу приобретения и т.д.), общество становится разделенным, что свидетельствует о его развитости. Развитого неразделенного общества быть не может [См.:7]. Неразделенное общество опиралось на личный авторитет предводителя племени и жреца, а не на особую институциональную структуру. Как только племя начинало использовать побежденных в качестве рабов, возникал феномен разделения, появлялись классы.

В современном обществе потребления роль рабов выполняют товары, приобретенные в кредит: они достаются потребителю без особых затрат, но требуют ежемесячных выплат на свое «содержание»*. Развитая система кредита, разнообразные формы электронных банковских карточек резко ускоряет процесс принятия решения о более или менее крупных покупках и сводит к минимуму время на раздумья.

Существенно меняется и структура стоимости товаров и услуг. К традиционным меновой (рыночной) и потребительной формам стоимости добавляется стоимость символическая (в первую очередь, бренд или «имя» товара, превратившиеся в феномены массового сознания (имиджи, оценки, ожидания, символы и т.д.). Иначе говоря, товар все больше ценится как средство коммуникации, позволяющее передать окружающим информацию о социальном статусе, индивидуальности, модности и прочих свойствах его обладателя. Поэтому потребление имеет тенденцию к превращению в процесс обмена текстами. Производство и продажа брендов становятся эффективными видами экономической деятельности, т.к. люди платят за свои собственные представления. Помогает в этом и мода, обеспечивающая моральное устаревание вещи гораздо раньше ее физического износа.

Происходит эстетизация потребления, что резко повышает роль

*Нужно заметить, что в современном обществе существует тенденция замены и классовых, социальных, родственных, дружеских, партнерских и др. связей на товары и услуги потребления.

дизайна (в том числе и дизайн упаковки, которая нередко выступает как фактор рыночного успеха или провала). Это касается и физической культуры, которая, с одной стороны, поддерживает отношение к собственному телу как к вещи (тело — это инструмент социальной коммуникации, и успех в жизни зависит от его красоты). А с другой, выступает как рыночная услуга (абонементы в спортивные залы, консультации специалистов с помощью литературы, СМИ и т.д.), поддерживающая конструирование социальной идентичности (принадлежность к группе современных и успешных людей, инвестирующих в собственное здоровье)*.

С наступлением эпохи общества потребления происходит настоящая культурная революция, в ходе которой осуществляется переход от повседневной культуры классического капитализма к современному консюмеризму (потребительству) [См.: 8]. И этот переход достаточно индивидуален для различных стран. Общество потребления, также как и потребительский кредит, формируется в разное время: в США — сразу после войны, в Западной Европе — по мере восстановления экономики, в основном с середины 1950-х гг. Постсоветская Россия несет в себе ключевые характеристики теоретической модели общества потребления, но отличается значительным состоянием многих ее атрибутов. К примеру, в страну в массовом масштабе проникает западная культура потребления, происходит революция потребительских притязаний, формируется новая система средств потребления, копирующая иностранные образцы, возникает заметный слой людей, который по своим материальным возможностям может позволить воспроизводство стилей жизни зажиточных групп развитых стран мира. Однако большинство населения в пространстве общества потребления не допускается. Для него существует виртуальное (СМИ, Internet) и вторичное общества потребления (рынок подержанных и фальсифицированных товаров). Иначе говоря, это большинство живет в тени общества потребления: оно его ощущает, но может пользоваться

* Отношение к себе как к вещи проявляется, в целом, в феномене самоинвестирования. Вложение средств и ресурсов в себя заключается не только в эстетизации собственного тела, но и в образовании, курсах повышения квалификации, лингвистических курсах, различных тренингов и т.д. с целью получения в будущем «дивидендов» в виде успешной карьеры, высокой зарплаты, удачно сложившийся личной жизни и т. п.

его благами в очень ограниченных и суррогатных формах. Однако потребительский кредит в различных своих видах является источником желаний, надежд, иллюзий и мотивов для огромной части населения, особенно — молодежи.

Потребительский кредит прекрасен. Он дает нам возможность получить те вещи, на покупку которых пришлось бы очень долго собирать деньги, возможность делать покупки практически в любое время и при любых условиях, помощь в оплате непредвиденных расходов. Можно сказать, он лишает нас еще одной головной боли, дает нам возможность больше думать не о материальной пище, а о духовной, предоставляет нам возможность, как можно больше времени уделять своей семье, здоровью, и мы можем наслаждаться жизнью.

Но, с другой стороны, кредиты создают иллюзию богатства, мы с радостью тратим «не свои», банковские деньги, не задумываясь, что когда-нибудь придется расплачиваться со счетами; мы начинаем совершать спонтанные, необдуманные и неэкономные покупки, когда в нашем распоряжении есть неограниченная сумма на кредитной карточке; мы начинаем относиться к себе и к другим людям как к легкозаменяемым вещам; мы способны проявлять и показывать себя уже только через способ приобретения и определенные вещи, «модные» в этом сезоне. И наша жизнь вдруг становится жизнью в кредит, а приобретение вещей — навязчивой идеей и сверхценностью*.

