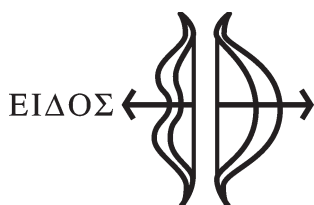


*Международные чтения по теории,
истории и философии культуры*

3

Размышления О ХАОСЕ



**Reflections
on chaos**

САНКТ-ПЕТЕРБУРГ
MCMXCVIII

ББК 87.3

**РОССИЙСКИЙ ИНСТИТУТ КУЛЬТУРОЛОГИИ
(САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКОЕ ОТДЕЛЕНИЕ)**

ФИЛОСОФСКО-КУЛЬТУРОЛОГИЧЕСКИЙ ИССЛЕДОВАТЕЛЬСКИЙ
ЦЕНТР
«ЭЙДОС» (САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКИЙ СОЮЗ УЧЕНЫХ)

**МЕЖДУНАРОДНЫЕ ЧТЕНИЯ ПО ТЕОРИИ,
ИСТОРИИ И ФИЛОСОФИИ КУЛЬТУРЫ**

ВЫПУСК ТРЕТИЙ

РАЗМЫШЛЕНИЯ О ХАОСЕ

REFLECTIONS ON CHAOS

Данное издание включает в себя материалы Второго
Международного Философско-культурологического
симпозиума, состоявшегося 1 - 4 июня 1997 года в Санкт-
Петербургском Научном центре Российской Академии наук.
Проведение симпозиума и издание его материалов
осуществлено

**при поддержке Российского Гуманитарного научного фонда
Грант № 97-03-14045**

Редакционная коллегия:

*Александр Бокшицкий, Геннадий Бревде, Александр Гогин, Игорь
Евлампов, Анна Кушкова, Алексей Малинов, Наталия Постолова,
Сергей Сипаров, Борис Шифрин, Breton Carr*

Ответственный редактор выпуска:

Алексей Малинов

Главный редактор:

Любава Морева

Художник:

Вадим Бродский

*Редакция сердечно благодарит Немецкий культурный центр им. Гете
и Международную Ассоциацию РОСАРТ за дружескую поддержку и
содействие в подготовке настоящего издания к публикации*

ISBN 5-88607-005-2

© ФКИЦ «ЭЙДОС», 1997
© Оформление. В.Бродский

СОДЕРЖАНИЕ

ХАОС КАК ТАЙНА <i>Константин Пигров</i>	7
О ДУХЕ НАД ВОДАМИ ХАОСА <i>Анатолий Маилов</i>	11
A METHOD OF COMPARISON: HOW ARE THEORIES OF NATURAL SCIENCES APPLICABLE TO THEOLOGY? <i>Sybille Fritsch-Oppermann</i>	15
ФИЗИЧЕСКИЙ МИР КАК ФУНКЦИЯ СОЗНАНИЯ НАБЛЮДАТЕЛЯ РЕАЛЬНОСТЬ КАК МИФОЛОГЕМА ХАОСА <i>Сергей Синапов</i>	18
A NOTE ON CHAOS <i>Breton Carr</i>	52
ХАОС И ... <i>Михаил Владимиров</i>	59
К КРИТИКЕ СПОСОБНОСТИ ОБНАРУЖЕНИЯ ХАОСА <i>Сергей Чебанов</i>	62
ПЕРЦЕПТИВНЫЙ ДИАЛОГ С ХАОСОМ <i>Борис Шифрин</i>	65
DOMESTICATING CHAOS: HUMAN RESPONSES TO THE CHAOTIC <i>Chris Wiltsher</i>	70
МИФИЧЕСКОЕ КАК ЧЕЛОВЕЧЕСКОЕ САМОПОНИМАНИЕ <i>Андрей Рождественский</i>	81
ХАОС ПОРЯДКА <i>Борис Марков</i>	101
СИНЕРГЕТИЧЕСКАЯ КОНЦЕПЦИЯ ХАОСА И ПОРЯДКА И ЕЕ ФИЛОСОФСКОЕ ЗНАЧЕНИЕ <i>Владимир Бранский</i>	130
ВЛИЯНИЕ НЕЛИНЕЙНОСТИ И ДИССИПАЦИИ НА ФОРМИРОВАНИЕ СТРУКТУР <i>Михаил Басин</i>	132
ПРОБЛЕМА ЧЕЛОВЕКА: ВРЕМЯ ХАОСА ИЛИ ХАОС ВРЕМЕНИ <i>Олег Душин</i>	134

ЛАБИРИНТЫ СОВРЕМЕННОЙ КУЛЬТУРЫ

Моисей Каган

135

REFLECTIONS ON ABSURDITY

Liubava Moreva

140

ПОРЯДОК И ХАОС В СОЦИАЛЬНОМ ПРОСТРАНСТВЕ

Эльмар Соколов

150

ЭСТЕТИЧЕСКАЯ ОЦЕНКА ХАОСА В ИСТОРИИ КУЛЬТУРЫ

Вадим Прозерский

153

ПРОСТРАНСТВО ИОСИФА БРОДСКОГО

Александр Бокицкий

158

ГРОТЕСК КАК ВЫРАЖЕНИЕ ХАОСА В КУЛЬТУРЕ

Сергей Юрков

160

ДУАЛЬНАЯ ОРГАНИЗАЦИЯ ГОРОДА: КОСМОС И ХАОС

Лариса Трушина

175

ФИЛОСОФИЯ ИГРЫ

Сергей Гурин

178

АРМАТУРЫ НИЧТО

Светлана Веселова

191

ТЕЛЕСНЫЕ ФОРМЫ ХАОСА

Семен Левин

198

ЖИЗНЬ - С ТОЧКИ ЗРЕНИЯ НАУКИ

Исхак Самигулин

205

ХАОС И СТРУКТУРА СОЗНАНИЯ

Геннадий Бредде

215

ЧЕЛОВЕК МЕЖДУ ЦАРСТВОМ АБСУРДА И БОГОМ: Л. ШЕСТОВ

Игорь Евлампиев

219

THE POSSIBLE CHAOS OF CHAOS TALK

Chris Wiltsher

248

ОТ ХАОСА К МОЗГУ

Жиль Делез, Феликс Гваттари

(перевод Л.Ю. Соколовой)

251

ПРЕДИСЛОВИЕ

Данный тематический выпуск Чтений по теории, истории и философии культуры включает в себя материалы Второго Международного философско-культурологического симпозиума, проведенного в рамках долговременного научно-исследовательского проекта «Философский, художественный, религиозный опыт: проблемы возможного единства».

Понятие хаоса и связанная с ним проблематика в последние десятилетия привлекают повышенное внимание исследователей в области философии, истории культуры, естественных и гуманитарных наук. Традиционно большое внимание понятие хаоса вызывает у исследователей истории культуры, поскольку оно является одним из ключевых в структуре мифологического мышления. В то же время выработанные в последнее время новые подходы к анализу мифа и мифологического мышления (структурные, психоаналитические, этнографические исследования) показывают, что фундаментальные структуры мифологического мышления продолжают определять и современное общественное сознание (параллели прослеживаются вплоть до структуры научных парадигм). Поэтому углубленный анализ мифологических понятий и архетипов оказывается весьма актуальной проблемой, помогающей понять структуры “бессознательного” современной культуры. Относясь к наиболее общим и фундаментальным понятиям всех мифологических систем, хаос выступает как важнейший элемент указанного анализа.

Существенная роль архетипического представления о хаосе в структуре сознания делает понятным то значение, которое понятие хаоса имеет в философии. В XX веке тема хаоса приобрела особое значение в связи с постепенным, но достаточно радикальным преодолением стереотипов рационализма. Среди необходимых “прививок” от чрезмерной рационализации философского мышления принцип фундаментального значения понятия хаоса занимает центральное место, поскольку хаос - это понятие, традиционно выражающее иррациональную полноту бытия, к которой восходят все наши “частные” интуиции иррационального. Помимо того, что понятие первичного хаоса играет важную роль в метафизических построениях западной философии XX века, его значение для современной российской философии особенно велико в связи с тем, что в русской философской традиции метафизическое понятие хаоса очень часто сопрягалось с понятием Абсолюта, безусловного начала мира (особенно ясно это видно в философии С.Франка, Л.Карсавина, частично - у Н.Бердяева, Л.Шестова и др.). Возрождение традиций русской религиозной философии неизбежно требует углубленного внимания и к проблеме метафизического определения хаоса и его описания как важнейшего начала реальности.

По отношению к русской культурной традиции проблема хаоса открывает еще один аспект, связанный с особенностями нашего исторического развития. Сочетание в нашей культурной традиции христианских и языческих мотивов ведет к особой роли в культуре и в общественной жизни понятий, сопрягаемых с архетипом хаоса (“стихия”, “природная сила”, “стихийная мощь”, “народная стихия”, “анархия” и т.д.). Хотя эта черта русской ментальности давно подмечена исследователями и достаточно изучена, остается в тени внутренняя взаимосвязь соответствующих интенций и их происхождение из единого источника - языческого архетипа хаоса как универсальной производящей силы.

Наконец, еще одна сфера, в которой активно разрабатывается проблема хаоса, - это наука. Разрушение классического механицизма и развитие таких теорий как квантовая механика, статистическая физика, неравновесная термодинамика и, особенно, синергетика, заставило науку обратиться к парадигме хаоса и попытаться выработать рациональные модели описания хаоса. Особенно известны работы И.Пригожина в этой области, создавшие основу для превращения древней мифологемы порождающего мир хаоса в точную научную модель.

Все сказанное позволяет еще раз сделать обоснованный вывод о возрастании роли понятия хаоса и парадигмы “порождающего хаоса” во всех сферах современной культуры. Одновременно можно обозначить и главный недостаток современных исследований по этой проблеме. Несмотря на явную взаимосвязь подходов к хаосу в различных сферах культуры, в силу далеко зашедшего процесса специализации и дифференциации культуры сравнительные и комплексные исследования, позволяющие выявить всеобщий смысл проблемы, очень слабо представлены в современной науке и философии. При этом очевидно, что именно философский подход в проблеме хаоса, развивающий метафизические идеи русской философии XIX - XX веков, в наибольшей степени способен стать основой единой “концепции хаоса”, которая станет плодотворной парадигмой для дальнейших исследований в области естественных и гуманитарных наук и в самой философии.

Главная цель настоящего издания - создать условия для междисциплинарного, комплексного подхода к проблеме хаоса, чтобы, во-первых, обеспечить необходимое условие для взаимопонимания специалистов разных сфер - выработать единый язык, единую систему понятий для указанного комплексного подхода и, во-вторых, провести сравнительный анализ уже существующих концепций хаоса - мифологических, религиозных, философских и научных. Для реализации этих целей оргкомитет обеспечил участие в конференции представителей всех упомянутых сфер культуры и попытался выстроить программу таким образом, чтобы в ней были в равной степени представлены все “углы зрения” на проблему хаоса.

ХАОС КАК ТАЙНА

Константин ПИГРОВ

Абсолют предстает в двух ипостасях. С одной стороны, Абсолют — это нечто всеблагое, априорно любящее не только человека вообще, но и меня лично, это Бог или культура, или милосердие, или доброта, или любовь, или счастливые случаи. В этом смысле Абсолют предстает как *космос*. Или — как *чрево матери*. Или — как подлинный Дом нашего бытия. Во временном плане это *рождение*, рождество, зачатие. С этой своей позитивной стороны Абсолют явлен нам как высший закон, как Божественный закон. С позитивной стороной Абсолюта связана актуальная бесконечность¹.

Но с другой стороны, Абсолют — это нечто враждебное, злое, и/или равнодушное. Это дьявол, природная или социальная стихия, бунт, война, (см. доклад А. Драгомощенко) катастрофа, конец света. Это бесконечная неупорядоченность, немыслимый беспорядок, безнадежная неурегулированность. Вот это негативное определение Абсолюта, негативный момент в Абсолюте — это и есть *хаос*. Или — бездна гроба. Или, во временном плане, — это смерть. Хаос — это не высший закон, это — мировой закон, закон стихии, закон подлости и бесчестия (см. Х. Борхес), это закон несчастных совпадений, закон дольнего, а не горнего.

Понятие хаоса (или — образ хаоса, что точнее) подчеркивает прежде всего онтологическую сторону негативного момента в Абсолюте. И даже (особенно в новейшем философствовании, прошедшем школу материализма и позитивных физических наук) не столько саму материальную, сколько формальную его сторону. Хаос легко редуцируется к бесприютности бесконечного пространства. (Холод бесконечных пространств, о которых говорит Б. Паскаль). Хаос легко редуцируется к скуке бесконечного времени. (Страшно подумать, что когда-то умрешь, но еще страшнее знать, что будешь жить вечно — А.П. Чехов).

Хаос предстает как единство онтологического и эпистемологического. Я переживаю хаос как непонимание. Хаос, очевидно, близок понятию лабиринта. Восприятие хаоса, впрочем, как и Абсолюта вообще, это антропоморфное восприятие принципиально не антропоморфного, социоморфное восприятие не социоморфного.

Миф Платона о пещере может быть развернут и в другую сторону, в сторону хаоса. Не поворачиваться к свету, а попытаться за мелькающими на стене тенями узреть абсолютную черноту небытия. И вообще говоря, может быть, только после того, как ты сумел сосредоточиться на

¹ См. об этом: Флоренский П. О символах бесконечности. (Очерк идей Г. Кантора). // Новый путь. 1904. №9.

абсолютной черноте небытия, ты сможешь повернуться к абсолютному свету.

Перед лицом хаоса во мне всегда обнаруживается жертвенное начало. Хаос — это испытание человеку, где индивидуальность раскрывается прежде всего как жертва.

Рациональные, рассудочные, дискурсивные средства здесь не подходят. На духовном опыте философии постмодерна мы видим, что эмоциональное понимание реальности не есть прерогатива только искусства и только религии. Современное философствование также активно включается в освоение эмоционального понимания.

Стратегия восприятия и описания хаоса состоит в том, что мы не описываем хаос, мы только указываем в эту сторону. Когда мы обращаемся к хаосу, на первое место выходит не слово, а жест. Мы указываем не на сам «предмет», а на его заместитель. У нас нет другого пути, кроме пути метафорического или символического. Черное сияние хаоса, слепит так же как и белое сияние позитивного момента в Абсолюте.

Каков же этот выражающий хаос жест? Какова технология замещения, метафорирования, какова технология символизирования? Эта технология отработана в культуре — это технология тайны.

Никаким другим путем не раскрыть хаос, кроме как с помощью *культивирования тайны*.

Тайна в гносеологии соответствует хаосу в онтологии. Тайна есть адекватная эпистемологическая (гносеологическая) процедура для именования, обозначения хаоса.

Там, где человек соприкасается с хаосом, там и возникает переживание тайны. И обратно, там где мы переживаем тайну, там мы имеем дело с хаосом.

Тайна — это знание о незнании некоторого знания, а точнее — тайна это эмоциональное переживание незнания некоторого знания. Мы знаем о хаосе так, что не знаем о нем. Мы знаем о хаосе то, что он неизвестен нам. Мы точно знаем, например, что существуют, военные тайны. Но мы не знаем, в чем они состоят конкретно. Ближайшим образом хаос как тайна раскрывается в так называемых «загадках природы», «тайнах универсума». Они связаны с существовавшим первым смыслом хаоса именно как материи еще у древних греков.

Конечно, о хаосе можно что-то сказать с помощью *рациональных понятий* и категорий. Однако это знание будет весьма бедным, абстрактным и ограниченным. (например, что хаос — это неупорядоченность, что хаос раскрывается через понятие случайности, энтропии и т.д.). Есть, пожалуй, одна блестящая попытка рационального анализа хаоса, и даже не только хаоса, но и Абсолюта вообще. Это статья Павла Флоренского «О символах бесконечности. Очерк идей Г. Кантора»). Флоренский полагает, что «мощности и типы порядка (трансфинитные

числа у Г. Кантора) служат могучим средством для оформления хаотического, когда оно сказывается в бесконечном».

Но хаос в гораздо большей степени, полнее, адекватнее раскрывается с помощью *эмоционального понимания*.

а) эмоционально-рецептивные акты, такие как, например, опыт, переживание, удивление (особенно хотелось бы напомнить о философском удивлении!), ужас, страх, страдание, терпение, затронутость — вот что раскрывает нам хаос, позволяет постигнуть это непостижимое. В каждом эмоционально-рецептивном акте содержится «необходимость что-то перенести», скажем, перенести успех, неудачу, позор, славу, перетерпеть скучное мероприятие и т.д.

Вот и хаос нужно перенести. Перенести хаос — это взглянуть в глаза Медузе Горгоне. И не окаменеть от такого взгляда.

Можно сколь угодно много и рационально говорить о лабиринте (как форме хаоса), но ни с чем не сравним опыт реального пребывания в лабиринте, когда я перехожу от отчаяния к надежде и снова к отчаянию.

Перенести хаос можно с помощью искусства, художественного творчества (катарсис), или с помощью смеха, или с помощью загадки.

Особенно — с помощью загадки. Загадка — это редукция тайны в что-то уместимое, в что-то уместное. Загадка превращает хтонический, непостижимый ужас хаоса в веселье упорядоченного космоса.

б) эмоционально-перспективные акты, такие как ожидание, предчувствие, готовность, вот еще один способ освоить хаос, способ связанный с переживанием времени.

Мы — целесообразные существа. Время в нас и через нас течет не только из прошлого в будущее, но и из будущего в прошлое. Именно в этом обратном потоке времени и осуществляется наша свобода. Эмоционально-перспективные акты свидетельствуют о хаосе, надвигающемся на нас из будущего. Ожидание хаоса — это апокалиптическое ожидание «непредсказуемых последствий», ожидание народного бунта, беспощадного и безумного.

Все можно перенести, непереносимо только ожидание тайны непредсказуемого. И после того, как «это» случилось, возникает катарсис бытия в уже случившемся хаосе. Катарсис разрешившейся, раскрывшейся тайны. Как бы не была страшна наступившая действительность, но в ней уже нет ожидания «непредсказуемых последствий».

Вот пример из нашей истории:

«... никто (кроме разве что мало кому известного студента-историка, изгнанного за предсказание из своей страны и прочно всеми

забытого) не предсказывал столь стремительного краха...»(имеется ввиду крах Советского Союза - *К.П.*)¹.

В этой фразе — «выпрямляющий вздох» и облегченное восхищение перед «мало кому известным студентом-историком»!

в) эмоционально-спонтанные акты (влечение, желание, действие). Они направлены на изменение будущего и порождают уверенность в реальности. Я желаю хаоса, я влекусь к хаосу, я создаю хаос. Мое деструктивное поведение, когда я смешиваю фигуры на шахматной доске, тасую карты, или изобретаю генератор случайных чисел. Я создаю хаос. Я лгу, путаю следы, я ухожу от ответа, блефую. В этом мое влечение к хаосу. Вандализм — форма эмоционально-спонтанного проживания хаоса. Наконец, молчание как форма действия, позволяющего пережить хаос.

© *К.Пигров, 1997*

¹ Н.Л. Мусхелишвили, В.М. Сергеев, Ю.А. Шрейдер. Ценностная рефлексия и конфликты в разделенном обществе. // Вопросы философии. 1996. №11. С.3.

О ДУХЕ НАД ВОДАМИ ХАОСА

Анатолий МАЙЛОВ

Мне хотелось бы сказать о том, что Русская религиозная философия есть тот библейский дух первых дней творения, который носится над водами нашего хаотического бытия. Но мне говорят: «Не надо!» А это значит, что кому-то все-таки надо, чтобы мир оставался не то, чтобы в хаотическом состоянии (ибо хаос — это уже начало порядка, как анархия — его мать), но чтобы он оставался в состоянии мутной воды, в которой, как известно, легче уловить большую рыбу.

Эта тема возникала не только в моей голове. Когда-то она возникла и в голове одного из крупнейших представителей нашей религиозной философии — Сергея Булгакова. На белом теплоходе он плыл из Европы в Америку читать там лекции о софийном богословствовании и о судьбах России. Но поговорим на абстрактно-образном языке. Раз — «не надо».

С. Булгакову пригрезились в Атлантическом океане «воды первозданного хаоса», над которыми носился «Дух Божий», и пригрезилось тютчевское мрачное шевеление этих вод. Так когда-то и Владимиру Соловьеву в Средиземном море пригрезились черти и произошло его очередное свидание с Софией. Все это образы, литературные метафоры и аллегории. Но не только метафоры и не только аллегории.

Современная наука (в том числе и социальная) пытающаяся понять, как возникает порядок из хаоса, развивает теорию синергетики, в своих принципиальных схемах не далеко ушедшую от того состояния, когда Гесиод мыслил себе Хаос как начало, наряду с Тартаром и Эросом, безбрачно порождающее супружескую пару Эреба и Ночи. Также и неоплатоники диалектически мыслили себе хаос как «совмещающий в себе принципы универсального порождения и универсального поглощения»¹. Но богословское, а тем более религиозно-философское, представление о нем тоньше, многоплановей и, главное, — дальше ведет.

«В начале сотворил Бог небо и землю. Земля же была безвидна и пуста, и тьма над бездною; и Дух Божий носился над водою.»² Но это — еще до семи дней творения, еще никаких дней нет, и никто еще не говорил: «Да будет!» Это — как в компьютере, когда вы еще ничего не сказали диалоговому меню. И тогда возможная его работа пойдет «по умолчанию». Какие дороги мы выбираем и что заставляет нас выбирать — все это отдельные и последующие вопросы, ответы на которые и

¹ По А.Лосеву: «Философская энциклопедия». Т. 5. М., 1970, статья «Хаос».

² Библия. Синодальное издание. М., 1983, Бытие, 1.1.

принятие решений возможны, если уже есть программа, сработанная ее составителем.

Упомянутое начало, которое сотворяют, имеет к сотворению экзистенциальное (как теперь сказали бы) отношение без разделения на субъект, предикат и предикацию. Отсюда и наше — диалектическое — представление о самовозникновении и саморазрушении. Первоначальные (точнее — просто начальные) небо и земля — водообразны, бесформенны, «безвидны и пусты». Это и есть преобразенно понятый античный хаос. В религиозной философии, которой пользуется и богословие, он же характеризуется еще и понятием меона (неопределенности, еще не-бытия) в отличие от укона (то есть ничто, в отличие от только не-бытия). И это различие становится крайне необходимо, когда пытаются выразить, на что же способен человек в своем земном созидании, и попытки на что ему следует запрещать, как невозможные посягательства на Божественную прерогативу в творении из ничего. По выражению С. Булгакова человек «метафизически бездарен», хотя и претендует часто на нечто большее, на созидание именно из ничего, от чего получают только разрушения (и то не до конца). Но на меоническое творчество он способен, и оно даже вменено ему в обязанность. (Это уже по учению Н. Бердяева о смысле творчества и о спасении творчеством.)