Кредит меняет отношение субъекта к вещи и рассматривание себя же как объекта инвестирования. Кредит дает чувство общности. Кредит это способ социализации. Я могу\я беру кредит, значит, я обладаю характеристиками, принятыми и обязательными в обществе.

Библиографический список

1. Лаврушина О.И. Организация и планирование кредита. Москва:

* В данной статье мы, к сожалению, не затронули проблемы рассредоточения человека и его «одноразовой» жизни, поднятые Э. Тоффлером, а также проблему изменения отношения человека к вещи по сравнению с индустриальным обществом, проблему эксклюзива, серии и модели и проблему коллекционирования, гиперчувствительности к вещи в русле бодрийяровского направления.

Финансы и статистика, 1991.

2. URL: /<http://www.credit.ru/publication/1172> (дата обращения: 21.09.2010).

3. URL: /<http://2008crisis.ru/2009/10/dokapitalisticheskaya-i-kapitalisticheskaya-ekonomicheskie-sistemy/> (дата обращения 6.02.2011)

4. Бодрийяр Ж. Логика сегрегации. // Бодрийяр Ж. К критике политической экономии знака / пер. с фр. Д. Кралечкина. 2-е изд., испр. и доп. М.: Библион-Русская книга, 2004. URL:/<http://maiskoechtivo.pstu.ru/2008/4/2/2.html> (дата обращения: 15.07.2010).

5. Бодрийяр Ж. Общество потребления. Его мифы и структура. / пер. с фр., послесл. и примеч. Е.А. Самарской. М.: Республика; Культурная революция, 2006. URL:/<http://maiskoechtivo.pstu.ru/2008/4/2/2.html> (дата обращения: 15.07.2010).

6. Annie Leonard. The Story Of Stuff/ URL: /<http://storyofstuff.com/> (дата обращения: 21.09.2010).

7. Мухелишвили Н.Л., Сергеев В.М., Шрейдер Ю.А. Ценностная рефлексия и конфликты в разделенном обществе // Вопросы философии. 1996. №11. С. 3-22.

8. Ильин В.И. Общество потребления в России: Миф или реальность? URL:/<http://artpragmatica.ru/hse/?uid=459> (дата обращения: 15.07.2010).

*Д.В. Подоксенов**

СУВЕРЕННОСТЬ, СООБЩЕНИЕ И СМЫСЛ В РАБОТАХ Ж. БАТАЯ

Понятие суверенности долгое время рассматривалось в связи с двумя сферами человеческого бытия: политикой и религией. С одной стороны, самостоятельность и независимость считали неотъемлемым атрибутом верховной власти; с другой — некоей чудесной сверхъестественной силой, только и позволяющей эту власть сохранять, удерживая людей в подчинении. Но должна ли сакральная сила принадлежать одному лишь правителю, суверену? Почему бы, оставив в стороне этимологию, не попробовать помыслить суверенность *вне рамок традиционной оппозиции господства и под-*

* © Подоксенов Д.В., 2011

чинения? В данной статье мы попытаемся прояснить изначальную связь *сообщения* (можно было бы сказать, «*сообществования*») и *суверенности*, связь, тематизация которой является, на наш взгляд, необходимой как для социальной онтологии, так и для философии политики. Имея в виду указанную цель, мы обратимся к работам Жоржа Батай, мыслителя (позволим себе так его назвать), который впервые стал говорить о суверенности как об особой проблеме, не сводящейся к политико-юридическим рассуждениям о верховной власти.

На первой же странице книги, непосредственно посвященной суверенности, Батай заявляет, что ею обладают все люди [См.: 1, с. 313], независимо от того, какое место в социальной иерархии они занимают. И все же, как кажется, он нередко смешивает свое оригинальное представление о суверенном человеке, каковым может быть *любой человек*, с представлением об историческом суверене, царе. В этом случае Батай обычно говорит о славе, престиже, показной роскоши и трате, а также о том, что суверен воплощает в себе смысл и истину других людей [См.: Там же, с. 344]. Это смешение можно объяснить тем, что Батай во многом следовал гегелевской концепции господина и раба, а точнее, ее интерпретации, предложенной А. Кожевом.

Можно показать, что в рамках этой трактовки Батай, с одной стороны, радикализирует положение о том, что человек для пробуждения самосознания должен *освободиться от налично-данного*; с другой стороны, он отказывается видеть подлинное освобождение от этого налично-данного в труде, вследствие чего *отвергает фигуру раба* как человека труда. Выбирая между трудом (раб) и смертельным риском (господин), Батай становится на сторону последнего.