Начальное — это по человеческой аналогии еще только задумка. По-человечески оно и представляется хаосом как «бездной в Боге». Но оно же и то, что говорит о себе уже в женском роде: «Я была в начале у Бога.» То есть речь идет о Божественной домостроительнице, Софии или Премудрости Божией. Вот почему у В. Соловьева, как и у Сергия Булгакова, вместе с осознанием бездны шевелящегося хаоса приходит и видение Софии, а бессофийное богословие рассматривается как ведущее к атеизму.

Воды хаоса разделяются только во второй день творения после возникновения света в день первый. (Но это, как и в науке биологии, в качестве стадии развития выступает бластула [деление зародышевого яйца пополам]. Наука наполняет способы нашего принципиального понимания, а точнее, — она сама наполняется открытиями или «естественными откровениями» об устройстве мира.) Воды хаоса разделяются "твердью небесной", они твердо разделяются на наднебесное и поднебесное, на идеальный замысел, который дан как задание, и на реальное его выполнение всем данным. Вот отчего была возможна христианская ересь гностицизма, использовавшая мотивы платонизма и отделявшая Бога от Демиурга-сотворителя мира, который мог ошибаться в исполнении, а то и злодействовать. И этим определялась функция Спасителя в борьбе с таким демиургом.

Снова скажут, что подобные представления — это литературно-поэтические образы. И это верно. Перед нами поэтические образы, но

это не только поэтические образы. Мыслить и созидать систему понятий и практических регуляций можно не только при помощи научных трактатов. Точно так же как принимать или не принимать христианство приходится всегда и упорядочивать хаос своей жизни всей системой своих представлений и поведения, твердым их разделением и оценкой — светом и твердью небесной. Так могли делать и завзятые атеисты (которым казалось, что они ни во что не веруют).

Так возникает еще один важный аспект религиозно-философского рассмотрения хаоса и отмеченного различия, ближе подводящий нас к нашим практическим задачам.

В той же Библии, особенно в этой ее части — о Бытии — часто бывает непонятной благоприятная оценка действий далеко несовершенных людей, Божественное попустительство и прехищения в налаживании человеческих отношений. Действительно бывает, что «только верую» спасаются эти люди (как в протестантизме М. Лютера, опирающегося на известные изречения а. Павла). В классической (гегелевской) философии это выражалось представлением о «хитрости мирового разума». С. Булгаков, пережив школу марксизма и социологического обоснования действия людей (социологического детерминизма), написал затем о «лукавстве экономического базиса». Потребовались большие углубления в понимание деятельности людей, в синергичную природу их поступков. Но в этом ключе и сам фундамент мира стал представляться не только в качестве Логоса, и мир предстал не только в качестве Космоса, и не только в качестве Хаоса. Он предстал в качестве Стохоса, в котором действуют стохастические закономерности, когда случайная сцепка тех или иных событий вызывает вдруг цепочку однозначных уже не стохастических, а динамически связанных событий, поддающихся описанию при помощи представления об однозначных причинно-следственных связях. Сама необходимость стала представляться как «блуждающая необходимость» (выражение Голосовкера из «Логики мифологии»). Но такое упорядочивание хаоса возможно обнаружить лишь в софийном свете, и С. Булгакову пришлось развивать не только свое софийное богословие, но даже раньше этого он взялся за «софийную политическую экономию» в своей «Философии хозяйства». Уровень мышления марксистов того времени был далеко превзойден до полного взаимного непонимания. Защищалась человеческая свобода, произвол которой оказывался ее необходимой составной частью, базирующейся на примордиальных структурах самого Бытия. (В Русской религиозной философии эта тема в особенности развивалась Б. Вышеславцевым. Развивал тему и С. Франк в своих «Духовных основах общества.» Сегодня подобные работы снова рассматриваются вне их преемственной историко-философской связи как нечто случайное, когда можно так, а можно и эдак, вне той стохастической закономерности, которая складывает поря-

док из хаоса и в сфере социально-философской мысли, оставляя человека свободным в принятии решений.)

Человек остается свободным и в этой сфере, постоянно демонстрируя свою свободу принятием или неприятием в том числе и своих собственных теорий. Именно так это представлялось и творцам Библии в их описании деятельности несовершенных людей, которые спасались одной только верою.

Но это выражает лишь то, что без предварительной духовной реформации никакие дела на лад не пойдут и такими неверными делами не оправдаешься. Вот это в особенности касается сегодня нас. Вот почему и хотелось бы сказать о Русской религиозной философии как о том духе, который все еще только витает над хаосом нашего бытия. Хотелось бы сказать о ней как о созидательнице основ все еще будущей духовной реформации в России. Но, как говорят, это отдельный вопрос.

Как писал Н. Бердяев, в ответ на хаотичность нашего социального мира «была создана религиозная философия как оригинальное порождение русского духа».

«Задачи русской религиозной философии и религиозно-социальной мысли остаются творческими, обращенными к будущему, а не к прошлому. Это есть задачи поддержания света, как бы ни была велика тьма. И если настоящее и ближайшее будущее не за нас, то мы должны быть обращены к более далекому будущему»¹.

© А. Майлов, 1997

¹ «Путь». № 49. Париж, 1935. С. 22.

**A METHOD OF COMPARISON: HOW ARE THEORIES OF
NATURAL SCIENCES APPLICABLE TO THEOLOGY? CHAOS
THEORY IN THE CONTEXT OF (CREATION) THEOLOGY
(A GERMAN POINT OF VIEW)**

Sybillie FRITSCH-OPPERMANN

1. The Situation Today¹

At a time of growing uncertainty about the achievements and values of modernism and the loss of spiritual and cultural identity no branch of learning can avoid confronting the question of reality and truth which has come up again with increased urgency. However, the magical term "pluralism" and the demand for inter-cultural and inter-disciplinary communication alone rarely lead to common ethical responsibility or common theoretical concepts.

The religions and also the various academic disciplines frequently agree with surprising speed on the problem to be diagnosed and share their hopes in a future worth living for humankind. But when it comes to analysing, in depth, contemporary attitudes, the so-called *Zeitgeist*, they get stuck in their respective methodology and technical jargon.

In an attempt to face the problems of today and analyse reality together we have to seek, frequently in small steps, a methodological foundation for inter-religious, inter-cultural and inter-disciplinary communication about what, in the final analysis, is and should be regarded as reality and truth.

A dialogue must be established about how reality is perceived and truth dealt with in the various and very different areas and disciplines that exist in a pluralist and secular world which is, however, still deeply influenced by religion.

The question of the unity of reality can be dealt with exemplarily from a rather more idealist-metaphysical (ontological) and a more structuralist-epistemological point of view. The first was leading up to this century, especially in the West, in theology, philosophy, social- and natural sciences. Substance, the *Da-Sein* of reality and realities, ontological questions still are important for example for process philosophy and its cosmologies.

In the Far East for example thinking was much more concerned with cause and empirical results, dealing with the forms of appearances of reality and realities.

¹ This essay partly goes back to a conference, which took place from 17th till 19th of May 1995 in the Protestant Academy of Loccum (cf footnote 2)

With modernism Western sciences added more and more empirical and epistemological questions. Many scholars now even state a difference between reality and construction of reality.

In regard to the above mentioned problems of nowadays societies and world society and concerning the perception of the world in philosophy and in natural sciences, this lecture should ask, how results of nowadays natural sciences influence and readjust the theological perception of reality (and truth). It should be shown, that especially chaos theory is a bridge to such an interdisciplinary dialogue and it's methodology.

Of course we exemplarily deal with one possible interdisciplinary dialogue here, the dialogue between «pure science» mathematics and theology which was never to the end accepted as science at all. This might be the case since both disciplines in different ways are meta-systems/meta-theories.

2. Chaos and Creativity — The Tension between Becoming and Being

Two great dialogues between mathematics (theoretical physics) and scholars of religion have been taken place in our century concerning the «paradoxon of being in this world». One is rooted in the process philosophy of the mathematician Russell-friend Whitehead and was initiated by the process theologians Hartzshorne and Cobb and taken up by a few Buddhist philosophers. The other is rooted in chaos theory, «compared» wrongly or at least to quick with creation theology and besides that very close to Zen Buddhism.

This shows, that also in dealing with the method of interdisciplinary dialogue religions have to learn from each other. Vice verse this interreligious learning is mediated through the interdisciplinary dialogue and might help devellopping the latter too.

For the purpose of this meeting and of time limits I will concentrate exemplarily on Western discussions and two disciplines and finally, as for the conclusion, on the results for my own discipline, theology. For the purpose of a scientific method I will concentrate on the methodology of dialogue, the questions if and how thought structures can be compared (experiences communicated). Only then might it be possible to also compare contents.

The concept of truth and being instead of reality and becoming will be proofed as contraproductive. This has implications for the dialogue between theology and chaos theory and also for interreligious dialogue.

The structures of chaos theory should be realised as convincing also for interpreting reality in a theological or religious sense. (The metaphysics of process philosophy and theology as overcome.)

The structures of chaos theory and the theology of the cross should be compared at a few points and proofed to be even closer than those of chaos theory and creation theology.

Of course this can be done only in form of first theses and suggestions to continue that discussion.

Finally the outcomes for ethics in late modernism should be mentioned.

2.1. Modern Natural Sciences and Creation²

In Greek philosophy³ chaos and creativity are no real contradictions until Parmenides opposes absolute Being to Becoming and Fading. This neglect of Becoming and Fading has led to a diastasis of Becoming and Being, which also has gained influence in natural science in Europe and brought modern physics to talk of chaos as disorder and mathematics as not applicable to chaos. Being was described as causal order, chaos as a matter of experience⁴ but not of intellectual insight. This paradigm lasted up to our century. Also in Whitehead's process philosophy a certain causality, a «Being» is ascribed to «creativity»⁵.

Only when process philosophy was taken up by Buddhism this «European ontological and metaphysical rest» was questioned.

Parallel to this in mathematics the paradigm of causality was questioned too. This was of unmeasurable outcome for theology and philosophy.

In the physics of Newton Becoming and Ceasing do not play a role. He works with the term of time as offered by absolute mathematics, in which time flows independently and reversible, undirected. Real history or history of nature was not dealt with, the laws of space could be extrapolated as far as possible into future and past. In this timeless history an absolute future became predictable. Causality was understood deterministically⁶.

² cf Loccumer Protokolle 68/95: Christlicher Schöpfungsglaube und Naturwissenschaft, hg. von Wolfgang Greive. Will be published soon.

³ cf. Wolfgang Achtner in: Loccumer Protokolle 18/95: «Wir sehen jetzt durch einen Spiegel in einem dunklen Wort», hg. von Sybille Fritsch-Oppermann. Will be published soon. and: Wolfgang Achtner, Physik, Mystik und Christentum. Eine Darstellung und Diskussion der natürlichen Theologie bei T.F. Torrance, Peter Lang 1991

⁴ cf Prozeß, Gefühl und Raum-Zeit. Materialien zu Whiteheads «Prozeß und Realität»1, hg. von Michael Hampe und Helmut Maaßen, suhrkamp taschenbuch wissenschaft, Frankfurt am Main 1991

⁵ cf Michael Welker, Gottes Geist, Neukirchen 1992 and Hans Poser und Hans W. Schütt, Ontologie und Wissenschaft. Philosophische und wissenschaftshistorische Untersuchungen zur Frage der Objektkonstitution, 1984

⁶ Lately Stephen Toulmin in some lectures has questioned, whether this is only a narrow reception of Newton's thoughts. Toulmin states, that already in Newton's teachings the way he deals with unpredictable future events is much closer to chaos theory than was thought before.

In thermic theory, in the second main sentence of thermodynamics, time was experienced as partly irreversible, since the entropy of a closed system always increases, the disorder therefore has to increase too, energy to decrease. With the theory of relativity this theory was underlined.

With those teachings and the teachings of chaos theory finally not only a deterministic but also and far more a causal understanding of physical reactions was questioned: But although for closed systems the disorder increases irreversibly, most of living systems are open systems seen from the principle of evolution. Evolutionary progress is possible through dissonance, not only through selfreproduction. Therefore those open systems are creative, while order in a too narrow sense is not. The post-Parmenidian contradiction of chaos and creativity is overcome, too.

One could call this a new science of Becoming. Becoming and selforganisation are irreversible, dynamic phenomena, which can only happen far away from thermodynamic balance. They need (dissipate) energy and therefore are dissipative structures. «Deshalb muß bei all solchen Systemen, nennen wir sie der Einfachheit halber *lebendige Systeme*, der Zeite Hauptsatz der Thermodynamik mit seinem *entropischen Zeitpfeil* berücksichtigt werden: das Lebendige hat eine irreversible Dynamik»⁷ Reversibility on the other hand is the modus of time for all movements in classical physics of Newton. Newton here changed the Aristotelian concept of time. For Aristotle time only was the reflection of processes in our thinking, it was secondary reality. The primary reality was Motion and Becoming. For Newton the conception of time was derived from circular, selfreturning movements. Time was absolute and reversible. Newton's cosmos was static, a perfect explanation of *Esse*, world was eternal and unchangeable. There was no place for a creator in this concept. Deism was the religious answer to that. With Darwin and evolution theory world was grasped as an irreversible process. Birth and Death for example are singular events in time. Life is a dissipative structure. The second Main Sentence of thermodynamics is the first teleological law of nature after and against Newton. It will in the end also lead to a collapse of the cosmological system and make this system which had been the prototype for a closed system before, irreversible too. (the question of living, open systems did not play a role in Newton's theories.)

Henri Poincaré developed the mathematical concept of bifurcation dynamics which today led to the term of («deterministic») chaos in physics. Every rotation sooner or later changes from a swinging to a tip over situation. All cyclical processes are iterations. The Mandelbrot-Menge comes out of such an iterative process. Its forms are selfsimilar and of fractal dimension.

⁷ cf Friedrich Cramer, Ursprungsmythos, Zeit und Evolution, in: Urknall oder Schöpfung? Zum Dialog von Naturwissenschaft und Theologie, hg. von Wilhelm Gräb, Gütersloh, page 75ff

Their fringes cannot be defined no matter how high the dispersal is. They show the border between order and chaos. «...Zeit ist der gemeinsame Nenner aller Prozesse. Auch in der Speziellen Relativitätstheorie gibt es keine isolierte, absolute Zeit.»⁸

At this point let me state, that

1. Cramer states the correctness of chaos theory for the whole cosmos. This nevertheless means to state a bifurcation, where one deterministic macrostructure changes to another. To state, that it is possible to foresee to what other macrostructure, if we only would know the (causal/deterministic) laws behind on a microlevel is scientifically at least questionable.

2. Against the popular use of the term selforganisation it must be quite clear, that if everything is selforganisation then everything leads to chaos. But this «deterministic chaos» is not proofed so far.

3. The computer graphics of the Mandelbrot-Menge show us a structure of time and energy. They do not show us a picture of reality. And not at all of the whole reality. Not everything is selforganisation.

4. If we want to compare theology and chaos theory at all we either might do it a) metaphorically or b) trying to use the thought structures of one discipline for the other or c) answering theologically to the results and open questions of mathematics and physics. In the latter case it seems correct to see chaos theory as the point where theologians might have to answer these open questions, but not where the creator might "jump into" scientific explanation again. There is no explanation gap. Chaos theory may always suggest a cosmology out of it's own thought structures. It might methodologically not be allowed to transfer the results of fractal mathematics to cosmology or other disciplines, but even less should it be allowed to answer with a «hidden creation theology». At this point I do not agree with Cramer who states: «Kosmos, Klima, Krieg, Politik, Ökonomie, Vernichtung, Tod und Zerstreung bilden einen Zeitbaum.»

We leave the positivist position, at least some of us, that is true. But natural science cannot ask the question of meaning, it only can come to the point where this shows up. For Cramer this is the case in Quantentheorie, which needs an interpretation (for example that of the Copenhagen school). But it cannot explain life. The second Main Sentence of thermodynamics for example is not explained physically. Also selforganisation which is quite obvious in the realm of life. Maybe the new results of Prigogine or Mandelbrot lead to a softer physics which is not one of New Age but a growing process in science itself. Science which knows that it cannot solve the question of meaning is much more open to religion. But: this should not be

⁸ Cramer, page 82f

a statement within natural science — maybe a confession in religion, dealt with in theology.

It is for sure that today the term evolution is also used for prebiotic, anorganic phenomena of development. Theoretical physicians (like C.-F. von Weizsäcker) talk of the history of nature, which is the reason for human beings to be historical beings. «Nachdem Einstein die Zeitrelativität des Raums entdeckt hat, betont heute Prigogine, daß «fern vom Gleichgewicht», d.h. einer alles beendenden Entropie, innerhalb eines Gesamtsystems die verschiedenen Zeiten sich gleichsam inhaltlich füllen. In seiner Auslegung der Thermodynamik zögert er nicht, die Rede des Geisteswissenschaftlers Henri Bergson von den «erlebten Zeiten» analog dienstbar zu machen.»⁹ But here it should be quite clear that the physicist leaves positive science and enters metaphysics. Already Kant stated, that creation is never completed. It once started but will never end. The unthinkability of the future time sequence, which makes eternity inexhaustible, is the model of all history in time. There seems to be a law in nature, that her processes go back or forth not only despite but because of chaotic phases. The conclusion of Ganoczy here is, that far away from the balance (heat death) where there is no history and no evolution those dissipative structures arise. Obviously open systems, living beings for example, create more energy than they need and compensate entropy which otherwise would non-reciprocally lead to dead balance.

If one metaphorically transfers this discussion to theology (b)), the experience of mortality in theology could be defined as roots of salvation in a totally new way. World history becomes an open system (c)), because the future of God interrupts the linearity of time and the finiteness/closedness of the world/the universe. «Salvation history» makes history and time irreversible — as the latter is the case also in Buddhism. (In Christianity the conclusion here might be, that Salvation leads this irreversibility to a new (deterministic) status, the status of God's reign).

Only world history as chaotic process, world as open system makes plausible the intervenience of God, the reality of Emptiness. The creativity of God and human beings is rooted in kenosis¹⁰.

This is the attempt to make old fashioned biblical language interdisciplinary interesting. But again here is the danger to identify the confession to/theology of God the creator with the hypothesis (seen as

⁹ cf Alexandre Ganoczy, *Chaostheorie und Theologie*, in: *Loccumer Protokolle*, 68/95, a.a.O., page 1ff

¹⁰ Of course in Buddhism there is no God and therefore instead of salvation one should use the term Enlightenment. Here history and reality always have been seen as irreversible, the meta-history of cosmos as circular. In the West this has been not the case in main stream philosophy. But maybe the of Heraklit comes close to those thought structures.

«truth») of the «deterministic» chaos. It would be much more convincing scientifically/methodologically

1. to differentiate those two levels of language,
2. to see, what a non-deterministic chaos means for cosmology,
3. to compare the latter with the theory/theology of kenosis (not creation),
4. to see, how in Buddhism reality is seen as a chaotic process: Real life comes out of Nothingness, which is seen to be a positive power, final reality, not Nihil. History is irreversible. The Kalpas (universes) will become and fade even. Not so Eternal Presence/Emptiness.

In physics although there is metaphorical language, one should rather talk of «language» symbols — as every discipline has. If one wants to «compare» physics «irreversibility» and the experience of mortality in theology, to compare for example Luther's sin as incurvatio in se with the increase of entropy in a closed system (Nothing new is to be expected anymore/ «Tod ist der Sünde Sold»); one has to make quite sure, that this is only possible metaphorically.

The doctrine of justification sola gratia then means to break through a closed system. Sanctification means, that God still can make a lot of the mosaiques of our life, when only we leave them to Him.

The understanding of time in most interpretations of the bible is contradictory to traditional Greek philosophy. The future of God breaks through the linearity of time. History is irreversible. But not so Salvation history, which for sure will bring the Reign of God.

Change is a fundamental aspect of God's creation and one with which God becomes identified in the Incarnation. History itself becomes an ultimate value.¹¹ Again we are in danger to not just theologically answer questions left open by physics, but mix them up. This is not interdisciplinary research but what I would call «methodological syncretism».

As stated earlier, living systems are open systems on the macro level — without any proof of Salvation history through incarnation/new order on a microlevel. In chaos theory systems develop and open to new systems in the state of bifurcation. They are neither deterministic nor causal but irreversible. But for Achnter and Murphy this above mentioned ultimate value/new deterministic status comes because of Salvation history and incarnation. «These ideas can be included in an evolutionary picture in which, following Teilhard de Chardin, the Body of Christ is seen as the future of evolution — an «ultimate dissipative structure» in which the world of time and change is united with God. Suffering, death, and decay receive their

¹¹ cf George L. Murphy, Time, Thermodynamics, and Theology, in: Zygon. Journal of Religion & Science, September 1991, Vol. 26, No. 3, page 359ff

meaning from the future. Within this framework it is therefore possible to believe that the material world of history may be part of the eschatological future and that science provides hints, though not predictions, of how that may happen.»¹²

To see creation as evolution means to overcome the statics of traditional theology by the dynamics of evolution as Teilhard de Chardin has suggested. This view has also influenced process theology in the United States. Here God is seen as creative process in a dynamical nature. God is immanent in this world process. He, who can be understood as «floating world» in his «Folgenatur» lets worldprocess fulfill itself.¹³ For Peacocke God is immanent-transcendent, he is the creator, not only one element of this process. Jesus Christ is the anticipation of the goal and fulfillment of an evolution which goes beyond human beings. Also Cramer¹⁴ understands matter as a priori pregnant with ideas. It has the idea of its selforganisation in itself. There is no difference between reason (Geist) and matter. A matter, which is a vehicle for ideas could be a vehicle for the Divine as well. Evolution means chance (Zufall) and necessity. It is a self-planning process, not planned ahead¹⁵. Chance plays an important role. This new thought of the contingency of the universe opens it for God's action. Chance is interpreted as God's gift (das von Gott Zufallende)¹⁶. But if this is the case, then there is

¹² cf Murphy, page 359

¹³ cf Sigurd Martin Daecke, Gott als Schöpfer und Geist in der Evolution, in: Loccumer Protokolle 68/95, a.a.O., page 68ff also: William Temple, Nature, Man and God, 1934 and: Arthur Peacocke, Creation and the World of Science, 1979 and: Arthur Peacocke, God and the New Biology, 1986

¹⁴ cf Friedrich Cramer, Chaos und Ordnung, 1988

¹⁵ cf Franz Wuketits, Evolution, Erkenntnis, Ethik, Darmstadt 1984

¹⁶ cf Günter Altner, ÜBER LEBEN. Von der Kraft der Furcht, in: Wendepunkte, hg. von Michael Albus und Michael Schibilsky, Düsseldorf, page 127ff: Altner suggests, that the self in selforganisation is a reality (not in the sense of the old monism), which evolution always needs to be able to open up and become without falling into chaos. In the sense of an ecological theory he stresses that hereby the old subject- object dualism is overcome. Nevertheless he also states (page 144): "Mit der Chaos-Theorie wird heute der Versuch gemacht, die in den Naturprozessen auftretenden Kippvorgänge durch mathematische Ansätze zu fassen und definierbar zu machen. Was im Blick auf Teilprozesse (kleines Chaos), deren Rahmenbedingungen bekannt sind, annäherungsweise gelingen mag, ist im Blick auf das ganze des Werdegesehens ein vergebliches Unternehmen, es sei denn, die neuzeitliche Vernunft wollte sich noch einmal an dem Anspruch verheben, der Zeit vorausseilend das noch ausstehende Ganze fassen zu wollen. Die Offenheit ist vielmehr das unverfügbare Jetzt, das im Gedankenspiel der alttestamentlichen Weisheit "Liebe" und bei Erich Jantsch 'Freude' heißt»

no need for God, unless we want to fill the gap of explanations on a microlevel which cannot be done so far by laws of science.