Батай согласен с тем, что «человек «удостоверяет» свою человечность только тогда, когда рискует своей (животной) жизнью ради удовлетворения своего человеческого Желания» [2, с. 15]. Сущность человека, по Кожеву, состоит в свободном, отрицающем заданности природного мира, творческом действии. Поскольку сам человек также является частью природы, наивысшим утверждением человечности стало бы тогда отрицание собственной животной жизни: «смерть есть последнее и подлинное «обнаружение» свободы» [Там же, с. 691]. Кожев провозглашает человека «смертью, себя сознающей» [Там же, с. 712], но дальше этого не идет.

Батай, напротив, пытается понять, насколько вообще достижи-

мо сознание смерти: ведь получается, что подлинная человечность обнаруживается тогда, *когда уже нет того, кто желал ее обнаружить*. Тогда стоит ли вообще принимать слова о «сознании смерти» всерьез — не оказываются ли они просто еще одной метафорой? Но именно здесь берут начало многословные рассуждения Батая о жертвоприношении, рассуждения, всякий раз достигающие некоторой точки невозвращения, после которой они способны только вращаться вокруг предмета мысли, не только не проясняя, но, наоборот, все больше затемняя его. К идее жертвоприношения мы еще вернемся, пока же для нас важно отметить то, что все эти соображения с необходимостью заставляют видеть в человеке некоторый предел, а утверждение человечности (для Батая это утверждение суверенности) представлять как *трансгрессию*, переступание этого предела, который, однако, никогда не переступается.

Неприятие фигуры раба («человека труда», «раба вещей») является закономерным следствием *радикализации тезиса о человеческой свободе*. Батай не может согласиться с тем, что отрицание природной обусловленности находит свое наиболее приемлемое выражение в труде. В ходе манипуляций с орудиями труда человек сам становится неким орудием, он попадает в зависимость от них, отчуждая свою суверенность [См.: 1, с. 326]. Зависимость эта связана не с тем, что через вещи транслируется некий властный импульс со стороны другого. Врагом человека становится *он сам*: даже просто удовлетворяя голод, он уже признает зависимость от своей природы. Конечно, суверен Батая не может отказаться от пищи, одежды и т.п.; но он находит другой выход: пользуется благами сверх своих потребностей, проявляя чрезмерность во всем; природная мера рассматривается им как нечто внешнее и порабащающее [См.: Там же, с. 314].

Отрицание любой зависимости принимает гипертрофированные формы. Батай отвергает труд, познание (которое также совершается ради достижения какой-то пользы), *вообще проективную деятельность*, любое осмысленное целеполагание и так далее, доходя до абсурда. Все, что «порабощает» человека, привязывая его к вещам, подвергается радикальному отрицанию. В связи с этим отрицанием любых обусловленностей внимание Батая привлекают романы маркиза де Сада, которым он дает высокую оценку — оценку не литературному мастерству, но тем идеям, что в них выражаются, и тому «*суверенному человеку*», которого, по мнению Батая, Сад выводит в лице своих бесчинствующих либертенов.

В отличие от суверена давно прошедших времен, который роскошествовал и неистовствовал всегда напоказ, перед лицом толпы, видевшей в нем сакральную фигуру, и нуждался в этой толпе, поскольку без ее поклонения существовать не мог, суверенный человек у Сада от толпы, как кажется на первый взгляд, никак не зависит. В своем очерке, посвященном великому либертену, Батай пишет: «Своими воображаемыми персонажами Сад не стремится выразить сексуальное удовлетворение, отвечающее общему желанию. Та сексуальность, о которой мечтает он, идет прямо наперекор желанию других (почти всех) людей, которые должны быть для него не партнерами, но жертвами» [Там же, с. 615]. Батай считает, что суверенность для Сада утверждается именно через *отрицание другого человека*, через *превращение его в жертву*. Но насколько такое вообще возможно? Отрицание Другого подрывает реальность, конституируемую только в совместности, а значит и реальность самого отрицающего. В нашем мире, если доверять Гегелю и его последователям действует *экономика обмена*: Другой (который оказывается послем Трансцендентного) принимает на себя избыток энергии субъекта, а взамен сообщает его бытию смысл и ценность [См.: 3, с. 174]. Кто, подобно гегелевскому господину, отваживается не замечать эту взаимосвязь, тот тем самым вырывает почву у себя из-под ног.

Суверенный человек Сада не желает расточать свою силу, энергию в пользу других людей, Бога или какого-нибудь идеала — для него это всего лишь иллюзии, подрывающие его абсолютную независимость. Обычный человек опирается на эти иллюзии и лишь расходует себя на них: по словам М. Бланшо, «он слабеет, растрачивая свои силы понапрасну, а растрчивает силы потому, что считает себя слабым» [1, с. 619]. Движение суверенности приводит садовского человека к парадоксу: отказываясь тратить энергию на другого, он тем самым раз и навсегда отказывается от взаимности, от дара, от возможного и всегда происходящего «возмещения затрат»; он обрекает себя на одиночество и действительно растрчивает свои силы понапрасну. Для суверена нет никакого «вовне», откуда он мог бы черпать энергию. В своем абсолютном одиночестве он может черпать только из себя. Таким образом, отрицание других оборачивается *отрицанием себя* — и по сути, от суверенного человека остается только это самоотрицание, это *пре-ступление человеческого в себе, обезчеловечивание*, которое одновременно оказывается *утверждением человеческого* (если следовать принимаемой

Батаем трактовке человека как Негативности — здесь мы можем снова отослать к Кожеву). Это преступление, попирающее самого преступника [См.: Там же, с. 622].