Often Christ and Spirit are seen in this process of creation or even more as it's ground and fulfillment. But let us now come to the question, how the theology of the cross could be a dialogue partner for chaos theory.

2.2. Chaos Theory, Zen and Theology of the Cross¹⁷

Good Friday in this terminology then means that God takes up onto Himself entropy, in order to announce His order to the world. The eschatological time arrow («Siehe ich mache alles neu») is not allowed in the thought structure of Newton and Deism. But with chaos theory world history as chaotic process can be made understandable through the openness of the Reign of God.

The new thought figure of chaos physics is interdisciplinary creative. Nevertheless one could say, that in the New Testament profan history should be metaphorically seen as a closed system. Living beings as open systems in their evolutionary process are eschatologically saved through Salvation history without denying the second sentence of thermodynamics. The universe does not have to be an open system for that, since God is seen as almighty.

Then contrary to what Murphy introduces as collective solution of Teilhard de Chardin individuals do not need this collective salvation. They are «open systems» not only to make evolution possible but because this is their nature.

Overcoming death through salvation does not necessarily mean to fight against entropy, but to overcome the irreversibility of life as individuals. Going a step further: Chaos theory does not have to be deterministic, theology does not need the difference between salvation and profan history anymore. And this might be even the case for individual lifes, if they are open systems in the thought structures of thermodynamics, but only because of their mortality within the closed system of the universe. Then incarnation is

¹⁷ In traditional mathematics proofs were important but the computer has changed this situation totally. In the center there now is the finding of sentences. «Diese veränderte Einstellung macht für uns die Faszination der neuen Gebiete «Fraktale Geometrie» und «Chaostheorie» aus. Ein solches Vorgehen ist im Grunde experimentell und mit der Arbeitsweise der Physik vergleichbar.» (Zeitler/Neidhardt, page 2) But besides these s.t. almost aesthetical aspects, hard mathematics too is necessary to research on iterative processes (dynamical systems). Now: what about results? If phenomena are copied from real environment, in the end there is only description? Up until now one searches after similarities between nature and model. The question of approval in other disciplines is not yet answered definitely.(page 3)

important not in the sense of creation theology, but dead could be understood as a possible dissipative structure for individuals and resurrection as overcoming it. It is a hope not a truth and therefore non deterministic/causal.

If we see individuals, history perhaps, even the universe as open systems on the other hand, we can go even a step further and see resurrection not necessarily as a transition from sin (entropy) to salvation, but only as a transition be it to different collective or individual existence.

The structures of faith against what can be seen in reality is deeply expressed in the theology of the cross, not so much in creation theology. In it's structures (b)) it comes close to the structures of chaos theory, which cannot so easily be identified with evolution or applied to every discipline or part of life as will be shown later. We could see the difference between life and resurrection as redemptive deed of Jesus Christ or as (a metaphor for) the potentials of life itself. Here clearly the thought structures of the theology of the cross free the structures of chaos theory from a false universalism (and vice verse). We can metaphorically or as a confession explain resurrection in the sense of "deterministic" chaos. But then we learn, that we do not have to:

Also in Zen Buddhism¹⁸ unity of reality is defined in the Koan «If you meet the Buddha, kill the Buddha». This teaching is not the denial of God/the final truth but the teaching of Emptiness as the final truth/reality. Nothingness is the lifegoal and enlightenment. This does not mean nihilism neither denial of Being as such. The essence of truth is neither form nor formless — neither the other. Absolute truth/«God» is not something (excludes every kind of determinism). Truth neither belongs to Being nor to Non-Being. Nothingness cannot at the same time be and not be. Our true Nature is empty. Life and death not contradictions, just different forms of existence.

Everybody has Buddha-nature (often compared with Gal.2,20). This is the Absolute Subject, which is empty as well. It is a transgression of dualism/no differentiation and means in the end, that we also should not cling to Jesus. In Zen freedom is not without purpose, but clings to nothing. The real reality lies beyond all conceptualisation in Becoming. Great Life lies in Great Death, our true nature in Emptiness.

Now when we try to search for a methodology to employ chaos and emptiness as theological constructs we have to consider that in Judeo-Christian mythology chaos describes the amorphous state of emptiness in which all forms are in a universal confusion without structure or hierarchy¹⁹. Though feared as the potential destroyer of God's order chaos has been seen

¹⁸ cf Masanobu Hirata in: *Loccumer Protokolle* 18/95, a.a.O.

¹⁹ cf Stuart Chandler, *When the World Falls Apart: Methodology for Employing Chaos and Emptiness as Theological Constructs*, in: *HTR* 85:4, October 1992, page 467ff

as the inert «primordial soup» that originally gave birth to cosmos, the source of the potentiality from which reality and order emerged. «Each encounter with chaos as it manifests itself in history allows for a regeneration of primordial vitality.»²⁰ For Chandler chaos theory found the source from which the murky waters had risen and transformed the Newtonian world, threatened recently with disintegration into a new even more stable cosmos. «I agree with Robert Poole that chaos theory maintains the premises of Newton's work and simply refines them by employing more sophisticated techniques.»²¹ The new «deterministic» laws are non-linear. For him this means, that the negative use of the term «chaos» in theology is scientifically wrong. Following Gordon Kaufman's essay on theological method in light of deconstruction theory Chandler wants to show, that the dialectical opposites of the concepts of order and world, the concepts of chaos and emptiness must precede the construction of the concept of God and represent the second of a four-stage progression in theological methodology.

1. There is, like in Buddhism, a sense of particularity. But this cannot be seen isolated, without the whole.

2. Emptiness provides the conceptual link between a world which includes all we believe to exist and a reality which extends beyond that. World and Emptiness are thus conceptual tools for the extreme poles of order and chaos. «All creative activity relies upon the innovative employment of these two processes. To create, one must first disrupt the status quo and then rearrange the constituent parts to form a new whole. Thus, if theology is an activity of the imagination, the interrelation of these two is directly relevant to theological methodology. Theology is not only a constructive but also a deconstructive activity of the imagination.»²² «If «theology [is] grammar,» as Wittgenstein asserts, then it «searches out the rules governing the use of [Godtalk]» by disrupting the present system of rules.»²³

3. A theology of Emptiness has played a role in liberation theology too. A self-conscious partiality is set against spiritual hegemony and universal principles. Peoples capacity to order the world and the vulnerability of that capacity come equally from God, yet neither is God. God is reality and this reality is both the world and Emptiness. Now we can develop a nondualistic picture of the relationship of God and the world which is not pantheistic. World and Emptiness (chaos?) are dualistic notions unified by the asymmetrical concept of God. The creative process of construction, deconstruction and reconstruction aligns our lives with God. Emptiness as

²⁰ cf Chandler, page 468

²¹ cf Chandler, page 470

²² cf Chandler, page 479

²³ cf Chandler, page 480

chaos relativizes the order of the world, but God does so with Emptiness. Then the term of God should be thought of as singular and plural as well.

4. «One Christian theologian who has consciously moved away from a strict monotheism is John Cobb, Jr., who opts instead for a dualistic model that distinguishes between a metaphysical ultimate and a principle of rightness.»²⁴ For Cobb it is not possible to identify being with value. He prefers the Buddhist concept of Sunyata («emptiness») — all beings arise through dependant co-origination. «Rather than describing the metaphysical nature of reality, God designates that force which guides reality [Emptiness?], especially humanity, along its proper trajectory. Thus while *sunyata* and God signify two quite different ultimates, they are not completely independent from one another, nor is either subordinate to the other.»²⁵ Against Cobb and Steenburg, who see in the end righteousness or beauty win at the price of losing freedom and creativity, since in the end in such heaven order is supreme to chaos, Chandler wants to leave this [eschatologically?] as mystery of God. God is the Great Paradox. While Chandler agrees that world is ultimately deterministic, he denies to equate it with reality. The latter is not.

Again going a step further, following Zen Buddhism, order and world, chaos and Emptiness are not necessarily opposites. The Great Death is the Great Life. The final reality of Emptiness is the root of this. As is the cross for Eternal Life, which might be understood as an eschatology within time/beyond time even. We do not have to know what comes after/beyond life, only that there will be coming something. Also theologians should not try to foresee what the Reign of God will be like, but trust in Him. Therefore we would rather suggest at this point, that Chandler more clearly defines why and in what sense he still uses the term «deterministic» for the laws of chaos theory.

**3. Methodology of Communication and Comparison:
Construction and Deconstruction of World and Reality**
**3.1. «The beauty of fractals» — Concerning the building
of symbols in natural sciences²⁶**

²⁴ cf Chandler, page 486

²⁵ cf Chandler, page 487

²⁶ There are many books and articles on chaos theory. But only a few which try to scientifically search for a possibility to use it for other disciplines, especially social sciences and theology. To my knowledge no one so far has tried to do this for the theology of the cross. In the following chapter I merely will give a summary of an article by Reinhard Schulz

«Die Naturwissenschaftler werden (sicherlich) überrascht sein, daß sie zukünftig solche Formen qualitativ streng untersuchen können, die sie bisher faltig, gewunden, körnig, picklig, pockennarbig, polypenförmig, schlängelnd, seltsam, tangartig, verzweigt, wirr, wuschelig genannt haben.»²⁷ With the help of chaos theory and the structure of selforganisation it is hoped to find «order in chaos» and to scientifically analyze parts of nature (and society) so far unknown²⁸. Already now public results of scientific research in different disciplines of natural science can be summarized under a common symbol-selforganisation-too. Because of the fast progress in computer technology this development was followed by a new scientific discipline: experimental mathematics instead of traditional numeric mathematics, which comes close to the characteristics of physical, biological and chemical experiments: very complexe reactions and events were developed through simple mechanisms (Rückkoppelungen). But the understanding of these mechanisms is not trivial at all; it needs the use of modern and deep mathematical methods and leads to a turning point of thinking in different sciences. At the end of this process there will be new insights into such central problems as the selforganisation of life.²⁹ Fractal geometry then as a means and selforganisation as goal (Zweck) should built up a new paradigm, which is a revolution to our way of looking at nature. The relationship between mathematics and natural sciences and of natural sciences among each other should be defined in a new way.

From the very beginning also an aesthetic quality was seen in fractal geometry which deals with so called «selfreferential/selfsimilar» structures (since 1975 Mandelbrot). The connection between fractal geometry (means) and selforganisation (goal) lies in what can again be called order — The fractal (broken from lat. fractum) geometry becomes an «unbroken language». With it's help principles of that order can be shown in chaos. A «broken order without order» allows to describe complexe structures (from cristalls to social systems) without the order of a buildingplan and without organising goal. It is a goal (Zweck) without goal, because at it's global end³⁰ there is an order, which comes from the evolution of a long selforganising process from atoms to human society. This process did not know the advantages of each next step. With the computer it can be tried to simulate the supposed steps of this process of selforganisation and to repaint it and so

²⁷ B. Mandelbrot zit. in H. Jürgens u.a. 1989, page 64

²⁸ cf Reinhard Schulz, «Die Schönheit der Fraktale». Die Symbolbildung in den Naturwissenschaften, in: Loccumer Protokolle 1/91: Die Sachen und ihre Schatten. Über Symbole und Symbolisierung in Kunst und Wissenschaft, hg. von Detlef Hoffmann in Verbindung mit Karl Ermert, page 121-137

²⁹ cf H.-O. Peitgen 1984, page 5f

³⁰ cf E. Jantsch, Die Selbstorganisation des Universums, 1979

to come closer a little bit to chaotic order without sense and goal. But while the single structures of fractal geometry point out allegorically to their «selfsimilarity», the systems of selforganisation symbolically grow together in a process: Everything is selforganisation!

«Schon simpler Rauch *symbolisiert* manch Sinnigem die Welt: Das Unterste steigt zuoberst, ein Gaukelspiel von Gestalten nährt sich von vergänglicher Glut, zerflattert wieder — unvorhersehbar. Die Wissenschaft schickt sich an, die Gesetze im Chaos zu entdecken. Und wer mag, kann diese Gesetze überall am Werke sehen: in Wolken und im Wasserwirbel am Ausfluß der Badewanne, im marmorierten Kuchenteig und im mäandernden Fluß, in Bäumen, Broccoli und Blitzen.»³¹ Themes like symbolization, order — chaos, «Gestaltbildung», mortality, indeterminism, new science and «every day conscience» are announced here in a popular way. The reader shall think, that everywhere the same laws are working, that there is unity in plurality/diversity and order within chaos.

«Realwissenschaften» like cosmology, mythology, sciences of evolution, ecology and sociology take notice of the growing structural science («Strukturwissenschaft»), whichs primary idol is mathematics³². This new discipline longs to have selforganisation at the center of it's interest, independant from the limits of the disciplines of «Realwissenschaft»³³. «Wir gehen einer neuen Synthese entgegen, einer neuen Naturauffassung, in der die abendländische Tradition, die das Experiment und die quantitative Formulierung betont, sich mit der chinesischen Tradition verknüpft, in deren Mittelpunkt die Auffassung von einer spontan sich selbst organisierenden Welt steht. Jede Epoche der Wissenschaft hat ein bestimmtes Modell der Natur entwickelt....Wir stehen vielleicht den Vorstellungen Platons näher, der die Natur mit einem Kunstwerk verglich. Statt die Wissenschaft durch den Gegensatz zwischen Mensch und Natur zu definieren, sehen wir in der Wissenschaft eher eine Kommunikation mit der Natur.»³⁴ In contrary to M. Eigen (molecular biology), H. Haken (lazer technology), B. Mandelbrot (mathematics) or H.-D. Peitgen (mathematics) and P.H. Richter (physics / worked together with M. Eigen) for Prigogine the axiom of irreversible thermodynamics is the starting point for the paradigm of selforganisation. *The contrast of Becoming* (irreversibility, time variance and complexity: disorder)

³¹ cf «Geo-Wissen», 7.5.1990

³² cf B.-O. Küppers, Geo-Wissen 1990, page 30

³³ Modern (realwissenschaftliche) discussion of the term selforganisation: «M. Eigen, Self-Organization of Matter and the Evolution of Biological Macromolecules» 1971 *E. Jantsch, Die Selbstorganisation des Universums *I. Prigogine und I. Stenger, Dialog mit der Natur *B. Mandelbrot, The Fractal Geometry of Nature, 1982

³⁴ cf I. Prigogine, I. Stengers, 1981, page 29

and Being (traditional understanding of natural sciences, reversibility, invariance of time and determinism) *can be overcome*. A new origin of order is seen, independent of the growing of entropy (disorder), in the irreversible dissipation, which is connected with it. This is an «order» without plan of construction and goal. It's formation is not to be derived from what happened before. Taking for example the Bénard-cells, when temperature rises there suddenly is a «sharp bend», a point of non-linear singularity. This point Prigogine interpretes as creative act of nature, in which effect and cause coincide. An event which first is stable becomes unstable at this point and the system can take different non-predictable ways (bifurcation). Each way is one of several possible solutions of a math differential calculus (Trajektorien). This math differential calculus therefore is called non-defined. Prigogine's philosophical consequence: This state of the system of over-creativity of nature gives testimony, that the universe is shattered into overrichness of qualitative differences. Those contain so many unforeseen surprises, that we stand powerless in front of this and loose our claims of power³⁵. Besides natural sciences and social sciences are not separated anymore³⁶.

³⁵ cf T.S. Kuhn, *The Copernican Revolution: Planetary Astronomy in the Development of Western Thought*, Cambridge 1957 and: *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago 1970(2) Kuhn on the other hand goes too far in his corresponding contextualisation. He reduces explanations to their context and sees different scientific explanations as incommensurable. Clayton instead of this follows Toulmin, who, coming rather close to Wittgenstein, claims the role of context and interpretative considerations in proofing individual explanations: cf Philip Clayton, *Rationalität und Religion. Erklärung in Naturwissenschaft und Theologie*, Ferdinand Schöningh Verlag 1992 cf Stepehn Toulmin, *The Return to Cosmology: Postmodern Science and the Theology of Nature*, Berkeley 1982

³⁶ E. Cassirer for example states, that in the experiment the use of certain measure instruments can be explained neither empirically nor rationally. For E. Wind the instruments are «metaphysical symbols». Therein the experiences of many generations of scholars are sedimented. For Cassirer the historical development in natural sciences is to be seen in the fact that becoming systematic goes hand in hand with becoming symbolic. Heinrich Hertz, *Prinzipien der Mechanik*, 1984, is the first who turns from the theory of reproduction (Abbildtheorie) of physical knowledge to a pure theory of symbols. The basic terms of natural sciences are no longer copies and reproductions of something given without mediation, but constructive plans of physical thought. Their theoretical meaning and importance has no condition besides the condition, that what follows with necessity of thinking always coincides again with what had been observed in experience. The whole world of physical terms can be defined as a world of pure «signs». Particular concepts are more and more changed for universal ones, for «signs». The theory of materialism is replaced by a theory of field. The «unity of nature» is guaranteed (cf C.F.v. Weizsäcker's «Transzendentalphysik», a theory of knowledge which is based upon quantum

Critique:

Symbolization in natural sciences finds its most adequate expression actually in selforganisation. «Wenn mit einer *symbolischen* Repräsentation gemeint ist, daß das besondere Beispiel mit einer allgemeinen «Gesetzmäßigkeit» bis zur völligen Indifferenz verschmilzt, dann ist dieses momentan für die Selbstorganisation bzw. nicht hierarchische autopoietische Systeme am ehesten zu reklamieren.»³⁷

Kant in contrary to this is more sceptical against such use of selforganisation as a base for a new paradigm and a new «Strukturwissenschaft».³⁸ For him it is only an idea, which can be important for the sake of research, but which explains nothing. It is a regulative, but not a constitutive principle. Selforganisation in the second part of the «Kritik der Urteilskraft» is defined from biology. From the principle of inertness of Newton's physics and starting from dead, inert matter, he cannot, as for example Prigogine, claim creative, selforganizing capacities for nature. Real natural science is only physics.

In the theological power of judgement (Urteilskraft) organisms as objects of biology are introduced as creatures which organize themselves and also reorganize themselves, which preserve themselves as species and produce themselves as individuum. In organical nature everything is purpose and means at the same time. It is obvious how close this comes to Prigogine's characterization of the point of singularization (Singularitätsstelle) in the Bénard-effect. But for Kant this is not something found in nature, but something which is assumed to nature for a better understanding³⁹. The representatives of selforganisation of course do not reduce all biological power to physical-chemical processes, but state: everything is selforganisation.

Schelling's philosophy of nature gives another perspective to this question. He was the first to come to a philosophical terminology of organic evolution, which for him is neither accident nor teleology, but has to be grasped from those contradictions of organisms which struggle with

theory). Whatever happens in this world might in the end influence everything or better something which is not to be foreseen.

³⁷ cf R. Schulz, a.a.O., page 129

³⁸ cf R. Schulz, a.a.O., page 131ff

³⁹ For Kant free human actions are distinguished from deterministic physical processes. The realm of living nature is seen as the real field of problems of teleological thinking.

themselves⁴⁰. In arguing in the sense of a holistic process he overcomes the hiatus between biology and physics. Nature is thought of as originally productive, the development for example from polyp to human being as dynamical sequence (for Kant it is thought from it's end as suitable organisation). In Schelling's philosophy of identity it becomes genetic. In contrary to Prigogine or Haken for example he always sees nature as a whole and not single processes of selforganisation. For him nature is free creation, which's process has it's origin in free forces, which precede matter. «Freiheit ist somit nicht die Vielzahl zufälliger Konfigurationen am Singularitätspunkt eines Differentialgleichungssystems (wie bei Prigogine), noch handelt es sich um die Gestalt eines Phasenübergangs (wie bei Haken), sondern ist ein ursprünglicher Gestaltungsprozeß der Natur, der sich weder in der anorganischen, noch in der organischen Phase erschöpft, sondern beide dauerhaft übergreift.»⁴¹ The instance which reflects events of nature, our mind, is always reflected together with this and grasps also itself as a part of this overlapping natural process of arrangement. Only at this point the claim to overcome the modern dualism between subject and object, freedom and nature becomes really clear. In contrary the modern representatives of selforganisation still cling to mere different reflection of objects.

The development of the so called experimental mathematics to a substitute for cosmology or religion gives the thought of selforganisation, which has shown it's innovative power in many questions of separate scientific disciplines a false weight⁴².

Although the computer-aided graphical images show striking instances of order hidden in chaotic systems, to use this postulating such order also for other systems as modern literary theory and stock market fluctuations is to give an analysis, which is based only upon metaphor⁴³. Chaotic systems (nonlinear dynamical systems) are indeterministic because of the epistemological limits to render highly complex systems. (Quantum indeterminacy arises from the stochastic nature of subatomic matter and is ontological).

Therefore the issue of controlling chaotic systems and predict their outcome should be dealt with separately. The latter is possible theoretically

⁴⁰ cf W. Schmied-Kowarzik in G. Böhme 1989, page 254f

⁴¹ cf. R. Schulz, a.a.O., page 136

⁴² Vacuum for example in everyday language means absolutely empty space (Raum), Nothing(ness). Physicists nevertheless talk of a fluctuating vacuum, in which spontaneously matter develops. What then does it mean for physics, when Mandelbrot speaks of «broken (fractal) dimensions» or «order in chaos»?

⁴³ cf John D. Eigenauer, The Humanities and Chaos Theory, in: HTR 86:4, October 1993, page 455

but not practically⁴⁴. Practically, i.e. epistemologically those systems are indeterministic (unpredictable) even if they are determinate.

«If we cannot find a pattern where periodicity emerges, chaos does little good in allowing us to see harmony amid chaos.»⁴⁵ Of course there are periodic (orderly) elements within chaotic environments as well as chaos can be the result of a simple deterministic iterative process pushed toward higher levels of complexity.

Feigenbaum found, that the advent of chaos can be predicted perfectly using a simple geometrical progression, a constant called the Feigenbaum number. Moreover: this phenomenon is independent of the kind of system under consideration. But again this does not mean at all to controll chaotic systems.

To understand a problem one has to isolate the parts, understand them and put them back together again. «While thinkers from Johann Wolfgang von Goethe to Ilya Prigogine have rejected this method, it remains effective for understanding certain phenomena.»⁴⁶ Steenburg uses chaos theory metaphorically against postmodern claims and for it's implications for the question of God. Again Eigenauer makes quite sure that a theory which may supply a more rational component to the aesthetics in which ordinary living is immersed, is not a proof for any creator. In fact it could be said for Newtonian mechanics or relativity theory as well.

There is a certain periodicity from chaos to order, there is one, even better, from order to chaos, but only as far as the point where one changes into the other is concerned, there is no possible predictability about the outcomes of this change. It does not proof, that always chaos goes back to order again or that the Feigenbaum number is an absolute truth (like in all natural sciences, seen from a positivistic point of view there is no absolute truth).

3.2. The Language of Comparison

Supposed reality as such is the final truth and finds it's laws each by each, the Absolute does not have to be found out of it; it happens in process, it is sensed in the absolute negation of all Beings⁴⁷.

⁴⁴ cf Eigenauer, page 457

⁴⁵ cf Eigenauer, page 462

⁴⁶ cf Eigenauer, page 467

⁴⁷ cf Paul K. Feyerabend, *Against Method: Outline of an Anarchistic Theory of Knowledge*, London 1975 (One is closest to reality when one comes close to extinction) This comes close to the dealing of art(ists) with reality and Holy and Profan. There is a «heretic imperative» of aesthetics. Art more than sciences has the

The separation of language and reality wrongly happened in Greek philosophy⁴⁸. But language and thinking cannot be separated. Reality as such is neither one nor the sum of many ontological entities. Then reality is as much or as little as the observer thinks about it or says about it. We can only talk about our different perceptions of reality. This is a statement, which meaning for natural science for the first time Maturana has formulated to such an extent, but which already Kant and Nietzsche have thought of before.

G. Spencer Brown with the maxime of differentiation logic («Triff eine Unterscheidung und Du erfindest ein Universum») has given a definition for this phenomenon of individual construction of reality.

Every metaphysics, also one in process (im Werden)⁴⁹ as in certain variations of processphilosophy and chaos theory, starts from a common observator's status which again is not communicable and functions in the thought schemes of causality.

As for universalists pluralism is a decline from a unity, constructivists start with pluralism and have to explain, why there is communication at all and not, why it sometimes does not function.

On the way to interpret the world⁵⁰, there are different models, the model of exclusiveness, the model of inclusiveness, the pluralist model. But pluralism is not identical with relativism, only the acceptance of truth outside of one's own frame of reference of the interpretation of reality. Even confession can be seen as singularity without excluding other singularities.

There is the possibility of an absolute commitment in relation to a relative truth. This is the paradoxon of total dedication of a limited being to something boundless and theology and natural science have realised since long the boundlessness and incomprehensability of reality.

Our speaking⁵¹ is one in pictures, especially where there is something complicated. For Hobbes society is described with the mechanistic method. For Kant the scholars of nature have realised, that reason (Vernunft) only understands, what it produces after its own principles. Reason has to be taught and corrected by nature. Nature here is like a judge who asks the questions.

possibility to really work on the past, for example of German-Jewish history through exaggerations, paradoxa and the liberating, but in it's aesthetical form bearable pain. cf Igael Tumarkin, in: Loccumer Protokolle 18/95, a.a.O.

⁴⁸ cf Siegfried Schmidt in: Loccumer Protokolle a.a.O.

⁴⁹ cf Hans Poser und Hans W. Schütt, *Ontologie und Wissenschaft. Philosophische und wissenschaftshistorische Untersuchungen zur Frage der Objektkonstitution*, 1984

⁵⁰ cf Paul Knitter in: Loccumer Protokolle a.a.O.

⁵¹ cf Koch in: Loccumer Protokolle a.a.O.

Contrary to that metaphors (in physics) is not an experts language, but defines the process of knowledge (Lesbarkeit der Welt/Buch der Natur)⁵².

To talk about metaphorical language within one discipline is something totally different from metaphorically try to compare the results of two different disciplines.

Seen from a constructivist perspective -if at all- only thought structures can be compared. We could call this the «dissipative structure of knowledge» in general. It overcomes a false universalism rooted in metaphysical ontology (even Aristotle and for example the famous Zen philosopher Nishida still argue within such ontological structures). Whilst Zen does not have an ontology at all, chaos theory and the theology of the cross have what we could call a «constructivist ontology».

4. About the Necessity to Act — between Universality, Pluralism and Liberalism

Dialogue is interdisciplinary and interdimensional. This led to the question how and if religion and (late) modernism and it's natural sciences are comparable.

A differentiated, reflexive and decentralized view of problems is necessary, which is won from the critical reception of modernism for the interpretation of social life. In problematical situations and conflicts for example a dialogical search for the respective truth knowledge is needed. For that no process of truth knowledge, but of agreement and orientation has to be initiated which contributes to a responsible planning of future developments in our society. Because of conflicts, desorientation and insecurity a win of knowledge is searched for, which is not clinging to a certain spectrum of perception of reality, but wants to overcome encrustations in reception and judgement.

We need to know the implicate axioms of those dialogues. For this it is necessary as well to overcome all metaphysical universal claims. Interreligious, interdisciplinary and political pragmatic agreement has to be searched for. There are no universal theories for the future anymore. All the more can we try to develop some ethics for a better present situation and world, trusting into God's grace and eternal «salvation».

⁵² cf David Tracy, *Plurality and Ambiguity: Hermeneutics, Religion, Hope*, San Francisco 1987:

For Tracy we do not play in dialogue but dialogue plays us. Glaubenssätze (belief) and faith (gläubiges Vertrauen) are not allowed to be identified.

Literature:

1. Loccumer Protokolle 68/95: Christlicher Schöpfungsglaube und Naturwissenschaft, hg. von Wolfgang Greive, will be published soon
2. Loccumer Protokolle 18/95: «Wir sehen jetzt durch einen Spiegel in einem dunklen Wort»: Wirklichkeitskonstruktion, Pluralismus und die Sehnsucht nach Wahrheit, hg. von Sybille Fritsch-Oppermann, will be published soon
3. Wolfgang Achtner, Physik, Mystik und Christentum. Eine Darstellung und Diskussion der natürlichen Theologie bei T.F. Torrance, Peter Lang 1991
4. Guenter Altner, UEBER LEBEN. Von der Kraft der Furcht, in: Wendepunkte, hg. von Michael Albus und Michael Schibilsky, Duesseldorf, page 127ff
5. E. Cassirer, Die Philosophie der symbolischen Formen III, Phänomenologie der Erkenntnis, Berlin 1929
6. E. Castelnuovo, Fractals — An interdisziplinäry subject. Proceedings of the 38. CIEAEM Meeting, Southampton 1986, Seite 171-177
7. Stuart Chandler, When the World Falls Apart: Methodology for Employing Chaos and Emptiness as Theological Constructs, in: HTR 85:4 (October 1992), Seite 467-491
8. Friedrich Cramer, Chaos und Ordnung, 1988
9. Friedrich Cramer, Ursprungsmythos, Zeit und Evolution, in: Urknall oder Schöpfung? Zum Dialog von Naturwissenschaft und Theologie, hg. von Wilhelm Gräb, Gütersloh
10. Philip Clayton, Rationalität und Religion. Erklärung in Naturwissenschaft und Theologie, Paderborn 1992
11. Sigurd Martin Daecke, Gott als Schuepfer und Geist in der Evolution, in: Loccumer Protokolle 68/95, a.a.O., page 68ff
12. R.L. Devany, An Introduction to Chaotic Dynamical Systems, New York 1989
13. M. Eigen und R. Winkler, Das Spiel. Naturgesetze steuern den Zufall, München 1975
14. M. Eigen, Self-Organisation of Matter and the Evolution of Biological Macromolecules, 1971
15. John D. Eigenauer, The Humanities and Chaos Theory: A Response to Steenburg's «Chaos at the Marriage of Heaven and Hell», in: HTR 86:4 (October 1993), Seite 455-469
16. Mitchell Feigenbaum, Universal Behaviour in Nonlinear Systems, in: Los Alamos Science 1 (1981), page 4ff
17. Paul K. Feyerabend, Against Method: Outline of an Anarchistic Theory of Knowledge, London 1975
18. Alexandre Ganoczy, Chaostheorie und Theologie, in Loccumer Protokolle 68/95, a.a.O., page 1ff
19. Geo-Wissen. Chaos und Kreativität, Hamburg 7.5. 1990 (Artikel u.a. von B.-O. Küppers)
20. James Gleick, Chaos: Making a New Science, New York, Viking Penguin 1987
21. Michael Hampe und Helmut Maaßen (Hg.), Prozeß, Gefühl und Raum-Zeit. Materialien zu Whiteheads «Prozeß und Realitaet» 1, suhrkamp taschenbuch wissenschaft, Frankfurt am Main 1991
22. Heinrich Hertz, Die Prinzipien der Mechanik in neuem Zusammenhange dargestellt, Leipzig 1984

23. E. Jantsch, *Die Selbstorganisation des Universums. Vom Urknall zum menschlichen Geist*, München 1979
24. H. Juergens, H.-O. Peitgen und D. Saupe, *Fraktale — eine neue Sprache für komplexe Strukturen*, *Spektrum der Wissenschaft* 9/89, Heidelberg 1989, page 52-64
25. T.S. Kuhn, *The Copernican Revolution: Planetary Astronomy in the Development of Western Thought*, Cambridge 1957
26. T.S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago 1970 (2)
27. T.S. Kuhn, *The Copernican Revolution: Planetary Astronomy in the Development of Western Thought*, Cambridge 1957
28. B.-O. Küppers (Hg.), *Ordnung aus dem Chaos. Prinzipien der Selbstorganisation und Evolution des Lebens*, München 1987
29. B.B. Mandelbrot, *Die fraktale Geometrie der Natur*, Basel 1987 (*The Fractal Geometry of Nature*, 1982)
30. George L. Murphy, *Time, Thermodynamics, and Theology*, in: *Zygon. Journal of Religion & Science*, September 1991, Vol.26, No.3, page 359ff
31. Arthur Peacocke, *Creation and the World of Science*, 1979
32. Arthur Peacocke, *God and the New Biology*, 1986
33. H.-O. Peitgen und P.H. Richter, *The Beauty of Fractals, Images of Complex Dynamical Systems*, Heidelberg 1986
34. Hans Poser und Hans W. Schütt, *Ontologie und Wissenschaft. Philosophische und wissenschaftshistorische Untersuchungen zur Frage der Objektkonstitution*, 1984
35. I. Prigogine und I. Stengers, *Dialog mit der Natur. Neue Wege naturwissenschaftlichen Denkens*, München 1981
36. I. Prigogine, *Vom Sein zum Werden. Zeit und Komplexität in den Naturwissenschaften*. München 1979
37. Reinhard Schulz, «Die Schönheit der Fraktale». *Die Symbolbildung in den Naturwissenschaften*, in: *Loccumer Protokolle 1/91: Die Sachen und ihre Schatten. Über Symbole und Symbolisierung in Kunst und Wissenschaft*, hg. von Detlef Hoffmann in Verbindung mit Karl Ermert, page 121-140
38. David Steenburg, «Chaos at the Marriage of Heaven and Hell», in: *HTR* 84 (1991), page 447ff
39. David Steenburg's Response to John D. Eigenauer, in: *HTR* 86:4, a.a.O., Seite 471-476
40. William Temple, *Nature, Man and God*, 1934
41. Stephen Toulmin, *The Return to Cosmology: Postmodern Science and the Theology of Nature*, Berkeley 1982
42. David Tracy, *Plurality and Ambiguity: Hermeneutics, Religion, Hope*, San Francisco 1987
43. Michael Welker, *Gottes Geist*, Neukirchen 1992
44. E. Wind, *Das Experiment und die Metaphysik*, Tübingen 1934
45. Franz Wuketits, *Evolution, Erkenntnis, Ethik*, Darmstadt 1984
46. Herbert Zeitler und Wolfgang Neidhardt, *Fraktale und Chaos. Eine Einführung*, Darmstadt 1994 (2)
- Niklas Luhmann, *Funktion der Religion*, Suhrkamp 1982

ФИЗИЧЕСКИЙ МИР КАК ФУНКЦИЯ СОЗНАНИЯ НАБЛЮДАТЕЛЯ ИЛИ РЕАЛЬНОСТЬ КАК МИФОЛОГЕМА ХАОСА

Сергей СИПАРОВ

1. Введение. хаос и космос

Бытие в мире, а также существование сознаний, способных отражать, либо творить этот мир и с помощью языка вступать в контакт друг с другом по этому поводу, означает существование некоторой упорядоченности, структуры, космоса. Логическим (а тем самым порожденным сознанием, т.е. космосом) отрицанием, антитезой космоса является хаос — отсутствие какой-либо связанной структуры. Отсюда следует, что как понятие — отражение — космос предшествует хаосу.

То, что НАЗЫВАЕТСЯ косной материей, организовано таким образом, что можно выделить последовательность (в математическом смысле) ее состояний, для первого члена которой характерна максимальная упорядоченность, а для всех последующих состояний упорядоченность постепенно убывает. С помощью этой последовательности можно ввести понятие «время» и пользоваться привычными понятиями «до» и «после».

Ясно, что указанный выбор последовательности состояний не единственен не только по направлению (обращение времени), но и по порядку следования. Это означает, что как сущность, онтологически, хаос предшествует космосу и служит его основой.

Но тогда отсюда следует существование событий, не имеющих причины и тем самым являющихся пограничными между хаосом и космосом. Укажем некоторые из них.

(1) Возникновение *представления о возможности* существования у хаоса а) элементов («сигналов») и б) связей между ними (о возможности выделения космоса из хаоса, о возможности *отсутствия* «чудес»).

(2) Возникновение *представления о существовании* «сигналов» (восприятие). Следует различать «представление о возможности существования» и «представление о существовании».

(3) *Объединение* сигналов в *целостную картину* некоторым определенным образом (то, что традиционно относят к «творческой роли сознания»).

(4) Возникновение *представления о возможности* существования *другого* — о другом выборе сигналов и другом способе их интерпретации.

(5) Возникновение *представления о существовании другого* — формирование образа Другого из потока сигналов и *отчуждение* этого образа от самого себя — предоставление ему *свободы воли* (что является вторичным, опосредованным взаимодействием с хаосом — можно говорить о взаимодействии с «генератором случайных чисел»).

(6) *Разработка* объектно-ориентированной системы описания возникающих в сознании картин мира, т.е. *языка*, позволяющей разделить мир объективный, т.е. *наблюдаемый совместно и тем самым материализованный* (это относится к области обыденного сознания и науки) и мир субъективный, наблюдаемый и *конструируемый из хаоса индивидуально* (искусство).

Таким образом, можно отметить следующее. Очевидно, что хаос онтологически предшествует космосу, т.к. является тем множеством, из которого могут быть набраны элементы космоса. Кроме того, существование беспричинных событий допускает внебытийное воздействие, т.е. существование Бога, причем с тем большей вероятностью, чем больше их число. Конвенциональность шкалы времени, т.е. способа опосредованного упорядочения событий, имеющего прямое отношение к причинно-следственным связям, являющимся опорой логико-математического аппарата, указывает на равнозначимость, например, т.н. научного и мифологического сознаний. Наблюдаемая реальность выступает, таким образом, в роли одной из мифологем хаоса.

2. Мир платона и мир роришаха

Двадцатый век отмечен возрождением интереса к философии Платона, которая обрела новый смысл и новую популярность (Slawianowski, 1996), обусловленные революцией в физике — возникновением и успехами квантовой теории. Прямое и никаким образом не исключаемое участие наблюдателя в любом эксперименте, завершающееся интерпретацией результатов, теперь, как и семьдесят лет назад, поражает воображение исследователя вторжением математической теории в физическую практику. Порождение сознания радикально определяет окружающий мир.

В процессе познания мы, во-первых, фиксируем образ явления в своем сознании, а затем рассматриваем его взаимосвязь с другими образами, зафиксированными ранее. Таким образом, мы получаем «тень» «тени» (в Платоновском смысле), порой довольно искусственную и представляющую собой модель наблюдаемого явления. Поскольку рациональное мышление имеет в своей основе логику, а его языком является математика, мы используем то и другое для описания поведения модели и его предсказания. Вновь обращаясь к миру, мы проделываем опыты, т.е. наблюдаем «сами тени», и выясняем, совпадают ли законы

мышления, справедливые для модели данного явления, с уже познанными (в том же смысле) законами окружающего мира. Иногда роль сознания, порождающего законы для модели и проецирующего их на окружающий мир, осознается ясно, как, например, в квантовой механике, когда наблюдатель ни в коем случае не может считаться пассивным: он, его сознание, его способ наблюдения, который является «выбором вопроса» (J.Wheeler, 1988) на основе принятой модели, принимают равноправное участие в создании реальности. Однако, можно показать (S.Siparov, 1994, 1), что не только квантовая механика или теория относительности имеют конвенциональный характер, но также и классическая механика.

Возможность использовать математику для описания мира является постулатом, в рамках которого можно выделить две системы аксиом, приводящих либо к построению детерминистских уравнений для полей и движений, либо к интерпретации явлений с учетом их случайного характера и использованию уравнений, вытекающих из теории вероятностей.

Осознание конвенционального характера любой физической теории приводит к следующему.

В психологии известен тест Роршаха: на лист бумаги наносится чернильная клякса, затем лист сгибают пополам, чтобы получить симметричное, хотя и бесформенное изображение, и испытуемому предлагают сказать, что ему напоминает получившееся пятно. В зависимости от ассоциаций испытуемого судят о его психологических особенностях. Если попросить испытуемого нанести на бумагу несколько точек или линий в соответствии с тем, что он видит, а затем предъявить результат другому испытуемому, то этот последний увидит тот же образ, что и первый, хотя если показать ему исходное пятно, его ответ вполне может оказаться и другим. То же произойдет, если попросить первого испытуемого просто показать и назвать то, что он видит, не внося никаких добавлений. В этом случае второй, немедленно обнаружив то, что указал первый, возможно, попытается увидеть и что-то свое.

Когда исследователь формирует свое представление о явлении, а затем пытается проверить его в эксперименте (интерпретируя результаты соответствующим образом), и достигает «успеха», происходит нечто, напоминающее нанесение дополнительных линий на пятно Роршаха. Вводя структуру (в особенности математическую), которая максимально формализована в соответствии с человеческой логикой, наблюдатель способствует превращению «мнения» в «идею» (в терминах Платона), доступную для восприятия - «воспоминания» другим наблюдателем. По мере «проведения» все новых и новых линий (выполнения все новых экспериментов, ТРАКТУЕМЫХ соответствующим образом), все больше людей видят картинку, обнаруженную первым наблюдателем, «идея»

материализуется. Важно отметить следующее: для того, чтобы сообщить другому человеку, другому сознанию свою концепцию мира необходим непротиворечивый язык (в противном случае как предъявить именно свою картинку?).

В мире Платона имеются первичные «идеи», связанные законами. Все, что может сделать человек, это сформулировать «мнения» с учетом тех «теней», которые он наблюдает. В создаваемом для этого языке первичная «идея» присутствует в явном виде, и только естественно использовать для ее описания детерминистский подход. Однако, очевидные успехи вероятностного подхода, особенно в квантовой теории, требуют, во-первых, установить взаимосвязь вероятностного и детерминистского подходов, и во-вторых, **ВЫЯВИТЬ** активную роль сознания наблюдателя в формировании мира.

Представим себе мир Роршаха. Можно предположить, что у Вселенной имеются **ПРИСУЩИЕ** ей случайностные свойства, в том же смысле, что имеется в виду, когда говорят, например, об однородности пространства-времени. Пространственными и временными характеристиками этой Вселенной являются ее возникновение и исчезновение в случайных точках в случайные моменты времени. Что можно **ПРОНАБЛЮДАТЬ** в такой Вселенной? Что угодно. Вселенная является мерцающей, и даже привычные понятия пространства и времени имеют подчеркнуто искусственный характер. В мире Роршаха активная роль наблюдателя выдвигается на передний план. Из хаоса сенсорных сигналов выбирается произвольная картина, а затем она делается наблюдаемой для другого наблюдателя путем выбора экспериментов и использования непротиворечивого языка. При этом отсутствие парадоксов в структуре такого мира есть результат взаимодействия сознаний с помощью логически непротиворечивого (с их точки зрения) языка. Здесь то, что у Платона было первичным, становится вторичным, «идея» **СТРОИТСЯ** на основе индивидуальных «мнений», являющихся проявлением свободной воли субъекта.

Возможно ли построить формальную процедуру, объединяющую эти мнения в непротиворечивое целое? Как ввести функцию сознания наблюдателя, которая с одной стороны должна быть **ПРОИЗВОЛЬНОЙ**, а с другой — может быть использована для получения проверяемых результатов? Первые шаги в этом направлении делаются в последующих разделах.

Итак, мир есть хаос, и сознание «порождает» структуры и формы, сообщает им пространственные и временные характеристики, наделяет свойствами, объективирует в процессе взаимодействия с другими сознаниями, а затем исследует их, выясняя, **ЧТО ЖЕ** было создано, т.е. исследует само **СЕБЯ**, анализируя результаты собственной активности. И чем плотнее ноосфера, тем более определенным является **ОЧЕВИДНЫЙ**

окружающий мир, и только в явлениях микромира мы еще можем обнаружить и осознать свою роль и возможности.

Множественность сознаний материализует мир, и только естественно продвигаться на этом пути наиболее экономным образом, вводя, согласно Оккаму, как можно меньше новых сущностей. Однако, точно так же, как возможно увидеть другую картинку, другой образ в исходном пятне Роршаха и провести другие дополнительные линии с тем, чтобы и другой мог увидеть то же самое, возможно реализовать мир, свойства которого будут отличаться от известных. Их следует лишь указать и создать непротиворечивую процедуру демонстрации. Последнее является весьма сложным в связи с огромным и все увеличивающимся количеством познанного, требующего включения в согласованное описание.