Итак, суверенный персонаж Сада, либертен, отрицает других людей. Как же должен воспринимать его нормальный человек с его здравым смыслом, *common sense* (который суверен, в своем одиночестве, конечно, принять не может)? Отторжение — это первая реакция. Современников возмущали идеи Сада. Однако мы, современные читатели — уже прошедшие (мимо) Фрейда — видим в его книгах нечто большее, чем бессмысленную жестокость. Пытки, оргии — мы уже не можем просто отмахнуться от них, как от выдумок безумца-графомана. Наоборот, мы даже видим в них *некую истину*: в человеке есть какая-то трещина, через которую выплескивается ярость, желание мучить, убивать, разрушать. Это что-то *нечеловеческое* (мы не хотели бы признавать это за собой) и, в то же время, *в высшей степени человеческое* (мы едва ли распознаем что-то подобное у животного). Это «что-то» современный «нормальный человек», начиная с Крафт-Эбинга, называет садизмом.

Называет — значит все-таки признает; пусть и как патологическое, нездоровое, ненормальное — но *признает*. Батаю хотелось бы, чтобы «нормальный человек», наткнувшись на Сада, использовал эту встречу как «несчастный случай», как «разрыв дискурса» [4, с. 266], позволяющий выйти к сакральному, суверенному бытию, к пределу, к трате и т.д. на уровне самосознания. Но этого не произойдет, поскольку садизм для обычного человека — это *исключение, только подтверждающее правило*. Он не видит в нем «священного ужаса божественной ярости» он видит только причинное объяснение некоторых видов жестокости через инстинкты, которые теперь в честь «первооткрывателя» называют садистскими [См.: 1, с. 628]. И даже если это не просто случайность, а необходимая червоточина в самой природе человека, нас это нимало не волнует: ведь мы можем об этом *сказать*.

Сад оказывается нам ближе, чем мы думаем, причем эта близость устанавливается благодаря языку. Язык (в смысле речи) — это то, что не дает человеку, возмнившему себя сувереном, отказаться от дара. Если мы, по примеру Батая, противопоставим *разум, правило и эксцесс, исключение*, то язык окажется всецело на стороне разума. И на стороне Гегеля — как представителя этого разума. Язык всегда предполагает коммуникацию. Поскольку суверен, отвергая другого, отказывается от всякой коммуникации, он должен пе-

рестать говорить, ибо *ему не с кем говорить*. «Насильник должен молчать и довольствоваться нечистой игрой» [Там же, с. 632], — скажет Батай. Либертены у Сада, конечно, избегают бесед с жертвами, но они все же не считают зазорным произносить длинные философские речи — да они, в общем-то, только и делают, что произносят длинные философские речи, особенно если оргия в самом разгаре.

В лице всех этих разглагольствующих либертенов суверенный человек у Сада устанавливает коммуникацию с самим собой, т.е. *с-самим-собой-как-с-другим*. Суверен как бы пытается совершить обмен с самим собой: совершить насилие и оправдать это насилие в своих глазах, стать отрицанием и придать смысл этому отрицанию. От кого он получает смысл? От себя, от другого-себя. Суверенный человек не достигает желанной независимости — не потому ли, что он все еще говорит? Не потому ли, что он все еще находится в сознании? Не потому ли, что ему все еще требуется какой-то смысл?

Батаю такой смысл не нужен, поэтому он отказывается следовать за Садом дальше. Отсюда Сад отправляется по пути избыточности речи, языка, письма, а Батай — по тропинке безмолвия, готового подчинить себе любой язык. «*Внутренний опыт*», провозглашенный Батаем в одноименной работе в качестве высшего авторитета [См.: 5, с. 23], был попыткой довести человека до предела суверенного самоотрицания, постольку, поскольку это — *опыт незнания*. Сад всецело отдается своему языку, своему дискурсу, видя в нем средство добиться независимости от других, при этом, однако, сделав других зависимыми от себя. Батай же всецело отдается внутреннему опыту, который оборачивается опытом *непосредственного присутствия другого*, опытом некоего «интимного откровения», сплавляющего людей в тотальности бытия [См.: Там же, с. 178], — отдается, чтобы в значительной степени достичь *независимости именно от языка*, поскольку язык несет в себе отпечаток гораздо более глубокой зависимости, чем, возможно, думал Сад. Поэтому, с точки зрения Батая, проект Сада потерпел поражение (еще и вследствие того, пожалуй, что это «проект»).