3. Интерпретация наблюдений

Представим себе линию, ось, на которой находится случайно движущаяся частица. В простейшем случае, который обсуждается чаще всего, эта частица перескакивает на δx метров каждые δt секунд либо в положительном, либо в отрицательном направлении оси, которое выбирается случайно. Эта модель (случайные блуждания) хорошо известна и имеет много приложений при статистическом описании процессов. Можно показать, что среднее смещение частицы относительно начала координат $\langle x \rangle = 0$, в то время как среднеквадратичное смещение пропорционально корню квадратному из числа шагов.

Будем предполагать, что это блуждание происходит в темноте, и для наблюдения движения частицы используем стробоскоп, частота вспышек которого значительно меньше, чем частота скачков частицы. Произведя ряд измерений смещений и времен, мы обнаружим, что наблюдаемое смещение пропорционально корню квадратному из времени, и догадаемся, что частица участвует в случайном блуждании с постоянными величиной и периодом шага. Поскольку мы знаем заранее (но откуда? Ведь это только первый закон Ньютона о существовании инерциальных систем отсчета, который является АКСИОМОЙ, хотя и основной), что СВОБОДНАЯ частица движется равномерно и прямолинейно, и никаких полей мы не включали, придется задуматься о причине этих скачков.

Представим теперь, что величины и периоды скачков ЗАВИСЯТ ОТ ВРЕМЕНИ таким образом, что, наблюдая за движением частицы с помощью стробоскопа, мы видим, что ее смещение нарастает равномерно. В этом случае мы с удовлетворением заключаем, что частица движется свободно. Способ нахождения таких зависимостей величин и периодов скачков от времени описан в разделе 5.

Что бы это значило? Это означает, что возможно точно так же найти и другую зависимость параметров скачков от времени, например, такую, что при наблюдении частицы с помощью стробоскопа мы увидим равноускоренное движение. И тогда мы займемся поиском источника действующей силы (гравитация? электростатика?), или сочтем систему отсчета неинерциальной (ускоренной).

Не вздор ли это? Мы видим то, что видим. Но ведь мы заранее знаем и пребываем в уверенности, что аксиома об инерциальном движении справедлива, что до сих пор являлось наиболее удобным, наиболее экономным способом мышления. Даже осознание роли сознания наблюдателя в квантовой механике не поколебало эту уверенность. Утверждение оказалось в высшей степени подходящим. Дополнение к Роршаховской картинке очень убедительным.

И, наконец, при чем тут стробоскоп? При том, что любой эксперимент, который мы можем поставить в микромире, ВСЕГДА является в некотором смысле экспериментом со стробоскопом, непрерывность не достигается.

Конвенциональность характера любой физической теории ясно осознавалась с начала века (А.Пуанкаре, 1983). Сегодня темой обсуждения является необходимость введения в теорию какой-либо функции сознания наблюдателя в явном виде (Ф.Капра, 1994; Н.Стapp, 1994).

4. С точки зрения физики

Основной аксиомой (А) естественных наук является возможность описывать процессы в окружающем мире на языке логики и математики, принадлежащем человеческому сознанию, причем возможны два подхода. В первом из них вводится функция Лагранжа и постулируется принцип наименьшего действия. Будем называть такую возможность аксиомой А(д) (детерминизм). Результатом применения А(д)-аксиомы являются дифференциальные уравнения движения — математические структуры, позволяющие получить зависимость координат от времени, если известны физические поля и заданы начальные условия. Для проверки этих результатов необходимо выполнить измерения, т.е. непосредственно определить координаты в различные моменты времени. После этого расчетные и экспериментальные результаты сопоставляются. Если имеются расхождения, то говорят о диссипативных силах и диссипации энергии. Последнее означает, что от рассмотрения нескольких тел в рамках А(д)-аксиомы следует перейти к учету дополнительной системы, состоящей из большого числа тел, для которой считается выполненной аксиома А(с) (статистика): для описания поведения системы, состоящей из большого числа тел, пригоден формальный аппарат теории вероятностей и случайных процессов. Упомянутые расхождения

между теоретическими предсказаниями и экспериментальными результатами в механике могут быть использованы для определения физических констант термодинамического (статистического) процесса. Используя этот подход, мы также получаем математические структуры (и некоторые из них имеют смысл дифференциальных уравнений движения), с помощью которых можно предсказать поведение системы.

Важно отметить, что если мы попытаемся рассчитать движение микроскопических молекул (образующих систему многих тел), то мы сталкиваемся с невозможностью прямых измерений координат и времен и фактически СОПОСТАВЛЯЕМ РЕЗУЛЬТАТЫ использования А(д) и А(с) аксиом, что в свою очередь требует непротиворечивости описания.

Имеется еще одно важное обстоятельство. По мере убывания размеров тел системы мы начинаем оказывать необратимые воздействия на результаты прямых измерений, причем не только своими приборами, но и, как подчеркнуто в (J.A.Wheeler, 1988), самым способом постановки вопросов. Эта ситуация обсуждается в квантовой теории. Последняя вновь существенно использует статистические идеи, и детерминированное движение более ни описывается, ни наблюдается. Микроуровень, на котором детерминистские следствия А(д)-аксиомы классической механики теряют силу, определяется соотношением неопределенности Гейзенберга. Постоянная Планка h является количественной характеристикой сферы применимости классической механики.

Итак, существует переходная область, в которой следствия А(д)-аксиомы перестают работать с уменьшением размера объекта и в которой следствия А(с)-аксиомы становятся бессмысленными с увеличением размера объектов и уменьшением их числа. Что же до прямых измерений, — то они невозможны по указанным выше причинам.

В то время как конвенциональный характер микроявлений осознается большинством ученых, конвенциональный характер А(д)-аксиомы и ее следствий ясен значительно реже (S.Siparov, 1994, 1). Это обусловлено традицией в интерпретации экспериментальных данных в прямом измерении. Разрабатывая теорию, мы говорим об однородности пространства-времени или о его кривизне. Но таким же образом мы можем говорить и о случайностных свойствах физического мира, т.е. стохастические свойства могут проявляться не только на микроскопическом (G.Catania, 1990), но и на макроскопическом уровне и могут наблюдаться в прямых экспериментах, результаты которых интерпретируются соответствующим образом. Влияние сознания наблюдателя, которое с очевидностью следует учитывать в микромире (Ф.Капра, 1994), следует также учитывать и в физике макромира.

5. Построение функции сознания наблюдателя

Перейдем к построению этой функции сознания наблюдателя и используем упоминавшуюся выше модель случайных блужданий для развития идей, изложенных в (S.Siparov, 1994, 1). Среднее квадратичное смещение в простейшем случае постоянной величины скачка δx и постоянного промежутка времени между скачками δt равно

$$\langle x^2 \rangle^{1/2} = \sqrt{b \frac{(\delta x)^2 t}{\delta t}} \quad (1)$$

где b — безразмерная константа. Если потребовать, чтобы отношение $\delta x/\delta t$ не являлось ни нулем, ни бесконечностью, то можно получить (У.Феллер, 1966) так называемое уравнение Фоккера-Планка, которое при наличии граничных и начальных условий позволяет определить вероятность того, что случайно блуждающая частица будет обнаружена в некоторой окрестности x в момент времени t . Эта модель очень удобна для описания диффузии (в рамках А(с)-подхода), уравнение которой в точности совпадает по внешнему виду с уравнением Фоккера-Планка, но результат его решения трактуется как зависимость концентрации диффундирующего вещества от координаты и времени. Мгновенное распределение вещества по всему образцу обычно игнорируется (не обсуждается) из соображений «физического смысла», т.е. тех самых соображений, которые были использованы при выборе конечного значения $\frac{\delta x}{\delta t}$. Это несложный пример того, что происходит, когда мы используем формальную математическую модель, принимаем во внимание только ту ее часть, которая нас устраивает и называем ее законом природы, если удастся пронаблюдать соответствие между предсказанными результатами и экспериментальными.

Сохраним форму выражения (1) для зависящих от времени δx и δt и рассмотрим его как решение динамического уравнения, в котором $\langle x^2 \rangle^{1/2}$ играет роль перемещения (особенности такого предположения будут рассмотрены ниже). Переходя от δx и δt к $X(t)$ и $T(t)$ и сохраняя вид уравнения (1), получим

$$\langle x^2 \rangle^{1/2} = \sqrt{b \frac{X^2(t)t}{T(t)}} \quad (2)$$

Записывая уравнение (2) в такой форме, мы воспользовались эргодической гипотезой, согласно которой среднее по реализациям (левая часть уравнения) совпадает со средним при $t \rightarrow \infty$ (правая часть уравнения). Найдем такие функции $X(t)$ и $T(t)$, что перемещение линейно зависит от времени. (Тогда, наблюдая движение частицы с помощью стро-

боскопа, мы обнаружим, что она движется равномерно). Потребуем, чтобы производная от перемещения была константой. Это означает, что мы рассматриваем только те (случайные) точки на оси, посещенные частицей, которые лежат в окрестности заданной прямой

$x_1(t) = vt, v = const$. Вычисляя производную, получим

$$C_s \equiv \sqrt{\frac{bt}{T}} \frac{dX}{dt} - \frac{X}{2T} \sqrt{\frac{bt}{T}} \frac{dT}{dt} + \frac{X}{2} \sqrt{\frac{b}{tT}} - v = 0 \quad (3)$$

Пусть функция $T(t)$ произвольна. Если набор точек, посещенных частицей, достаточно плотен, то в течение одной вспышки стробоскопа, длящейся τ секунд (причем $\tau \gg T(t)$), будут наблюдаться точки, для которых длина скачка $X(t)$ удовлетворяет условию (3). Это даст возможность НАБЛЮДАТЬ равномерное прямолинейное движение частицы, в то время как разброс точек на графике (связанный со случайным характером процесса) можно интерпретировать как экспериментальную ошибку.

Таким же образом можно найти условия, соответствующие другим видам движений — равноускоренному и т.д. Выбор линейной функции $x_1(t)$ и условия $C_s = 0$ в виде уравнения (3) обусловлен их соответствием постулату о существовании инерциальных систем отсчета. Тем не менее ясно, что в том же самом наборе посещенных точек мы можем ПРОНАБЛЮДАТЬ и другие движения, если используем другие функции $x_1(t)$. Таким образом, функция C_s (где C соответствует Consciousness, а s — stochastic) есть функция сознания наблюдателя. Необходимость введения такой функции обсуждалась в (Ф.Капра, 1994, Н.Стэпп, 1994, Г.Катания, 1990). Точно так же и необходимость единого подхода к описанию микро- и макроявлений осознана давно (Р.Фейнман, А.Хибс, 1968), но до сих пор эта проблема не решена.

Для того, чтобы произвол в выборе $T(t)$ не оказывал влияния при экспериментальном исследовании макроскопических объектов классической механики, достаточно потребовать, чтобы для больших значений t величина $T(t)$ была значительно меньше, чем τ , что обычно выполняется для любых измерений.

6. Следствия

Возвращаясь к концепции мира, обладающего присущими случайностными свойствами — в том же смысле, который мы используем, говоря об однородности пространства-времени как о постулате — можно заметить, что основным законом этой мерцающей Вселенной является та самая изменчивость, о которой Дж.Уилер писал в (Дж.Уилер, 1982).

Обсуждаемый подход является непротиворечивым, хотя, конечно, и не предлагает немедленное исчерпывающее описание всех разделов физической науки. Обсудим его место в существующих теориях.

1. При построении механики можно сохранить формализм Лагранжа с тем отличием, что в принципе наименьшего действия следует перейти от вариационной задачи с закрепленными концами к вариационной задаче со свободными концами, причем роль условия трансверсальности будет играть условие $C_s = 0$. С формальной стороны это и будет означать следующее: если раньше мы полагали, что детерминированный мир существует, мы в состоянии его пронаблюдать, зафиксировав соответствующие координаты и моменты времени, а затем подобрав аппроксимирующую функцию, которую и объявляли законом, то теперь мы отдаем себе отчет в том, что, указывая закон, мы в состоянии пронаблюдать его выполнение в окружающем мире. Тогда получим:

$$(4) \quad \begin{cases} (L - v \frac{\partial L}{\partial v}) \Big|_{t=T} T(t) - (L - v \frac{\partial L}{\partial v}) \Big|_{t=T_1} T_1 + \frac{\partial L}{\partial v} \Big|_{t=T} X(t) - \frac{\partial L}{\partial v} \Big|_{t=T_1} X(T_1) = 0 \\ C_s = 0 \end{cases}$$

Если никаких полей, связанных со своими источниками, не существует, частица движется свободно (в мерцающем пространстве-времени), и мы хотим, чтобы в этом случае она двигалась равномерно и прямолинейно, то следует использовать выражение для C_s , определяемое формулой (3) и решить систему (4) для нахождения свободного лагранжиана L_0 . Усложняя, как обычно, исходную систему, получим и уравнения движения при наличии полей или сил. В рамках рассматриваемого подхода можно говорить об однородности и изотропности пространства-времени только с учетом определенной процедуры осреднения по некоторой области.

2. Можно также рассмотреть систему отсчета, в которой свободная частица движется согласно уравнению (1), т.е. обладает ускорением, убывающим со временем как $t^{-3/2}$. Такая система станет инерциальной при больших значениях t (в соответствующих единицах). Это является аналогией ситуации в общей теории относительности, когда область пространства-времени вдали от материальных масс обладает исчезающе малой кривизной.

3. При построении электродинамики в обсуждаемом случайно мерцающем пространстве-времени можно воспользоваться соответствующей

щими результатами для дискретного пространства, например (К.Е.Плохотников, 1988).

4. В квантовой механике перенос привычных случайностных свойств микроскопического объекта на пространство-время (G.Catania, 1990) позволит описать взаимодействие квантовой частицы с прибором с единых позиций. Кроме того, конечность первого интервала T_1 соответствует идеям и результатам, изложенным в работе (D.Kobe, V.Aquilera-Navarro 1994), посвященной выводу соотношения неопределенности для энергии и времени.

5. В специальной теории относительности появление второго постулата о предельном значении скорости связано с теорией электромагнетизма Максвелла. Но если частица движется согласно уравнению (2), то имеется предельное значение скорости, присущее непосредственно данному подходу. Действительно, например, для простейшего случая ур.(1) зависимость $x(t)$ представляет собой распределение точек около ветви параболы. Вычисляя дисперсии $D(t)$ и $D(t+dt)$, полагая $dt \gg \delta t$, получим предельное значение скорости $v = (1/2)dD(t)/dt$. Это означает, что, хотя «сверхсветовая» скорость и возможна, наблюдать ее можно только в случае, если время одного измерения τ меньше чем δt (или $\tau < T(t)$ в более сложном случае). Такое движение в окрестности параболы связано с выбором $\langle x^2 \rangle^{1/2}$ в качестве смещения.

6. У параболы имеется две ветви, и случайно блуждающая частица может быть обнаружена по очереди возле каждой из них (прямой аналогией является смена лидера у игроков в орлянку). Как показано в (У.Феллер, 1967), такие переходы (такая смена) происходят гораздо реже, чем это может показаться, более того, их частота убывает, как $t^{-1/2}$. Эти переходы являются аналогией к переходам от стадии расширения к стадии сжатия Вселенной в терминах Фридмановского подхода к общей теории относительности.

7. Как было показано Е.Реками (E.Recami, 1979) в рамках обобщенной теории относительности, первое, что увидит наблюдатель при наблюдении сверхсветовых космологических объектов, будет вспышка в некоторой точке, затем светящаяся точка раздвоится, и на первом этапе наблюдений скорость расхождения светящихся точек будет пропорциональна $t^{-1/2}$. Это соответствует предположению о том, что при малых временах (в соответствующих единицах), когда $T(t)$ не достаточно мало, чтобы удовлетворить условию $\tau > T(t)$, движение описывается формулой (2), из которой также следует, что скорость пропорциональна $t^{-1/2}$.

Следует отметить, что два независимых фундаментальных постулата (существование инерциальных систем отсчета и существование предельной скорости) заменяются одним — существование у мира случайных свойств, — из которого оба указанных являются следствием. В традиционной теории результатом наблюдения является состояние квантового объекта. При данном подходе наблюдатель участвует в создании всего мира. Уравнения физических законов представляют собой лишь некоторые структуры, налагаемые на мир и порождаемые сознанием наблюдателя. Из всего набора случайных точек-событий наблюдаются те, что наилучшим образом удовлетворяют избранной структуре. Это означает, что сознание, сформировавшее произвольную картину мира, наделившее его некоторыми свойствами и построившее непротиворечивую структуру для его описания, осуществит и его наблюдение, наблюдая тем самым само себя. Результаты такого наблюдения, предъявленные другому сознанию, помогут сформировать в этом другом сознании ту же картину с теми же свойствами, что в конце концов приведет к материализации мира: за огромным количеством дополнительных точек и линий, нанесенных всевозможными наблюдателями, становится незаметным случайный характер исходного объекта, все видят (и наблюдают в экспериментах любого вида) то, договоренность о чем складывалась на протяжении всей человеческой истории.

7. Еще одно психологическое отступление

Рассмотрим психологический аспект ситуации традиционного познания, понимая под этим не столько индивидуальное поведение, основанное на какой-либо осознаваемой или неосознаваемой идее или импульсе, сколько род социального поведения и его отражение в общении. Предположим, двое играют в следующую игру: у одного имеется маленькая фишка, которую он прячет в левую или правую руку. Второй должен угадать, где фишка. Если он угадывает, он выиграл, если нет — проиграл. Он делает первую попытку и указывает ту или иную руку. Первый игрок демонстрирует, где фишка. Это радикально меняет ситуацию, и перед второй попыткой номер два начинает вычислять. Чтобы выиграть, он должен угадать, где будет фишка в следующий раз, но ТЕПЕРЬ оба игрока ЗНАЮТ, где она только что была. Номер два должен оценить способности своего противника. В различных ситуациях он может рассуждать следующим образом. Если номер один — ребенок, т.е. человек, который еще не может думать за другого, то скорее всего он просто переложит фишку в другую руку. Если номер первый чуть более способен к оценке игровой ситуации, он может подумать, что номер второй сочтет его за ребенка, и чтобы наказать его за ошибку, оставит фишку в той же руке. Если номер второй решит, что номер первый

будет доказывать ему, что он не ребенок, он догадается, что фишка осталась, где была. Если номер первый в свою очередь просчитает все это, он переложит фишку, и так далее... Они начнут «вычислять» друг друга и действовать соответственно. Каждая новая попытка приносит новую информацию, последовательность результатов можно подвергнуть анализу, и окончательный результат (после многих попыток) будет не равновероятен для обоих, но покажет, «кто лучше знает». Причем это знание будет основано как на анализе последовательности результатов, так и на точности модели, выбранной для оценки партнера. Этого не могло бы случиться, если бы номер один был идеальным «генератором случайных чисел» (поскольку ясно, что именно такая стратегия является лучшей). Но у обоих из них было априорное намерение выиграть, и это было главным условием последовавшей «обработки информации».

Хотелось бы подчеркнуть два обстоятельства. Во-первых, эта игра вполне подобна некоторому варианту теста Роршаха, описанного выше. Действительно, в каждой новой попытке уже содержится «идея», встречавшаяся ранее. И, между прочим, почти все общение людей между собой основано на тех или иных предположениях о мотивах и поступках другого. Почти каждый конфликт в жизни или в литературном произведении основан на ошибке, допущенной в оценке другого. Таким образом, это связано с моделированием, которое мы делаем заранее, наши действия редко спонтанны, и даже когда они кажутся таковыми, трудно не заподозрить, что в этом случае моделирование было выполнено просто на более глубоком уровне сознания. Похоже, что у нас всегда есть какая-то цель, осознаем мы это или нет, а если так, то начинается игра. В какую игру мы играем, занимаясь физикой и окружающим миром, понять труднее, но выглядит это точно так же. Никому «не дозволено» начинать изучение природы с самого начала, «изобретение велосипеда» осуждается, если не запрещается обществом (научным сообществом). Но, начиная с того места, где уже находятся все остальные, мы втягиваемся в ту же самую игру.

Во-вторых, имеются «начальные условия». Мы не можем начать анализировать, пока не состоится первая попытка. И эта попытка СЛУЧАЙНА. Дополнительный характер начальных условий и структуры формального математического описания отчетливо осознается в теоретической физике и космологии. Но здесь хотелось бы подчеркнуть случайный характер «начальных условий», первой точки, в противовес рациональному (и даже материальному) характеру последствий, когда за дело берется человеческое сознание. Каждое отдельное событие может быть чудом, но пытаясь вступить в общение по этому поводу, формируя для этого язык, мы создаем Вселенную, которую наиболее удобно обсудить.

8. Заключение

Осознание существования беспричинных событий, о чем уже говорилось во Введении, позволяет подойти к конструированию желаемого космоса (т.е. мира, обладающего заданными свойствами). С этой целью необходимо, во-первых, сформулировать систему аксиом, являющихся «первым наблюдением» в том же смысле, что и при рассмотрении пятна Роршаха, а во-вторых, так преобразовать формальный аппарат (например, подход Гамильтона-Лагранжа при построении основ физической теории), чтобы получить возможность описывать заранее заданные свойства. Тогда вопросы, задаваемые природе путем постановки экспериментов, будут отличаться от задаваемых в настоящее время, а ответы будут удовлетворять или не удовлетворять нас на ином, отличном пути познания, ведущем к построению иной реальности. Таким образом, так называемый реальный окружающий мир оказывается не единственным, а одним из равноправно возможных и объективно осуществимых. Признание одновременного существования *всех мыслимых* вселенных (Н. Everett, 1957) широко обсуждается (напр. П.Дэвис, 1985) в рамках антропного принципа. Однако в данной работе речь шла не только о существовании, но о возможности сознательного и целенаправленного построения физической реальности. Эта возможность обеспечивается первичностью хаоса (или, что то же самое, случайностными свойствами Вселенной). Задача является чрезвычайно трудоемкой в силу огромного количества информации, уже обобщенной сознаниями людей, — ВСЮ ее предется в той или иной мере переосмыслить. Именно поэтому основной проблемой является выбор тех свойств, которые необходимо заложить в природу создаваемого мира, ради которых и будет совершаться вся работа. Вероятно (S.Siparov, 1994, 2), отдельное сознание также может совершить нечто подобное, при этом его носитель станет «чудотворцем» с точки зрения остальных людей. Такие случаи известны как из исторических, так и из теологических источников. Однако, как следует из приведенного рассмотрения, подобный прорыв возможен и в общечеловеческом плане, хотя и потребует немало мужества. В данной работе намечены первые шаги на этом пути.