Зато Сад создал язык, невозможный язык, отрицающий все, в том числе и собственную сущность. И если нас до сих пор возмущают его книги, то, как представляется, уже не столько их аморальностью, сколько их ужасающей *нереалистичностью*. Нам оказалось не так уж трудно признать в себе некие изначально зало-

женные перверсивные наклонности — в книгах Сада нас теперь больше оскорбляет не безнравственность, а нарушение законов физиологии. Для Сада все эти условности абсолютно ничего не значат, ведь он — создатель нового языка, а значит, и новых смыслов. Если следовать Р. Барту, дискурс у Сада вообще не репрезентирует никакой реальности, «он всегда встает на сторону *семиозиса*, а не *мимесиса*» [6, с. 50]. В нем нет никаких референций, ибо он замкнут на себя в бесконечном логотетическом процессе. Насилие, которое совершает Сад, это, прежде всего, насилие над языком «нормального человека» (неважно, что это за человек: аристократ или простолюдин, невежда или философ). Сад осуществляет трансгрессию на уровне языковых структур: нарушает все возможные пределы, соединяя несоединимые стили, приемы и т. д. Смысл этой трансгрессии, считает Барт, даже не в провокации, а в самом изобретении; и изобретение, свершившееся в основании нового языка, стало поистине революционным актом [См.: Там же, с. 164].

Неприятие Батаем позиции Сада можно свести к следующим пунктам: во-первых, либертен Сада *столь же зависим*, что и гегелевский господин, поэтому его претензия на суверенность не оправдана; во-вторых, суверенность в принципе *не может быть утверждена через господство одного человека над другим* и нужно искать другой выход.

Либертен Сада зависим от смысла, который сообщает ему раб. Ж. Деррида в своем известном эссе, посвященном «гегельянству» Батая, показал, что *отсутствие такого смысла* (затушеванное, однако, приписыванием этому отсутствию некоторого иного смысла) *и конституирует различие между сувереном и гегелевским господином* [См.: 7, с. 406]. В самом деле, господин идет на смертельный риск, но, вместо того, чтобы утвердить свою человечность (свое господство), добывает истину для раба, попадая в зависимость от него. Смерть, таким образом, оказывается вписанной в работу смысла; бессмысленная смерть, по Гегелю, была бы просто некоей абстрактной негативностью, о которой не стоит и говорить. Но Батай так не считает, он заставляет своего суверена идти до конца, «поэтому суверенность должна принести в жертву и самое господство как *представление* смысла смерти. Будучи тогда для дискурса потерянными, смысл полностью разрушается и прожигается» [Там же, с. 415]. Хотелось бы подчеркнуть, что Деррида говорит о присвоен-

ном смысле, смысле, попавшем под чью-то власть. Смысл, в частности, смысл признания у Батая все-таки есть — но об этом немного ниже.

Суверенность для Батая тесно связана с миром божественного, *сакрального*, того, что он «по-гегельянски» определяет как диалектическое снятие оппозиции животного и человеческого (профанного) [См.: 8, с. 72–73]. Что означает это снятие и как оно осуществляется? Прежде всего, животное, т.е. «мир животной имманентности» представляется как некий странный универсум, *лишенный каких-либо различий*; в нем нет иерархии, ничто не полагается как объект; нет связей господства и подчинения. Это мир вечного мгновения. Существа, принадлежащие этому миру, не преследуют никакой пользы — прежде всего потому, что они не сознают, *что* для них является полезным: они ведомы инстинктами. Сознанию нет доступа в этот мир, а значит, для человека он закрыт. Закрыт — но не полностью. В «Теории религии» Батай пишет: «Неотвязная проблема, обусловленная невозможностью быть человеком, не становясь вещью, или же вырваться за пределы вещей, не вернувшись в животный сон, находит себе ограниченное разрешение в празднестве» [1, с. 74].

Тема праздника развивалась еще у Р. Кайуа. Он считал, что для архаичных обществ праздничный эксцесс был необходимым средством обновления ветшающего мира; в торжестве, прерывающем течение обыденной жизни, человек погружался в мифическое время, когда мир был молодым [См.: 9, с. 223–227]. Но Батая значительно больше интересовал другой способ возвращения к животной имманентности — *жертвоприношение*. Радикальная возможность перестать сознать — это смерть. Становясь свидетелем жертвоприношения, человек получает возможность умереть, не умирая, познать смерть через *уловку, зрелище* [См.: 4, с. 258]. Смерть другого становится для него образом собственной смерти. Познание смерти не рационально; это мистическое причащение к сакральному посредством эмоционального переживания. Эмоция, взрыв чувств — восторг, горе, что угодно — видя жертвоприношение, человек испытывает чувственное удовольствие, сравнимое с удовольствием от обладания женщиной. Жертвоприношение может совершаться и без убийства: объятья — это тоже жертвоприношение, в них объект желания выступает как само мироздание, тотальность [См.: 8, с. 92–95].