Литература

- G.Catania. The need for a probabilistic interpretation of Quantum Mechanics: causes and results. // Proc.Conf.on Found.of Math.and Phys., Perugia, 1990.
Н. Everett. Rev.Mod.Phys., 29, 454, 1957 .
П.Дэвис. Случайная вселенная. М.: Мир, 1985.
У.Феллер. Введение в теорию вероятностей и ее приложения. М., 1967.

- Р.Фейнман, А.Хибс. Квантовая механика и интегралы по траекториям. М., 1968.
- Ф.Капра. Дао физики. Спб., 1994.
- D.H.Kobe, V.C.Aquilara-Navarro. Derivation of the energy-time uncertainty relation // *Phys.Rev.A*, v.50, No.2, p.933-938, 1994.
- К.Е.Плохотников. ДАН т.301, с.1362, 1988.
- А.Пуанкаре. О науке. М., 1983.
- E.Recami. Relativity Theory and its Generalization. *Astrofisica e Cosmologia Gravitazione Quanti e Relativita*. (Guinti Barbera, Firenze, 1979).
- S.Siparov. Conventional Character of Physical Theories // *Proc.Conf. Physical Interpretations of Relativity Theory. Suppl. Papers*. p.80-86, London, 1994 (1).
- S.Siparov. Inversion in the cognition process and reorganization of personality // Report to the 5-th Conf. of the ESSSAT, Munich, 1994 (2).
- Slawianowski J.J. Platonism as a Spontaneous Way of Thinking in Modern Physics // Report to the 6-th Conference of the ESSSAT, Cracow, 1996.
- H.P.Stapp. Theoretical model of a purported empirical violation of the predictions of quantum theory // *Phys.Rev.A*, vol.50, No.1, p.18, 1994.
- Дж.А.Уилер. Квант и Вселенная. В сб. *Астрофизика, кванты и теория относительности*. М., 1982.
- J.A.Wheeler. World as system self-synthesized by quantum networking // *IBM J. Res. Develop.* vol.32, No.1, 1988.

A NOTE ON CHAOS

Breton CARR

Abstract:

This essay has three parts: «The Ancient Concept of Chaos,» «The Modern Concept of Chaos,» and «The Possible Etymology of ‘Chaos’.» In the first part, Hesiod’s *Theogony* is cited to show that the ancient concept of Chaos was an early attempt to characterize physical space, as both dimension and generative vacuum. Plato’s *Timaeus* is then cited to show that the ancient concept of Chaos evolved to finally mean simply generative disorder. This final version of the ancient concept is similar to the modern version of the concept, which has been developed from the seminal work of the mathematical meteorologist Edward Lorenz. In the second part of this essay, some of the surprising conclusions of modern chaos theory are reviewed. In the third part, «chaos» as a word is considered. «Chaos» is noted to be a word with cognates in other Indo-European languages, and some attempt is made to trace the origin of the word to the act of yawning.

The Ancient Concept of Chaos:

According to the OED, «By some of the Greeks, Chaos was made the most ancient of the Gods.»

Indeed, the initial systematic appearance of the word ‘Chaos’ is found in Hesiod’s *Theogony*. Francis Cornford translates part of the cosmogony¹ found in *Theogony* 116 as follows:

«First of all, Chaos came into being, and next broad-bosomed². Earth, for all things a seat unshaken forever, and Eros, fairest among the immortal gods, who looses the limbs and subdues the thought and wise counsel of all gods and of all men.

From Chaos were born Erebus {Darkness} and black Night; and from Night in turn Bright Sky (Aether) and Day, whom Night conceived and bore in loving union with Erebus.

And Earth first gave birth to the starry Heaven, equal to herself, that he might cover her all round about³, that there might be for the blessed gods a seat unshaken forever.»¹

¹ Cosmogony deals with the origins of the universe, while cosmology deals with the structure and motions of the universe.

² Probably imagined as a disc suspended in the heavens—see Cornford (2), page 27.

³ The eventual fixation of the earth by the heavens, so «that he might cover her all round» is a precursor of later concepts of inertia—an intuition that the earth is «at

Cornford continues with the following commentary:

«What then is the starting point? ‘First of all Chaos came into being.’ In the modern mind the word Chaos has come to be associated with a primitive disorder in which, as the Ionian pluralists said, ‘all things were together’. This is not the sense of the word in sixth- and fifth-century Greek. ‘Chaos’ meant the ‘yawning gap’, between the fiery heaven and the earth, which could be described as ‘empty’ or as occupied by the air. Hesiod himself uses it in this sense at Theog. 700 where, when the ordered world already exists, ‘chaos’ is filled with a prodigious heat in the battle of Zeus and the Titans²...It is probable that in the sixth and fifth centuries the word chaos still carried its true etymological associations with...‘to gape,’ ‘yawn’...When the gap has come into being, between the sundered opposites appears the figure of Eros, a transparent personification of the mutual attraction which is to reunite them...’³

There is something problematic about this initial appearance of the concept of Chaos in Hesiod. First we have Chaos, then Earth, who creates the heavens to match herself. Yet, according to Cornford, Hesiod conceived Chaos to be the gap or space between heaven and earth and this gap cannot come into existence until both heaven and earth exist, but they come into existence, according to Hesiod after Chaos. An apparent contradiction in temporal reckoning arises.

It may be that Hesiod’s more primitive thought processes could permit this dual, seemingly contradictory development of the concept of Chaos. Or perhaps he saw Chaos transformed by the creation of the heavens and earth—perhaps at this point it functions as the ‘gap’ or space between these two physical entities.

If this interpretation of Hesiod is correct, then it is proper to speak of the two different aspects of Chaos in his Theogony. The first aspect, temporally,

rest» in some sense. It is interesting to note that this pre-Socratic notion of inertia also involves some kind of stabilizing effect produced by the cosmos acting on the earth, i.e. a form of Mach’s Principle.

¹ Cornford (2), page 25.

² There may be some room to speculate about the ontogenetic, mythopoeic image of lightening (cortical energy) passing through a gap (synapse), as a suggestion of something that eventually became an accepted model in neurophysiology. When the scientific spirit is without proper vocabulary and theoretical syntax, it must resort to poetry and personifications to somehow express an idea.

³ Cornford (2), pages 26 & 27. «...in the {Hesiod’s} cosmogony itself, which tells how the main divisions of the existing cosmos came into being—earth and the starry sky, the dry land and the sea—the veil of mythological language is so thin as to be quite transparent. Ouranos and Gaia are simply the sky and the earth that we see every day...» Cornford (2), page 25. Eros here is the mythic personification of gravitation, while Chaos is something like space. See notes 7 and 9.

is the cosmogonical aspect—the Great Void from which the physical world arises. The second aspect is the cosmological aspect—the space that exists between earth and the heavens.

Hence, the first concept of Chaos we uncover, by searching through ancient thought, is a prototype concept of space¹, both as the Void from which all beings spring and also as the emptiness that one observes in clear air, on the surface of the earth. These are the two main features of Hesiod's concept of Chaos.

The pre-Socratic philosophers who followed Hesiod had little need for the expression or for the concept of Chaos. They concentrated more upon cosmology rather than cosmogony, and each had his own way of explaining the empty space between visible objects (for example, Heraclitus' Aether). When they did venture into cosmogonical speculation, most spoke of a «primordial, undifferentiated» matter-plenum which may be infinite, and does not contain qualities². The early Atomists had perhaps the most acute, and influential, concept of the primordial plenum, as it might relate to Chaos³.

By the time Chaos again appears prominently in philosophical writings, we find Plato using it in a way much more natural to our modern understanding of the concept. In the *Timaeus* Plato writes of Chaos as «all that was visible, not at rest, but in discordant and unordered motion» before the Demiurge (Divine Reason) «takes it over» and gives it form or Logos⁴. Chaos is no longer conceived as space, Plato now calling space the «receptacle of becoming.»⁵ Chaos is now conceived as the primordial matter in a condition of disorder.

Cornford provides a good summary of Plato's more modern concept of Chaos:

«So Plato imagines his Receptacle filled and diversified with qualities, whose unlikeness and lack of equilibrium agitate the whole mass. ...Such is the chaos taken over by the designing intelligence...chaos (in Plato) is, in

¹ Jammer, pages 8 & 9. «Hesiod's 'chaos'...may be taken as the earliest poetical expression of the idea of a universal space.»

² Empedocles' «Sphairos» (Sphere) is a good example of the pre-Socratic analog for Hesiod's Chaos, as primordial matter—see page 106 of Lambridis.

³ Consider this summation by a modern commentator: «The atoms {for Leucippus and Democritus} are infinite in number, dispersed through an infinite void...The atoms are in continuous motion...The movements of the atoms give rise to constant collisions...Evidence concerning Leucippus' cosmogony comes mainly from Diogenes Laertus... The process begins when a large group of atoms becomes isolated in a great void. There they conglomerate and for a whirl or vortex...More atoms are drawn into this mass on contact with the whirl...Although Plato mentioned neither Leucippus nor Democritus, the *Timaeus* is markedly indebted to their thought,» (Lloyd).

⁴ Cornford (1), page 198.

⁵ *Ibid.*, pages 177 & 178.

some sense, an abstraction—a picture of some part of the cosmos, as it exists at all times, with the works of Reason left out, ‘such a condition as we should expect for anything when deity is absent from it’. Now if you extract Reason and its works for the universe what is left will be irrational Soul, a cause of wandering motions, and an unordered element of the bodily, moving itself without plan or measure.»¹

The Modern Concept of Chaos:

Consideration of Plato’s cosmogony brings us to a concept of chaos which is not far from the one found in modern chaos theory.

Contemporary chaos theory begins with the work of the mathematician-meteorologist, Edward Lorenz. His computer modeling of weather in the 1960’s led to some startling conclusions about the world we live in. His first discovery was that weather systems are much more «sensitive dependent on initial conditions»² than any ordinary observer would expect. Lorenz’s «Butterfly Effect»³ poses a provocative question about the sensitivity of weather to initial conditions and then goes on to mathematically model a non-linear description of such initial-condition sensitive systems, in the form of a three-variable convective «attractor» which reveals bicameral symmetry, and resembles a sketch of butterfly wings⁴.

Lorenz showed, mathematically, that mechanical systems which are aperiodic are not precisely predictable. In fact, they tend to disintegrate into chaos quickly due to their «sensitive dependence on initial conditions.» Further, this seems to be the case for most natural systems. But Lorenz’s brilliance was in showing that even though aperiodic systems are chaotic, they can be mapped mathematically in such a way that clear pattern is displayed (e.g. fractals). His point was that although aperiodic systems are chaotic, they are, nevertheless, highly symmetric. Although the orbit of the earth will never exactly repeat itself, in its path around the sun each year, summer will always come during the same months and winter will always occur at the opposite time of year.

Modern chaos theories are too contemporary to judge clearly from our vantage today. Perhaps they truly are compelling. In any event, the work of

¹ Ibid., pages 202 & 203.

² Gleick, page 23. Lorenz and subsequent theorists have taken weather systems to be an exemplar (in Kuhnian terms) for natural systems in general, including humans and their behavior—the implication being that the strange conclusions pertinent to weather pervade everyday human experience, including «objective» science and its observations.

³ Lorenz, Appendix 1.

⁴ The so-called «Lorenz attractor.» See illustrations in Lorenz and Gleick.

Bohr, Schrodinger, de Broglie and Heisenberg must change the modern concept of causality. Today's chaos theories may simply be further exploration of exactly how our concept of causality should respond to the indeterminacy of quantum mechanics¹.

The Possible Etymology of Chaos:

According to the *Compact Edition of the Oxford English Dictionary*, the word «chaos» is traced to Greek origins, meaning «any vast gulf or chasm, the nether abyss, empty space, the first state of the universe.» Synonyms include, «a gaping void, yawning gulf, chasm or abyss,» «the 'formless void' of primordial matter...out of which the cosmos or order of the universe was evolved,» «a state resembling that of primitive chaos²; utter confusion and disorder,» and, «an undigested or amorphous mass or lump.»³

«Chaos» is a noun, referring to a physical system (person, society, culture) which is in a state of disorder. «Chaotic» is an adjective which refers to the quality of being in disorder.

«Chaos» is a member of a certain class of words which tie many Indo-European languages to each other—cognates. Hence, in Russian, «haos» is a cognate for the English word «chaos.» They have similar pronunciations and meanings in both languages, linguistic features which ancient Greek and Latin helped consolidate over time.

There is some irony in the fact that the Russian word «haos» is pronounced in a way that is quite close to the pronunciation of the English word «house.» One might say that Russians live in a house of chaos, and that their collective nature inexorably pulls them back into this condition at different points in their history⁴.

«Chaos» may be derived from the sound made during the act of yawning. Indeed, the diphthong «ao» (/e/-/a/)⁵ in the English form of this word causes

¹ Lorenz provide a good Bibliography of works to consult in order to understand current chaos theory (pages 214-220).

² *Petitio principii.*

³ *Compact Edition of the Oxford English Dictionary*, page 273.

⁴ It may be the experimental nature of the Slavic character which leads Russia to its periodic moments of social chaos. Alternatively, the other side of chaos is order, which the Russian people have hungered for following their recurrent orgies with chaos. It is natural that totalitarian leaders such as Stalin find it easy to exist among people who are so tired of chaos that they agree to accept order, even at the price of suffering tyranny. When revolution breaks through totalitarianism, chaos again emerges. This cycle, characteristic of the Slavic people, continues unabated, for today Russia truly is a house of chaos.

⁵ Standard Phonetic Alphabet for English Pronunciation—see Fromkin & Rodman.

the speaker to repeat a sound that is often made when people yawn. The Russian cognate, «haqs» has a somewhat different diphthong, /aw/-/o/ (in English transcription) although this sound also mimics the sound typically made by someone yawning. I think there may be some connection, through onomatopoeia, between the sound of a yawn and the word «chaos.»¹ «Yawning abyss» is one of the definitions often given for «chaos,» and this may be no accident. The act of opening the mouth widely during a yawn is distinctive in the catalogue of involuntary human actions. When the mouth opens to yawn, there is no intention to actually say anything, although a sound is sometimes made. I think the creation of an opening, without intent, and our awareness of intentionless human speech (involuntary utterance) led to the word «chaos.»

© B.Carr, 1997

¹ Further support for an etymology of «chaos» which links this word to the human mouth can be found in Room, page 76, where «chaos» is tied to the Old English word «goma» (gum palate).

ЗАМЕТКИ О ХАОСЕ

Бретон КАРР

Предлагаемое эссе содержит три части: «Античная концепция хаоса», «Современная концепция хаоса» и «Этимология слова «хаос»». В первой части со ссылкой на «Теогонию» Гесиода показано, что античная концепция хаоса была ранней попыткой охарактеризовать физическое пространство одновременно и как протяженность, и как порождающую пустоту. Из Платоновского «Тимея» следует, что развитие античной концепции хаоса завершилось представлением хаоса как порождающего беспорядка. Этот завершающий вид античной концепции совпадает с ее современной версией, возникшей в результате развития плодотворной математической работы метеоролога Эдварда Лоренца. Во второй части эссе рассматриваются некоторые удивительные следствия современной теории хаоса, в том числе «эффект бабочки» и странные аттракторы, обнаруживающие симметрию внутри хаоса. В третьей части «хаос» рассмотрен как слово. Обращается внимание на то, что слово «хаос» имеет одинаковый корень в индо-европейских языках, и делается попытка увязать происхождение этого слова с актом зевания.

Перевод С.Ситарова

© Б.Карр, 1997

© С.Ситаров, перевод, 1997

ХАОС И ... (12 антиномий)

Михаил ВЛАДИМИРОВ

1. Хаос и Мир. Хаос лежал в начале мира. «И Дух Божий носился над водою». Рождающийся мир — это мир хаоса, в каком бы виде не представляли это рождение. Развитие мира — преодоление хаоса. Но хаос лежит в самой сердцевине мира, и преодолен до конца может быть только в бесконечности (при полном слиянии мира с Богом). Хаос, по этому, с необходимостью пронизывает мир, при взгляде поверхностном может почудиться даже, что он довлеет над миром. Но «свет во тьме светит, и тьма его не объят».

2. Хаос и Бог. Бог вневременен и до-мирен. Значит ли это, что когда Бог создал мир — Он создал хаос? Очевидно, в какой-то мере это так, но это был, если угодно, обладающий абсолютной потенцией хаос, хаос, способный произвести из себя всё, не ведающий добра и зла, безликий и неодушевлённый.

3. Хаос и Эволюция. Но кроме обладающего всей полнотой потенции хаоса в акте творения миру был дан некий вектор развития, некая, достижимая лишь в бесконечности цель. И путь — путь *претворения* хаоса в нечто иное.

4. Хаос и Зло. Зло — это самодовлеющий хаос, хаос противопоставивший себя Богу и миру. Хаос, застывший в своей самости. Хаос, не желающий претворения. И олицетворяет его дьявол (Ариман, Сатана, Люцифер).

5. Хаос и Эрос. В древних языческих и в особенности в индоевропейской традиции примординальному плотному (sic!) хаосу противопоставлялась фаллическая энергия всёпорождающего божества. Преодоление мертвенности хаоса виделось в векторности, жёсткой модальности, направленности эроса. (Хаос и его преодоление в дионисийских и тому подобных оргиастических мистериях).

6. Хаос и Любовь. Любовь есть одно из имён Божества. А значит, она противоположна хаосу. Любовь есть связь, она устанавливает особого рода отношение между объектами. И вектор, направленность этого отношения указывает на путь от разрушения к жизни, от хаоса к гармонии.

7. Хаос и Система. Хаос — это *состояние*. В состоянии этом может пребывать вещество, но могут точно также пребывать и невещественные формы бытия. Обычно хаос представляется пределом структурной неорганизованности, однако недавно показано было, что и он обладает определённой минимальной структурностью и может быть представлен в виде особого рода системы. Существует ли что-либо ещё ме-

нее организованное, более деструктурированное, чем хаос? Если да, то это *что-то* должно носить имя *Абсолютного Ничто*.

8. Хаос и Жизнь. Неживая природа всё время находится в состоянии медленного умирания. (Вот только существует ли *неживая* природа?) Жизнь есть высшее порождение хаоса и лучшее его отрицание в материализованном мире. Хотя жизнь и может казаться подобной хаосу в своих проявлениях, по сути своей она — антихаосна (негэнтропийна).

9. Хаос и Культура. Культура — результат, отражение существования материальных разумных существ и, в какой-то мере, сама форма, в которой они существуют. *Культура* есть не отрицание *природы* (природы), но *надстройка* над ней, а, следовательно, её часть, высшая форма. А если жизнь есть высшая форма природы, а культура — высшая форма, в которой существуют и проявляют своё существование наилучшие создания природы, культура не может не быть наилучшим орудием противодействия хаосу. Всякое произведение культуры противостоит хаосу (известные парадоксы из этой области лишь подтверждают общее правило), всякое довлеющее себе *разрушение*, разрушение не несущее с собою развития и перерождения, есть маленькая победа хаоса, маленькая удача Сатаны.

10. Хаос и Смерть. Смерть есть возвращение к хаосу. Мать-Земля, Mutter-Erde, не есть ли лучшее воплощение хаоса животворящего и хаоса всепоглощающего в нашем мире? Три вида смерти может познать человек: смерть тела, рождающая новые жизни; смерть души, ведущая к падению в inferнальные дебри тонкоматериального хаоса; и смерть духа, влекущая погружение в Абсолютное Ничто.

11. Хаос и Страх. Страх есть хаос внутри нас. В нашем несовершенном мире мы всюду окружены островками хаоса, и подчас представляется, что островки эти сливаются в один необъятный, безбрежный и бездонный океан. Но каждый раз на поверку выходит, что безбрежный океан этот — мая и суета сует, и что внутри нас скрываются поистине безграничные силы для преодоления этого океана. Стоит ли трепетать перед хаосом и выискивать нескончаемые его проявления в окружающей нас жизни? Не лучше ли вспомнить, что хаос не только поглощает, но и порождает всё, и следовать своему пути, наполнив сердце любовью и надеждой.

12. Хаос и Гармония. *Порядок* сам по себе, порядок вообще, не может быть противопоставлен хаосу. Порядок может быть мертвенным, и тем самым, нести хаос в самой своей глубине. Хаосу может быть противопоставлен не всякий, а только гармонический порядок. Гармония есть полное преодоление хаоса, абсолютная его противоположность. Потому гармония абсолютная может быть только в Боге. Но если человек стремится в своём развитии следовать вверх, он должен пытаться выстраивать вокруг себя островки гармонии. Это значит, что он должен

жить и помогать жизни, должен любить, должен ненавидеть зло, должен создавать и сберегать культуру и, тем самым, продвигаться на пути к Богу и гармонии в себе и в каждом из малых и больших миров, встречающихся на его пути.

© *М.Владимиров, 1997*

К КРИТИКЕ СПОСОБНОСТИ ОБНАРУЖЕНИЯ ХАОСА

Сергей ЧЕБАНОВ

1. Исследованию хаоса было бы естественно предположить исследование возможности его обнаружения, распознавания, узнавания, диагностики. Однако, такое намерение наталкивается на сложности разного рода.

2. Понимание хаоса как отсутствия порядка, являясь апофатическим, предполагает наличие определенного понимания того, что есть порядок. Это относится к разным уровням обсуждения феномена хаоса.

3. В обыденном сознании хаос воспринимается как отсутствие простых форм упорядоченности — отсутствия правильных геометрических фигур в воспринимаемом изображении, отсутствия равных или пропорциональных интервалов во временных рядах, в отсутствии компактности или равномерности заполнения предметами какого-либо пространства и т.д. Во всех этих случаях беспорядок выступает как оппозиция простой закономерности, воспринимаемой как порядок.

4. Более изощренной является ситуация, когда понимание порядка эксплицировано, а хаосом будет то, что не соответствует такому пониманию. При этом само правило, которое определяет порядок, может быть весьма сложным и даже не доступным охвату обыденным сознанием, хотя оно будет определять то, что дано обыденному сознанию (например, система законодательства, сбой в работе которой воспринимаются как проявление социального хаоса).

5. Профессиональные формы сознания могут назначать весьма не тривиальные и запутанные регулятивы порядка. Это относится в первую очередь к научной сфере, в частности, к математике, которая может задавать весьма сложные функциональные отношения, отклонения от которых будут интерпретироваться как хаотические.

6. Профессиональное сознание допускает рассмотрение иерархии порядков, а соответственно, хаосов. При этом оказывается что хаос как антипод регулятиву одного порядка может быть описан другим регулятивом более высокого порядка, от которого, в свою очередь, могут быть отклонения и т.д. При этом практика работы такова, что довольно быстро практически любой хаос может быть каким-то образом описан и превратиться в порядок (ср. описание Эйнштейном броуновского движения).