Сакральное единство не может быть единством целиком выведенных в присутствие элементов. «Сообщение» не может идти от одного полного и целостного существа к другому, оно требует, чтобы эти существа рискнули своим собственным бытием, чтобы они расположились на пределе смерти и небытия» [7, с. 419]. Человек должен дойти *до предела, до самого края чрезмерности*, чтобы вступить в сообщение. И в этой суверенной крайности, которая дана во внутреннем опыте, человек ничем не будет отличаться от других людей. Верно, однако, и обратное: никто и никогда не сможет оказаться на пределе вне сообщения с другими людьми, в противном случае просто некому будет удостоверить, подтвердить то, что предел достигнут, хотя еще пока не взят. «Я не достигну крайности в одиночку, — пишет Батай, — и в действительности я не могу поверить в то, что достиг ее, ибо мне там не удержаться» [5, с. 85].

И здесь в игру у Батая вновь вступает смысл. Смысл в чем-то должен быть не только для меня, но и для другого, ведь цель всего, цель всех целей, единственно возможная, *суверенная цель* — в достижении сообщения. Стоит, правда, человеку взять предел — и он сразу же перестает быть, и смысл в самом деле оказывается принесенным в жертву. Но само желаемое бытие-на-границе, бытие в сообщении от этого смысла неотделимо. *Суверенный смысл*, принадлежа миру сакрального, теряет всякую связь с иерархией и господством; поэтому и *суверенность*, доступная во внутреннем опыте (который оказывается опытом внешнего, опытом самой соотнесенности с другим) рассматривается уже не как эффект, возникающий в пространстве связей, выстраиваемых по модели «господство — рабство», но как эффект *сообщения*, бытия-вместе, сообществования.

Библиографический список

1. Батай Ж. Проклятая часть: Сакральная социология / сост., общ. ред. и вступ. ст. С. Н. Зенкина. М.: Ладомир, 2006.
2. Кожев А. Введение в чтение Гегеля / пер. с франц. А.Г. Погоняйло. СПб.: Наука, 2003.
3. Гаспарян Д.Э. Социальность как негативность. М.: Книжный Дом «Университет», 2007.
4. Батай Ж. Гегель, смерть и жертвоприношение // Танатография Эроса. Жорж Батай и французская мысль середины XX века / сост. С.Л. Фокина. СПб.: Мифрил, 1994.
5. Батай Ж. Внутренний опыт / пер. с франц. С. Л. Фокина. СПб.:

Аксиома, Мифрил, 1997.

6. Барт Р. Сад, Фурье, Лойола / пер. с франц. Б.М. Скуратова. М.: Праксис, 2007.

7. Деррида Ж. Письмо и различие / пер. с франц. Д.Ю. Кралечкина. М.: Академический проект, 2007.

8. Батай Ж. История эротизма / пер. с франц. Б. М. Скуратова. М.: Логос, Европейские издания, 2007.

9. Кайуа Р. Миф и человек. Человек и сакральное / пер. с фр. и вступ. ст. С. Н. Зенкина. М.: ОГИ, 2003.

*В.Э. Манапова**

ПРОБЛЕМА ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ ГЛОБАЛЬНОГО И ЛОКАЛЬНОГО В РАМКАХ ЦИВИЛИЗАЦИОННОЙ МОДЕРНИЗАЦИИ

Человечество вступает на новый этап своего развития. На сегодняшний день очевиден тот факт, что происходит ломка прежней, устоявшейся системы отношений общества и природы, да и отношения внутри самого общества также претерпевают серьезные изменения. Процессы модернизации и глобализации привели к интенсификации ряда сложных противоречий. Как никогда остро стоят проблемы, носящие антропный характер: всемирное потепление, «столкновение цивилизаций», вызванное, с одной стороны, непродуманной политикой Запада в арабо-мусульманской регионе, а с другой, миграционными потоками, хлынувшими из стран третьего мира, проблема терроризма, этнического экстремизма, глобальный финансовый кризис, смена ценностных ориентиров. Все эти и другие проблемы порождают неуверенность в будущем, которая перерастает в алармизм.

В условиях современного цивилизационного кризиса проблема локального и общего приобретает особый смысл и актуальность. Значимость глубоких преобразований в установлении исторически новых функциональных связей всех культурно-исторических структур усугубляет проблему локальных цивилизаций в их соотношении с всеобщим естественно — историческим процессом. Сложность

* © Манапова В.Э., 2011

протекания процесса глобализации обусловлена многообразием составляющих ее компонентов и присущих ей противоречий: уни-версализации, стандартизации и этнокультурного разнообразия, интеграции и дифференциации, автономизации и регионализации, локализации, фрагментарной индивидуализации и глобальной интернационализации. Все это отражается в национальном и через национальное, придавая ему столь же противоречивый характер.

В отношении судеб национального превалируют кризисные краски. Национальное, будучи своеобразной базой на которой строился мир, постепенно размывается, национальные границы разрушаются, национально — традиционное теснится под напором унифицированных стандартов — таким образом, ослабевают связи индивида с определенной этнической общностью. Ущемленное этническое усиливается, вызывая всплеск национального самосознания, этно-национальных ориентаций, интересов, национально — культурное обособление на основе традиционализма и даже фундаментализма. И это подтверждается современными реалиями: глобализация оказалась неразрывно связанной с процессами этнокультурной дифференциации и автономизации. Многообразие мира проявляется главным образом в сфере культуры, традиций, быта, духовных ценностей.

Кроме того, современный глобализирующийся мир — это все еще мир конфликтов, противостояний и противоречий, в которых национальное занимает не самое последнее место. Оно (национальное) идет в глобальный мир с грузом вчерашних конфликтов, обид, несправедливостей, сложившихся стереотипов; со своими специфическими чувствами, характером, ментальностью. Сложно предвидеть, как глобализация будет воздействовать на всю структуру национального, равно как и последнее будет реагировать на него.

Исходя из этого отмечается, что глобализация, прежде всего, наталкивается на «сопротивление» именно со стороны национально-специфического, ибо с развитием современных интеграционных процессов соотношение национально-специфического и национально-приобретенного в национальных культурах существенно меняется. Традиция воспринимается как нечто раз и навсегда данное, незыблемое и не только выражает национально особенное, но и сохраняет его. В силу этого традиционная сторона национальной культуры (язык, быт, традиции, обычаи) более консервативна и колоритна, что превращает ее в убежище всего национального. Человек в условиях национальной культуры воспринимает мир посредством традиции.

Европа сегодня стала местом интенсивного соприкосновения Запада и исламского Востока. Интернет, широкий доступ к новостям, возможность свободно передвигаться — все это вместе создает напряжение в отношениях с мусульманами. Если, при этом учесть то, что религиозное самосознание растет не только среди мусульманского населения, но и среди христиан, в частности в Латинской Америке, то можно предположить, что в дальнейшем ислам и неохристианство станут главенствующими идеологиями.

Как известно, самые кровавые и жестокие конфликты происходят на основе религиозных и этнических противоречий. Именно поэтому данное развитие цивилизации является наиболее деструктивным и может привести к потере большей части населения.

Система национальной самоидентификации формируется и развивается через взаимосвязь и взаимоотношение «мы»-«они» как соотнесение национальных моделей одних другим. На основе этой дихотомии возникают этнические стереотипы, которые в ходе глобализации подменяются, сменяются, наполняются новым содержанием. За этим может последовать и пересмотр этностатусных представлений, что зачастую ведет к возникновению чувств национальной неудовлетворенности, ущемленности, обиженности и другим всякого рода фрустрациям. Черода этих изменений в конечном итоге деформирует национальное самосознание. В условиях перехода из одних состояний в другие — из «высоких» в «низкие» — наблюдается всплеск национального самосознания, сопровождающийся усилением интереса ко всему национальному. А при условии движения вверх актуализируются проблемы вхождения, приятия и адаптации, что также чревато опять же волнениями национальной сферы. И то, и другое не происходит без соответствующей реакции этнического самосознания, чувств, поведения.

Национальное самосознание в условиях глобализации испытывает на себе мощное воздействие сложного комплекса разнородных связей, отношений, пластов — культурных, цивилизационных, идеологических, — находящихся в постоянном движении. Именно это движение и таит в себе серьезный заряд внутренней конфликтности: процесс наслаивания на традиционное, архаичное (национальное) на модернизационное, замещение первых вторым (частичное или полное), проходя в течение длительного времени незаметно, латентно, может вызвать внутриглобализационный «бунт». Формы его проявления, последствия и пути разрешения различны.

Но общеизвестно, что в таких ситуациях получает развитие явление этноцентризма (предпочтение «своего» перед «чужим» или общим), одного и самых архаичных черт самосознания индивида, группы, народа. При этом, чем ниже этностатус, тем выше этноцентризм.

Процесс взаимодействия культур состоит не в дублировании достигнутых результатов, не в подражании и тем более, не в навязывании своей системы ценностей. Рассмотрение сходных явлений как взаимовлияния культур, анализ заимствований явных и скрытых может привести к интерпретации превосходства одних культур и цивилизаций над другими. Это не может способствовать пониманию развития культур, в рамках мирового исторического прогресса, как процесса взаимодополнения культур.

Взаимообогащение национальных культур, обмен духовными ценностями, знакомство с другими культурами способствует развитию культуры, так как в сравнении с другими культурами происходит освоение, осознание другой культуры, а посредством другой культуры осознание своей, достаточно вспомнить бахтинское «будучи ответом на другое бытие — я изменяю свой смысл», т. е. понять другого, чтобы понять себя.