7. Одни из наиболее изощренных схем описания хаоса через порядок дает теория вероятности и математическая статистика. При этом отклонения от детерминистических законов описывается через отклонения, которые характеризуются случайными величинами. Чаще всего они характеризуются также через распределения случайных величин и т.д.

Но есть и такие феномены, которые не могут быть описаны и случайными величинами, являясь неопределенными. Их-то и можно считать хаотическими. Однако, примечательны неопределенные распределения, которые имеют неопределенные моменты всех порядков (распределения Ципфа — Мандельбротта — Парето — Виллиса). Оказывается, что они представляют тоже форму порядка, но порядка принципиально иного типа, т.е. это не аномия, а аллономия — хаос предстает как иная форма порядка. Это примечательно и с точки зрения теории алгоритмов — хаос эта такой порядок, описание которого несжимаемо, который не может быть описан короче, чем протокольно. Итак, концептуально хаос предстает как аллономия, инозаконие (ср. трактовку стерезиса как проявление минорной формы в той или иной фигуре наряду с доминантной).

8. Введение статистико-вероятностной идеологии в рассуждения о хаосе ставит исследователя в затруднительное положение — прежде чем утверждать, что перед ним хаос, он должен попытаться описать имеющийся материал всеми известными и неизвестными типами распределений (что невозможно), и только после этого утверждать, что имеет место ситуация подозрительная на то, что она представляет собой хаос. Оказывается, таким образом, что в хаос можно только верить и такую веру можно только фальсифицировать, но нельзя верифицировать (существование хаоса не может быть нулевой гипотезой).

9. Все, что мы знаем ныне о функционировании рецепторов у человека и животных, базируется на том, что подчиняется законам; аномичность, хаос не могут быть рецептированы никаким органом чувств — зрением, слухом, вкусом и т.д. Непонятно и то, как рецепция хаоса может быть обнаружена в принципе, поскольку изучение рецепции базируется на идее законосообразности.

10. Перцепция в той мере, в которой она сейчас изучена, также базируется на законосообразности — выделении инвариантов восприятия в смысле Галантера-Прибрама-Глезера (например, для зрения — углов и линий), которое привязано к определенным структурам мозга, причем наборы таких инвариантов различаются для животных разных видов (ср. идею умвельта Я.фон Иксюлля).

11. Итак, оказывается, что хаос при его изучении всегда оборачивается некой закономерностью, интуиция же хаоса возникает тогда, когда человек сталкивается с непривычным для него порядком. При этом человек не имеет никаких эмпирических или логических оснований для выдвижения гипотезы существования хаоса. Но раз в хаос можно только верить, почему же эта идея приходит каждый раз при столкновении с непривычным типом порядка? Почему она приходит раньше, чем человек формулирует гипотезы существования порядка иного типа?

12. Если человек лишен способности обнаружения хаоса, а истоки априорности этой идеи не прояснены, то каковы вообще основания допущения его существования? Чего стоит все изучение хаоса в такой ситуации?

ПЕРЦЕПТИВНЫЙ ДИАЛОГ С ХАОСОМ

Борис ШИФРИН

Часть I

1. По-видимому, человеку свойственна потребность в Хаосе, возможно, и влечение к нему — во всяком случае, допущение о диалоге подразумевает движение навстречу. Но встречу не следует тут понимать в жестко определенной модальности, как фактическую данность. Она может конституироваться, например, как невозможность

Диалог предполагает разные позиции сторон, но и некую общность. Но бывает, что все силы уходят как раз на попытку поиска общности, поддержания пространства для общения. Расплывается образ «адресата», нет ясности мни в способе связи, ни в языке. Слышимость скверная.

Имеются тут две крайности. Первая — мифологическое понимание Хаоса. Обычно акцентируют порождающую силу Хаос как первопотенции, и в этом смысле причастность его к некоей космогонической программе. Это намекает на возможность и настоятельность связи с ним, поскольку человеческое сознание привязано к этой программе и особенно озабочено поиском источников креативности, энергичных источников. Но выясняется, что источник этот забаррикадирован, отделен многими слоями эволюция которых к антропоморфному миру не ощущается, зато их хтоническая и тератоморфная чуждость, чудовищность поражают ужасом.

Другая крайность — репрезентация хаоса как беспорядка, некоей спутанности — по контрасту с явлениями упорядоченными и гармонизированными. Тут специфичность хаоса как стихии под вопросом (ибо неоформленность — общестихийное качество) проявляется она в том, что хаос становится объектом умышленной имитации (этот концепт кажется не более чем лексико-этимологически родственным первому; это, скорее, омоним, даже и ударение тут другое: хаос; стоит отметить, что именно к этому слову восходит термин «газ»). Репрезентации используются для моделирования спонтанных ситуаций, игр с вероятностью и энтропией. Тут встреча с хаосом приобретает функциональный характер. При стороннем рассмотрении можно дифференцировать стилистически чистые типы беспорядка, адекватные соответствующим типам организованности и стройности. Военным или бюрократическим играм присущи свои сбои, артистически-вольной практике — иные.

Но в человеческой деятельности игры диффундируют и стили смешиваются и сменяют друг друга: не по требованиям *чистоты порядка*¹, а под воздействием реальных стихий, обстоятельств жизни.

И тогда уместнее задуматься не о модельно-демонстрационных актах явления хаоса, а о целостных сценариях, о драмах рождения и распада. Трагедия, возможно, ничем не дорожит так, как подразумеваемым присутствием хаоса. И самое загадочное — местами обнаружения его оказываются не столько недра, сколько складки поверхности, пузыри, разрывы ткани: достаточно, чтобы заходили ходуном кроны, зашуршали страницы, заволновался занавес.

2. Поиск-оформление-хаос. Мы вынуждены оставить в стороне вопрос о модусах драматичности диалога с Хаосом. Ограничимся ссылкой на некий сценарий человеческой креативности; попыткой ощутить, что два понимания хаоса жизненно нуждаются друг в друге

Поиск может ориентироваться на два противоположных образца: жестко-алгоритмический на базе предельно упорядоченной структуры, списка или схемы — и стихийно-блуждающий, спонтанный — наугад — как корни бродят во тьме — переменчиво-ветвящийся, «ризомный».

Оформление — не всегда выказывание конструкции. Тут опять-таки есть альтернативный менее жесткий образец — обертывание, обволакивание хаоса — обозначение граничных поверхностей и интеграция разрозненного и рассредоточенно-множественного: с ним оперируют лексически-инструментально, формируя группы, кучи, кипы, груды, пакеты, мешки, рои, тучи, облака, пятна. Тут оттенки от утилитарно-операционального до непосредственно явленного, феноменального.

Вопрос о мягко-волокнистых областях, объемах и пятнах важен потому, что эти образы составляют своего рода эвристический арсенал для художника, поэта и математика — наметки будущих структур сначала представляются в самом незакрепленном виде. Это совсем не то, что бывает когда размышляющий выкладывает фигуры из камней или спичек. Тут важно начальные моменты артикулированности не доводить до жесткости. Интуиция есть, в числе прочего, способность не путать дискретность с твердостью. Пятнами различаются и запоминаются отдельные аспекты, как самое начальное разделение на голоса, до проработки логических связей. По мнению Адамара, именно такой образностью стимулируется математическое открытие.

Ремесленник подчиняется апробированным способам оформления. Порядок имеет огромную навязчивость, инерцию самоповторения — он пользуется человеческими ресурсами для того чтобы тиражировать и повторять себя. Впрочем, не забудем о мутациях и дефектах — об опе-

¹ *Чистота порядка* — выражение Даниила Хармса.

чатках в тексте, ошибках переписчиков, случайностях в эксперименте. Но для художника европейской складки этих спасительных мелочей и промахов недостаточно. Выход из тупиков регулярности возможен лишь за счет вновь обретаемых перебоев ритма и (иногда — пугающего и катастрофического) переживания потери всякого ритма: имитации хаоса, но имитации сначала внутренней, черновиковой, недемонстрируемой и потому более глубокой, когда нащупываются первичные источники и делается попытка пробиться к Хаосу истинно-архаическому.

Какое отношение имеет этот культурно-поведенческий сценарий к вопросу о перцепции? Как ни странно, он следует образцу восприятий почти первичных. По такой схеме действует способность внимания

В самом деле, начальное нащупывание границ объекта, его локализация в поле восприятия имеют черты поиска; затем формируется более детализированный, артикулированный, но притом единый образ уже с учетом контура, отделяющего объект от фона: но далее внимание отвлекается от объекта и в момент этого перехода контуры размываются, картина расфокусируется, и сознание как бы остается наедине с хаосом, проваливается в какие-то дыры.

Разумеется, этот маршрут от беспорядка к дырам и зияниям не доказывает логической связи между двумя образами хаоса — тут чисто мифологический способ сближения или совмещения. И все же удивительно, что такое совмещение реализуется не только на уровне нарратива, но в уже и в исходном перцептивном акте: наша способность внимания уже предполагает две концепции хаоса.

Часть II. Схватывание Хаоса?

Перцептивные практики как бы перерастают свой уровень и становятся основой когнитивной деятельности. Таковы, в частности, процедуры фиксации. Отслеживание объекта означает, что он уже схвачен, хотя ему и дозволена некоторая подвижность. Можно ли наблюдать хаос? И так ли уж отличен динамический хаос от застывшего беспорядка? Эргодическая теорема приравнивает спонтанность, реализуемую за счет временного потока, и ту симультанную вариативность, которая достигается пространственным проявлением множества возможных миров. Это — тоже своего рода фиксация. Мы привыкли монтировать движение из отдельных кадров.

Тот кто схватывает и фиксирует случайное, уверен, что сам-то он стоит на твердой почве. Но беспорядок возникает именно на границе, и эта граница — пределы нашего восприятия. Уместно задуматься о том, что такое молочная белизна. Туман. И тут важно отметить, что затруднения и сбои предстают отнюдь не как чисто технические трудности.

Ведь и соринка в глазу заставляет сознание усомниться в привычном инструментарии, проблематизировать себя самое.

В момент подобного затруднения невольно ощущаешь, что фиксация, различение и именование точек и частей мира — весьма сомнительное допущение. Почему надо считать, что мир предоставляет нам возможность освещать его до боли в глазах, подбирать дистанции и ракурсы; и что в иные моменты его можно заморозить усыпить и рассмотреть. Мы, кажется, стараемся подавить в себе ощущение, что тот Другой бодрствует, волит, размышляет и действует постоянно.

Но эта неустойчивость артикуляции мира, равно как и ее заумность — ибо тут еще нет семиотической мотивировки — могут иногда открыться сознанию непредвзятому и далекому от самонадеянности. Такой опыт предлагает Даниил Хармс в эссе под названием «Мыр». Затруднения и промахи говорят о присутствии чего-то или кого-то чужого и чуждого, пугающего еще и тем, что мы от него возможно и не отгорожены. (чужое в нас?)

Но можем ли мы в самом деле ощутить суверенность хаоса? То что доступно наблюдению есть лишь имитация. Наблюдая Хаос, мы заведомо наблюдаем не его. Кадры и фрагменты основаны на идее масштабной относительности и подобия. Это уже весьма продвинутый метод приручения беспорядка. Но и мифологический образ Хаоса есть уподобление (да и сама привязанность к силам рождения ведет к системам родства).

III. Замечание о фоне

Гомогенный фон — это визуальная или фоническая однородность. Но это и особое состояние хаоса — представим себе разные степени оподробнивания при переходе на микроскопический уровень. Шум. Пытаясь артикулировать такое пространство, доходим до кругов в глазах. Не успеваем фиксировать спонтанно возникающие районы, пятна, контуры, тени, оттенки, сполохи. (Черный квадрат Малевича — та же энергия рождений и аннигиляций). Это не испытание объекта, а экстремальный опыт нашего восприятия. Стоит вспомнить об экспериментах Вавилова. Казалось бы, была доказана визуальная доступность, членимость хаоса световых квантов. В особых условиях глаз чувствителен уже к считанному числу квантов. Но к этим результатам последовал чрезвычайно примечательный комментарий, В этом режиме глаз уже воспринимает флуктуации собственных частиц! — какие-то стихийные движения в глазном яблоке и т.д.

Нет никаких гарантий, что хаос находится только вне нас. Сознанию как дискурсу остается лишь область на поверхности, да и то за нее идет борьба, по ней скользят тени.

Хаос наконец вовсе перестает казаться объектом, избегает фиксации, ссылается на себя самого.

Но диалог (актуализация полярности и запрет возврата к себе по коротким цепям) обретает напряженный спектр модальностей невозможности. Диалог с хаосом предстает как хаос диалога, лихорадка, шум и ярость.

Уклоняющийся, присутствующий. угрожающий и помогающий.

В активности его сомневаться не приходится, а вот уклончивость его факт совершенно невообразимый, поскольку языковой обиход и миф приписывают ему черты особой демонстративности, сценичности. Его близкое присутствие удостоверяется страхом. Он отделен всего лишь пеленой, занавесом. А если он некогда являлся из открытой и зияющей бездны, то мрак и ночь, его ближайшие порождения, все же экспонировались фронтально — какой-то свет уже падал на них?

Он, по Тютчеву, продолжает шевелиться отделенный ненадежной пленкой. Возможно, он порождает эти лопающиеся пузыри земли — какие-то подобия зрачков.

Такой же представляется и ночь — как зверь стокий глядит из каждого куста. Поверхность зрачка как страница наполняется символами, и становится передним краем этой борьбы

Но как раз эту поверхность мы видеть не можем.

DOMESTICATING CHAOS: HUMAN RESPONSES TO THE CHAOTIC

Chris WILTHER

1. Introduction

The myth of chaos is common to all cultures. People everywhere have experienced chaos and told stories about chaos, its effects and the ways in which chaos is coped with. My purpose in this paper is to suggest that the way in which chaos is regarded has changed significantly in modern, scientifically-oriented cultures. This, I suggest, has affected the myths of chaos and our responses to chaos, and has important implications for the development of culture and humanity.

To put the matter simply, I suggest that in modern scientifically-oriented cultures, chaos has been domesticated. By this I mean that chaos has been brought under human control, so that human beings are responsible for chaos or the lack of chaos. As a result, we no longer fear chaos as our forebears did. At the same time, we are no longer able to cope with chaos and its results as our forebears did.

This domestication of chaos represents a sharp break with the past. For past generations, chaos was assumed to be under the control not of human beings but of the gods. All human beings could do was cope with chaos when it afflicted them, and try to keep the gods happy so that they would keep chaos in check.

It is important to note that this paper is written out of the context of a Western society which has come to accept the thought patterns of modern science as normative. In this society, officially, there are no such entities as supernatural forces. Everything is to be explained in terms of this world in which we live. Consequently, «chaos» is simply a word for a natural force or forces which can be observed, codified, explained and dealt with. Not all in Western societies have yet realised just how far they have become constrained by the assumptions of thought of the natural sciences. Nevertheless, it is precisely the assumptions underpinning scientific thought which have led to the change in the perception of chaos which I shall describe, and the response to that change is also guided by the basic patterns of scientific thought.

I am aware that many human societies have not yet gone as far down this road as Western societies, and for them much of what I have to say may seem strange. However, given the all-embracing nature of Western science and its products, it may be that the road travelled in this respect within Western so-

ciety offers pointers to the ways ahead for other societies, and perhaps too to some of the dangers along the way.

I shall explore the change of perception by looking first at attitudes to chaos in the remote past, then at the present attitude. I shall then go on to consider some of the implications of the change.

First, let us be clear what we are discussing. Chaos is a state of confusion, without form or structure or predictable future. Note that word confusion. It is essential to the understanding of chaos. It is intended to suggest that in the formless, structureless state which is chaos all relationships of all kinds break down. Relationships between entities, between human beings, between human beings and non-human entities, even between parts of a human self — all break down in chaos. There are no signposts, which is why the future is unpredictable.

It is this confusion which makes chaos so threatening to human beings. Human beings rely on order and structure for existence. We need to have a rough idea at least of how to survive until tomorrow, and for that we need some idea of the structure of existence and the rules which order that existence and control the structure. Given some structure and order, we can make predictions, and even cope with variations in the order, with disorder. Disorder is not necessarily bad, indeed some disorder is necessary for life itself to continue. But disorder does not threaten our very existence, chaos does. Disorder occurs whenever the rules of a structured existence are broken. Chaos is disorder which is overwhelming, disorder which breaks not just the rules but the very boundaries of a structured existence, disorder which threatens existence itself.

It is worth noting that this understanding of chaos is related to the ancient idea that the world was born out of chaos, out of some primeval void which had no shape or form, in which all was confusion. The world came to be because in some way it was given shape and form. The loss of that shape and form means a return to the primeval conditions of pre-existence — and inevitably, the annihilation, the extinction of humanity.

It is also important to note that the opposite of chaos is not order. Order is certainly part of the antidote to chaos, but order alone is not enough. Chaos is defeated when confusion is banished and both order and harmony return to life. By harmony here I mean a state in which the relationships which make life fruitful can be exercised to the full and enjoyed to the full.

Let us have some examples to illustrate the distinction between disorder and chaos. Disorder occurs when I am taken ill: the normal structure of my existence is broken down by something to do with my body or mind. Chaos occurs when I am assailed by a variety of ailments at the same time, so that treatment of one becomes an encouragement for another. Disorder occurs when I am robbed in the street: chaos occurs when large numbers of people are robbed at random. Disorder occurs when a river bursts its banks: chaos

occurs when it does so with great violence unexpectedly. Disorder occurs when I forget your name: chaos occurs when I forget everything, including my own name. Disorder occurs when I argue with my partner: chaos occurs when I and my partner can no longer talk, thus destroying our relationship.

Thus chaos has an element about it of threat and destruction. In the confusion it seems as though everything is falling apart, as though there will never be wholeness again. That is why chaos inspires fear, and people seek to avoid chaos.

But chaos also has a creative side to it. As we have seen, some of the early stories of the creation of the world are stories of the emergence of order from chaos. Human beings have discovered that often the demands of coping with chaos have produced new initiatives, great leaps of invention, and new relationships. The order which emerges from chaos is not the same as the order which existed before the chaos. Often that is something to be grateful for.

Human beings have always faced chaos, and learnt to cope. Often some, even a majority, of victims have been overwhelmed, but always there have been survivors. And those survivors have told stories about chaos. We turn now to look at some of the stories told in the past.

2. *Chaos in the past*

Stories about chaos occur in all ancient cultures. They have in common the idea that chaos is beyond the control of human beings. Only the gods have the necessary power to control the power of chaos, and the gods may or may not exercise their power. If they do exercise their power, it may not always be to the benefit of humanity.

For our first set of examples, we turn to the Bible. According to the Old Testament, Yahweh, the God of Israel, is ruler over chaos. For example, Yahweh pens the waters of chaos at the creation. Whenever Yahweh lets the waters go, destruction ensues, as in the saga of Noah: but as long as Yahweh wills, chaos is penned.

This understanding of Yahweh's control of chaos extends to other kinds of chaos, like those which come from drought, plague or foreign invasion. In every case, it is Yahweh who holds back chaos or releases chaos onto the people and into the world

Whether in the biblical accounts the world is born out of chaos is a matter of great dispute. Certainly, Yahweh's power over chaos is intimately related to Yahweh's status as Creator, the one who gives form and order to existence. But the Creator is also potentially the Destroyer: Yahweh's power over chaos gives Yahweh the power to wipe out the whole creation. According to the Old Testament, on occasions Yahweh came close to exercising this

power; then, so the Noah saga claims, Yahweh promised never to unleash the powers of chaos in such a way that earthly existence would cease. Note that the fulfilment of this promise lies in the hands of Yahweh, and depends on Yahweh's power. Human beings can listen, trust, hope, but they cannot themselves ensure that total destruction by chaos will never occur.

In the New Testament, a similar approach is seen in the attitude to the miracles of Jesus. Here, for example, the chaotic is seen at work in the activities of demons which bind people in sickness, in the storm on the lake, and in the assault of the devil. Jesus conquers by restoring order according to the divine view of order, which involves the forgiveness of sin as well as the restoring of the harmonies of nature. Later, in the Revelation of John, the seven plagues are released at God's command and chaos results in the world.

So we could go on. Sufficient has been said to indicate that in the ancient texts of the Bible there is a view of chaos which assumes that chaos exists, threatens the well-being of humanity, and is under the control of the one God. Crucially, it is only the power of God, Yahweh, which prevents chaos overwhelming frail humanity.

Exactly the same understanding comes from the Greek myths, though here we are confronted by more than one god. In some Greek stories, the God of Chaos is actually the primary god. In all Greek mythology, chaos is held in check as long as the gods are in harmony. When the divine harmony is disturbed, either inward harmony or the harmony between the gods, chaos breaks out. So, when the gods get angry, or bored, chaos ensues, as, for example, when Neptune releases the storms which cause havoc and destruction, or human beings are stirred to war against one another. Some times the chaos is the result of gods appearing in earthly guise and causing problems by behaviour which ignores human boundaries. In every case, order can only be restored through the restoration of harmony amongst the gods, and this requires the intervention of the gods, usually of a more powerful deity, such as Zeus.

In Norse mythology the same is true. Here though we note one difference: war is not seen as chaotic! For the Norse fighters, war was part of the order of existence, and had its own shape and form. Chaos occurred when non-warlike creatures became mixed up in war and subverted the natural structures of blood, death and courage.

We should note again that there are creation myths which talk of the world being born out of chaos, out of battles between gods or forces, and similar stories. In all these the essence of chaos is that it is outside human control and without shape or form, and threatens to engulf humanity, reducing human beings to being without shape or form or predictable future.

How do human beings cope with chaos in these ancient stories? They suffer, and endure and sue for release. In the Bible they pray to God. In Greek or Norse mythology they call on gods to come to their aid. Everywhere hu-

mans recognise that they cannot fight chaos on their own. To defeat chaos, even to survive, they need divine aid.

The stories assume that divine help is available, and that it is possible that the gods will respond if approached in the correct fashion. However, the myths also recognise that the help of the gods is not guaranteed. God may hear our prayer, but may not take any notice. The gods may listen, but may choose to aid another, or to take sides against us, or even just to let us suffer. The gods who control chaos are a capricious lot, but humans have to rely on them, for there is no other salvation.

One result of this is that the ancient stories illustrate a particular kind of human character. In the face of chaos, human beings are afraid, but capable of great endurance. The endurance is often accompanied by protest against the unfairness of it all and even cursing of the gods or fate. Nevertheless in the end fate is accepted with a certain kind of nobility. The effects of chaos are the result of someone else's activity; they are someone else's responsibility. But out of the chaos, there come changed people in a changed world. When the chaos has subsided, human beings have moved on, showing their creativity most strongly in the face of the most extreme threat, that of total extinction.