Таким образом, следует отметить, что политика навязывания унифицированных культурных ценностей приводит не к формированию единой культуры, а к разобшению и столкновению национальных культур. Мир будущего представляется более многоцветным. Мир изменился, а поэтому Западу придется изменить свое отношение к остальному миру и сменить авторитарный тон на межкультурный диалог с целью выработки единой стратегии устойчивого развития.

Андреева Ольга Сергеевна, аспирант, Самарский государственный университет, г. Самара.

Афанасьевский Вадим Леонидович, доцент, кандидат философских наук, Самарская государственная областная академия (Наяновой), г. Самара.

Белобородов Дмитрий Владимирович, профессор, доктор философских наук, Самарский муниципальный институт управления, г. Самара.

Богатов Михаил Александрович, доцент, кандидат философских наук, Саратовский государственный университет, г. Саратов.

Богатырева Елена Дмитриевна, доцент, кандидат философских наук, Самарский государственный аэрокосмический университет, г. Самара.

Болотникова Елена Николаевна, доцент, кандидат философских наук, Самарская государственная сельскохозяйственная академия, г. Самара.

Ганина Ольга Николаевна, старший преподаватель, Поволжский государственный университет сервиса, г. Тольятти.

Голенков Сергей Иванович, профессор, доктор философских наук, Самарский государственный университет, г. Самара.

Иваненко Елена Анатольевна, администратор сайта «Философская Самара», г. Самара.

Кемеров Вячеслав Евгеньевич, профессор, доктор философских наук, Уральский государственный университет, г. Екатеринбург.

Керимов Тапдыг Хафизович, профессор, доктор философских наук, Уральский государственный университет, г. Екатеринбург.

Кислов Алексей Геннадиевич, доцент, кандидат философских наук, Уральский государственный университет, г. Екатеринбург.

Конев Владимир Александрович, профессор, доктор философских наук, Самарский государственный университет, г. Самара.

Конева Анна Владимировна, доцент, кандидат философских наук, Санкт-Петербургский государственный педагогический университет, г. Санкт-Петербург.

Корецкая Марина Александровна, доцент, кандидат философских наук, Самарская гуманитарная академия, г. Самара.

Кузнецов Дмитрий Михайлович, аспирант, Самарский государственный университет, г. Самара.

Костомаров Артур Сергеевич, старший преподаватель, кандидат философских наук, Самарский государственный университет, г. Самара.

Косыхин Виталий Георгиевич, доцент, доктор философских наук, Саратовский государственный университет, г. Саратов.

Лехциер Виталий Леонидович, доцент, доктор философских наук, Самарский государственный университет, г. Самара.

Максакова Раджана Валерьевна, аспирант, Самарская гуманитарная академия, г. Самара.

Мананова Виолетта Эльдаровна, старший преподаватель, кандидат философских наук, Дагестанский государственный институт народного хозяйства, г. Махачкала.

Обвинцева Ольга Сергеевна, старший преподаватель, Екатеринбургская академия современного искусства, г. Екатеринбург.

Пахолова Ирина Викторовна, старший преподаватель, кандидат философских наук, Самарский государственный университет, г. Самара.

Подоксенов Д. В. Уральский государственный университет, г. Екатеринбург

Разинов Юрий Александрович, доцент, кандидат философских наук, Самарский государственный университет, г. Самара.

Савенкова Елена Владимировна, доцент, Самарская гуманитарная академия, г. Самара.

Сериков Андрей Евгеньевич, доцент, кандидат философских наук, Самарская гуманитарная академия, г. Самара.

Соловьева Светлана Владимировна, доцент, доктор философских наук, Самарская государственная академия культуры и искусств, г. Самара.

Филатов Тимур Валентинович, профессор, доктор философских наук, Поволжский государственный университет телекоммуникаций и информатики, г. Самара.

Четырова Любовь Борисовна, профессор, доктор философских наук, Самарский государственный университет, г. Самара.

Научное издание

ГЕРМЕНЕВТИКА СООБЩЕСТВА

Материалы конференции

Редактор *Т. А. Мурзинова*
Художественный редактор *Л. В. Крылова*
Компьютерная верстка, макет *Л. Н. Замамыкиной*

Подписано в печать 31.07.2011.
Формат 60×84/16. Бумага офсетная. Печать офсетная.
Усл.-печ. л. . Уч.-изд. л. . Гарнитура «Newton».
Тираж 300 экз. Заказ №
Издательство «Самарский университет»,
443011, г. Самара, ул. Акад. Павлова, 1.
Тел. (846) 334-54-23. E-mail: lizam@ssu.samara.ru
Отпечатано с готового оригинал-макета
в типографии ООО «Книга».
г. Самара, ул. Песчаная, 1.
Тел. (846) 267-36-82. E-mail: izdatkniga@yandex.ru