3. *Chaos domesticated*

When we turn to look at chaos in the Western world of today, we should not assume that all the ideas of the past are gone. Even in highly sophisticated cultures dominated by the ideas and methods of the hard sciences, we can easily find views of chaos very similar to those of the ancient world, with all the accompanying fear, despair and acceptance of fate. Nevertheless, there are other views, views which were simply not available in the past, which underpin the response to chaos and have become dominant in Western culture.

The most convenient way of approaching these views of chaos begins with the modern mathematical theory of chaos or, more accurately, chaotic systems. In this theory, non-regular systems are subjected to mathematical scrutiny, using new techniques developed in recent decades just for the study of such systems. It turns out that many non-regular systems, such as the weather system, operate in very law abiding fashion. However, their behaviour is highly susceptible to tiny variations in the original conditions, and unpredictable within limits. In essence, chaotic systems are unpredictable systems which obey exact mathematical laws. Chaos is reduced to elegant mathematical equations.

Of course this is an over-simplification, and the study of chaotic systems is both deeply fascinating, and still in its infancy. What concerns me however is the fact that in the popular mind, the minds of non-mathematicians or non-

specialists, chaos theory has come to suggest that even the chaotic events within the cosmos can be explained in mathematical equations. The mathematical layperson may not understand the equations but is convinced that they explain chaos.

Similarly, in popular view, the chaos of the human mind is explained by psychology, and sociology deals with the chaotic in society. When our relationships become chaotic, we turn to trained counsellors, each with their own speciality, for assistance. And what we expect them to do is bring order to the chaos, form to the formless, so that we can go on with our lives and anticipate harmony.

In short, chaos has been brought under some kind of control. For, it is assumed, once we can explain chaos, we can control it; once we know how chaos arises we can deal with it. We can prevent it, we can avoid it, and we can mitigate its effects. Chaos has become domesticated, like a large and powerful animal which is now tamed and chained up and ready to do our bidding most of the time. This attitude extends even to the primeval chaos out of which, according to ancient mythology, the world was born. Modern explanations of the origins of all things also talk of primeval chaos: but it is a chaos that obeys laws of physics, whose effects can be predicted and studied and used by human beings in the world.

Of course chaos still occurs in our world. Sometimes the half-tamed animal breaks out, as with an earthquake; sometimes the domesticated animal is let out, as with a nuclear accident. However, notice that the domesticated animal can still be brought under control. By predicting earthquakes and offering advice to those who live in the appropriate zones, we can lessen the destruction. By using scientific knowledge to combat the effects of radiation, we can reduce the destructiveness of the nuclear accident. So even when chaos breaks out, it can be isolated and checked.

Thus whether we consider the origins of chaos or its effects, we see that for modern Western people in general, chaos has been domesticated, brought under human control. This domestication of chaos is further illustrated in the modern myths which we call science fiction. Here the world we know is under threat from chaos. Chaos is personified in the form of aliens from elsewhere in space, aliens of different forms and different powers, but all posing a threat to life on Earth or the representatives of Earth life travelling in space. The aliens are engaged in battle by earthlings who eventually triumph and drive the aliens away, using their own scientific powers, sometimes capturing new knowledge from the aggressors, always using the power of human solidarity as weapon. Of course the aliens are never totally defeated — we need them to return for the next series! More significantly, chaos is never totally driven away, never totally defeated.

In these modern myths we catch echoes of the ancient myths of chaos. A force beyond human control, apparently superior to humanity, attacks human-

ity and turns our ordered and harmonious existence into a disordered and formless existence, thus threatening existence itself. Harmony and order are restored and life goes on. But notice the great difference between these modern myths and those of the past: in the modern tales, harmony and order are restored by the action of human beings. They may use the forces of nature through science, they may take over some of the powers of their opponents: but they do not rely on the support or assistance of those with extra-human or supernatural powers. Human beings take responsibility themselves, and succeed.

This change in the mythology demonstrates clearly the change in perception of chaos. Chaos is to be dealt with by human beings without recourse to divine assistance. Chaos is controllable by human beings. Chaos is domesticated.

As a result, people in Western culture no longer fear chaos in the same way as their ancestors. When chaos breaks out, they complain, and reach for the appropriate tool from the scientific toolbox, or more usually summon the appropriate expert. Relief for earthquake victims, counselling for broken relationships, summary treatment for offenders — all are part of the armoury of the Western approach to chaos. Significantly, there is no suggestion that chaos in any of its forms might totally overwhelm humanity, might totally destroy human existence. Parts of humanity, individuals, even societies, may be destroyed; but humanity as such will survive, it is confidently assumed. Indeed such is the force of this assumption that in some quarters those who do not survive the onset of chaos are blamed for their failure to survive. You are not supposed to let the house pet bite you to death!

4. *Consequences*

We see then that there has been a significant shift in the understanding of chaos from the myths of our forebears to the modern myths. I now turn to examine briefly some of the implications of this shift. I shall look in turn at questions of finitude, human responsibility, creativity, understanding, and ability to cope.

First, let us note that the idea of chaos is still extant. Moreover, chaos is still personified, given names which allow us to focus on it. Thus the science fiction myths give names, even personal names, to the aliens and to the alien races which attack the Earth or the earthling space explorers, and the forces which they serve are named too, albeit in very general terms: the Empire, the Force. In like manner, the forces which are alleged to be responsible for the chaos in a human mind or in society are given names, often with a capital

letter to denote their significance. It seems as though the idea of chaos as a power to be reckoned with is still extant.

Still extant too is fear of chaos. Despite their sophistication, a large majority of Westerners admit to offering a quick prayer when in trouble, in order to enlist divine aid, if possible. News of disasters is followed avidly, there are sharp intakes of breath when a nuclear accident occurs, and panic buying when rumours of drought or food shortage appear. The fear of chaos lurks below the surface, but not far below.

However the fear of chaos is tempered for modern Westerners by the certainty that chaos has been domesticated. Chaos is no longer seen as having the power to annihilate the human race. The implication of this is that the boundaries of human finitude have been apparently pushed back. Frail as humans are, they are not at the mercy of outside forces. Limited as humans are, they have the power, at least in potential, to dominate the forces of the natural world. Finite as humans are, they are no more or less finite than the cosmic forces to which they relate. The change in the perception of chaos has allowed humanity to take another step down the road to appearing infinite.

A second implication of the domestication of chaos is that human beings have become responsible for chaos. For if chaos has been domesticated, controlled, then the appearance of chaos in the world means that the controls have been evaded. Either chaos has escaped, or chaos has been deliberately released. In either case, the human guardians of the domesticated chaos are responsible. Moreover, since chaos is no longer under the control or even influence of extra-human powers, human beings bear the responsibility for taking chaos back under control, bringing order to the chaotic world, and restoring harmony in the aftermath.

However human beings do not like being responsible for chaos. Chaos causes destruction, chaos is bad, and human beings do not like to take responsibility for bad things. That is why the chaos of the science-fiction stories comes from outer space, beyond human boundaries. Similarly, the scientist is blamed for the nuclear accident or the pollution of the Earth: the scientist is a professional, a trained guardian of order, paid to know how to prevent this kind of chaos. In like manner scapegoats are sought to bear the blame for the ills of society, the breakdown of relationships, even for ill-health. Chaos is a human responsibility now — but preferably not mine!

Thirdly, the change from the past in the perception of chaos has significant effects on the sources of human creativity. As we noted earlier, the onset of chaos has often been the spur to new initiative and invention, and to the development of human character. It seems as though many humans beings are at their most creative when faced with the possibility of annihilation. This is not to suggest that chaos is to be welcomed just because it may act as a source of inspiration. But if we no longer face the sharp prospect of total destruction, if we no longer fear the worst and react to the fear by producing our best,

have we lost something important for our development as a species? Now that chaos is domesticated, what will arouse us from our torpor and spur us to new evolutionary effort?

Part of the answer to that question might come from the study of the past. The myths of our ancestors show us how they responded to chaos and remind us of the need to move on. Yet even here the change in our perception of chaos has a marked effect. For we no longer share the fear of chaos of our forebears, nor can we easily enter their world of the confrontation between chaos and non-human powers. Consequently our ability to understand our forebears at the deepest levels of empathy is sharply reduced. Furthermore, our ability to draw lessons from their experience is undermined. If part of the purpose of studying the past is to draw sustenance from our roots and learn from the mistakes of our ancestors, then we have lost an important part of our ability to profit from the study of the past. We are also in danger of becoming a culture without roots.

Finally, I draw attention to the change in our ability to cope with chaos. Many Westerners now simply do not have the resources to cope with chaos, whether it be chaos in their own lives or in the life of society. We have become dependent on tools to keep chaos at bay and tools to deal with chaos when it appears, and dependent too on the experts trained to use the tools. When the tools no longer work and the expertise is insufficient, we have nothing to fall back on. Our impoverished human spirit cannot cope.

Consequently, people seek to protect themselves against chaos, by a whole set of elaborate means. It is a shock to them when the defences fail and chaos somehow breaks through and attacks them. Part of the shock, I suggest, is that they lack appropriate myths of chaos to help them cope. In the past, when human beings faced the chaotic, they coped in part by telling stories which explained what was happening in cosmic terms and offered the reassurance that God, or the gods, would eventually sort things out and harmony would be restored. Today, the stories say that human beings must sort things out, there is no other power. If chaos breaks through the defences erected by human beings, if chaos is not under control, then there is no divine help to shout for, no divine reassurance that can be given. Only human aid is available, and that is notoriously unreliable, fickle and prone to failure. So people resort to ever more complex ways of avoiding chaos and avoiding thinking about the possibility of chaos, while at the same time the activities of the human race at large bring chaos ever nearer.

All this adds up to a response to the idea of chaos which is very different from that of the past. To finish, let us ask whether this response to chaos in the modern Western world is adequate.

Two things at least suggest not. One is that the fear of chaos is still extant, as we have already noted. This implies that somewhere, somehow, human beings in Western society recognise that there is more to chaos than their

modern mythology allows, and they do not have any means of focussing on it, delineating it, or dealing with it. Amidst all the brave declarations about a lack of finitude and the domestication of chaos, there lurks a strong fear that chaos is more powerful than we have allowed, and the taming of chaos is only half-complete.

The other thing that should make us hesitate is the warning which comes from the mathematical study of chaotic systems. For all our powerful techniques of study, we simply do not understand chaotic systems. We know enough about some of them to try to use them for our benefit, and we know enough about them in general to make large scale predictions about their behaviour. But we do not understand them, and we cannot make small-scale predictions about their behaviour, nor control that behaviour. Any response to the chaotic which assumes otherwise is headed for trouble. I have suggested it is exactly such an over-reaching response to the chaotic which can be found in Western society today.

5. Conclusion

I have suggested that chaos has been domesticated in modern Western society, thereby losing its power to scare to death. In the process, Western societies have lost the essential basis of myth which would allow them to cope properly with chaos. Yet they still tell stories, still hanker after the reassurance of the old myths, and still fear chaos. In the evolution of culture, Westerners have abandoned the old order, but not yet found a satisfactory replacement.

Perhaps what is needed at this stage in the development of Western culture is a new set of myths, stories with a universal significance which offer beleaguered human beings some protection against themselves. Those new myths will look forward rather than back, and will offer an explanation of the present in terms of what is to be. For that reason, if no other, it may be that the adequate myths of chaos for future scientifically-oriented societies will be essentially religious in character! For the present, we need, I suggest, to recognise what has happened to our perception of chaos, and what is happening in our culture as a result. And we need to develop a more appropriate response to the chaotic.

Bibliographic note

This paper draws on results which are generally well-known and widely accepted in the fields of mythology, biblical studies, mathematics, sociology,

Chris WILTHER

literary and cultural studies. I have not felt it necessary to provide specific references for these results: interested readers will find the appropriate material in introductory texts for the disciplines concerned.

© *C. Wiltsher, 1997*

МИФИЧЕСКОЕ КАК ЧЕЛОВЕЧЕСКОЕ САМОПОНИМАНИЕ

Андрей РОЖДЕСТВЕНСКИЙ

Одна из интенций общей темы сборника и часть моего представления сути мифа — утверждение его бытийности, его жизненной яви и осязаемой конкретности. «Мифическое» не есть лишь особое истолкование реальной культуры, проекция человеческой идеальности или отжившая, исчерпавшаяся форма конструирования всякой космичности.

Здесь уже невозможно ограничиваться выращиванием мифа из архетипов коллективного бессознательного, из единых (органически или структурно) основ универсума и личности. Как и неоправданно было бы видеть естество мифа в архаических способах контакта с миром или только в возрождении культурного примитива — в дегуманизованном, массовом опошлении элитных образцов и ценностей.

Словом, обоснование бытия мифа состоит в доказательстве его онтологической, культурной и смысловой универсальности. Такая точка зрения должна была бы примирить в становлении мифического все времена и эпохи, все типы эпистемологического и аксиологического полагания культуры. Более того, она должна была бы найти общее в «высоком» культуруобразующем мифе и в его разрушительно-вульгарных массово-коммуникантских вариантах.

Не будет ли такая точка зрения «пан-мифизмом», и оправдана ли простая подмена всех жизненных ориентаций людей, вырастающих из их фактического экзистенциального присутствия? Это и в самом деле могло бы обернуться размывающей, логически непроясненной тотальностью, дублирующей понятия вроде «бытиеличности», «космоорганичное», космоисторическое самоосуществление человечества».

Но мне все же представляется, выворачивая многострадальный афоризм Бюффона, что миф — это человек. Человек именно как целостность, чья всеобщность отношений с универсумом всегда связана с темой судьбы, с неизбежностью парадокса предопределенности и свободы, с аморализмом, коренящимся в любых заповедях и нормах этики (стоит лишь обратиться к свежим и неотложным нравственным решениям), с последней неразгадаемостью смысла жизни, вытекающей из принципов самых строгих и последовательных логических интерпретаций.

Разумеется, существует множество вариантов культурного самоопределения человечества, по предназначению и задачам своим совершенно отвлекающихся от интерпретативно-экзистенциальной целостности личности. Таковы абстрактно-научные модели мира, спе-

циализированные социально-прагматические (экономические, юридические и проч.) виды деятельности.

Подобраться к существу мифа непросто, даже ограничившись его классическим доменом — его исконным античным пониманием как предания, наглядно являющего лики бытия и заставляющего снова и снова переживать их. Ведь оставаясь на этой почве, можно, например, свести полноту его жизненности к логико-онтологической структуре мифа (как это сделал Платон) или подменить его аллегорией, натуралистично-онтологической проекцией, эвгемеризмами.

Стало быть, поиск сути мифического надо бы свести к некоей основе, позволяющей собрать вкуче универсальность и сублимную неповторимость личностного самоопределения, и объединяющей глобальность культуротворческих решений с их неисповедимо-темной, но неизбежной предрассудочной мотивацией.

Основа эта вовсе не только отвлеченно-умозрительна. Такой она предстает лишь вторично. От нее зависят суть и стиль жизненного самоощущения личности. И особенно отчетливо проявляется этот источник в подобии, а точнее в единосущности принципов и структур этики, познания и идей об устройении бытия, подспудно или явно крепящих целые эпохи культурного развития. Эта единосущность переживаемых принципов интерпретации и поведения и задает жизненную мифологему личности. Их взаимная верификация, перекрестное подтверждение и придает мифологеме прочность и долговечность.

Первоисточник всей области мифического, мотивирующий структуру жизни мифа-человека, есть тип понимания отношений Творца и творения. Он диктует толкования реляций универсума и степень присутствия в нем личности, меру и характер ее самоузнавания.

При предельной простоте, широте и наглядности схемы связи Творца и твари всегда предполагают апофатизм, смысловую несводимость этих представлений к идее сверхонтологической трансценденции, утверждают ее недоступность для понимания. У апофатизма этого первичного отношения, задающего весь спектр энигматичности мифа, есть и еще один источник: герменевтически они существуют прежде всего на уровне пред-понимания, самоочевидной предположенности жизненных ориентаций и стимулов поведения. Их положение «а priori» вне доказательства, вне конкретно-продуктивного осмысления придает им статус сакральности, непостижимо-абсолютной полноты истины, бытийной вкороненности и непосредственности.

Онтологическое естество мифа, мне думается, было бы неверно видеть возникающим из некоей бытийной пра-основы.

Во-первых, такое представление всегда связано с пониманием мифа именно как сакрального (игнорирует всю сферу мифа, лежащую вне противоположности сакрального и профанного). И кстати, пред-

намеренно или невольно, это связано и с валоризацией конкретного типа сакральности, как например ныне стало модным, решая эту задачу, исходить из реставрации православных ценностей.

Во-вторых, идея единого бытийного истока мифа — источника, постоянно присутствующего в его естестве и поддерживающего его целостность, — визирует суть мифа как синкретическую, как нерасчленимое, неразложимое единство бытия и идеальности. А таково лишь раннее, неоформленное, бедное смыслом состояние мифа. Оно было таким до концептуального оформления развитого анимизма. Не случайно, если припомним, авторы русского религиозного ренессанса — С.Булгаков, П.Флоренский и особенно отчетливо — А.Лосев считали его примордиальное состояние домифическим. Ведь, как справедливо полагали эти философы — в нем еще отсутствовало, не было собрано «лицо», личность, не было, потому, и идеи личной судьбы и относящегося к ней Промысла. Личность, как единая цельность, предполагает развитое понимание структурности вообще, в том числе и структурированной тотальности соотнесенного с ней мира. Личность есть конкретная явленность развернутого смысла, плоть, органическая индивидуальность как факт культуры, ставшая «рупором» идеальности. Момент неадекватности, неосознанности, мотивационной несводимости жизненных проявлений личности всегда присутствует, но он обязан своим существованием логике отношения к бытию.

Упомянутый единый пра-источник мифического нельзя вывести и из факта монадичности, атомарности бытования, присущего всем человеческим существам. Ведь эта монадичность не статично-предметна. При всей своей трагической обособленности она есть принадлежность развития культуры, является более или менее существенным аргументом в пользу ее внутренних перемен и противоречий.

Динамика осуществления живого мифа, исторических перипетий человеческой личности вписывается в четыре глобальных типа мифотворчества.

Первый из них, домифический, можно принять достаточно условно, как этап возникновения содержательного ядра мифа. Его можно обозначить на том основании, что тогда параллельно и взаимоотраженно складывались разрозненные, «бриколажные» версии картины мироздания и соответствующие их фрагментарному синкретизму формально-натуралистические нравственные регулятивы.

Второй, уже развитый мифотворческий тип есть всеохватная космоантропная парадигма античного мира, с ее иерархичной унитарностью и соответствием микро- и мезокосмоса вырастающей из Первобездны физической вселенной. Именно по отношению к этой парадигме наиболее оправданы поиски единого бытийного корня мифиче-

ского. Он и вправду тут воплощен в Первоедином начале-боге, сопритуродном самой же этой вселенной. Личности же здесь отведено место маски, персоны или роли расплывшегося и отягощенного материей первобытия.

Но не случайно обширнейшая христианская теолого-философская традиция твердит как раз о недостаточной бытийной силе и полноте этого мифа; при всей своей натуралистичности он математически абстрактен и безжизнен, а его этические параметры ориентированы на физическую упорядоченность мира.

Третий тип глобального мифотворчества связан со становлением христианской традиции. По отношению к нему идея единого бытийного корня мифического становится уязвимой, так как постулируется противопоставленность истока бытия, т.е. Бога — и творения. Кроме того, провозглашается уникальная ценность каждой личности, автономность, ее независимость как бытийного центра, хотя и включенного в общий сценарий творения.

Онтология христианского мифа абсолютной личности (личности как Слова) явилась обоснованием престижей слова, словесной интерпретативности, герменевтичности человеческого бытия. Развитие догматики, сакральной каноничности слова было одним из признаний его смысловой открытости, бесконечности, как и неисчерпаемости идеальной (и всякой другой) выразимости человека.

Если эта эпохальная мифологема подводила к представлениям о несводимости конкретного человеческого существования к внешним для него бытийным единствам, то они программно заявлены в четвертом глобальном типе мифотворчества. Его мифологическая суть наиболее трудна для понимания. Самое важное в нем то, что он впервые является внесакральным. А это означает, что источник мифического — неведомая трансценденция — резко разграничивается от естества мифа. Меду ними не остается никаких отношений подобия и родства. Здесь концептуально невозможно сакральное, т.е. посюстороннее, очаговое воплощение трансценденции в мире, бессмысленны какие-либо правила и прецеденты общения с ней. Миф оказывается полностью, исчерпывающе земным, выливается в современные коллизии живых личностей, и имплицитно, через них, — в историю социальности.

Мне кажется, в том, чтобы понять обыденную жизнь людей как область постоянно творимого мифа, есть специфическая трудность. Она образована привычкой, распространенным предрассудком современного цивилизованного человека, отождествляющего миф с вымыслом, повествованием, историей алогического становления логоса. Мифическое выглядит фантастикой, полной символов и не лишенной нравственного назидания, напрочь отделенной от нынешнего, прагма-

тичного и трезвого, научно организованного мира. Люди ближних к нам поколений не желают замечать, насколько долговечнее и прочнее были ориентации предыдущих мифотворческих формаций. Исходя из опыта современности, они забывают, что именно доверие к настоящему является глубочайшей, существеннейшей особенностью мифа (не случайно даже вечность всегда осознавалась вечным настоящим, а настоящее каждодневно всегда таило в себе возможность прорыва к вечности или, респективно, к «последним», безукоризненным и завершенным решениям). Оттого-то в свое время такой сенсацией и неожиданностью стали публикации К.Кастанеды, показавшие миф о пути воина как действительность, как суровую житейскую школу. Она позволяет безошибочно ориентироваться, практически и этически точно согласовывать свое поведение со структурой этого бытия-концепции и потому — выживать. Воин, носитель магических сил и связей, оказывается отъявленным прагматиком и беспощадным реалистом. Миф, если уж он живое существо, — обязан защитить себя в присутствии ему окружении. Наглядно-трезвую простоту существования мифа, его будничную закалку не очень хочется признать из-за экзотичного синкретизма, в котором перстни сил соединяли миражи сознания с непосредственной фактичностью, а психотропные вещества и галлюциногены открывали сердцевину, максимум реальности.

В исследованиях К.Леви-Стросса¹ показано, как постоянно возобновляющееся движение бинарных оппозиций — космических и географических, оппозиций родства, оппозиций синхронных и диахронных вызывает представление о первобытном человеке как о простой функции их перемещающейся сети. Он не может иметь ни постоянного естества, ни даже постоянной роли. Человек тут — выражение диктата полностью внешних для него структур бытия, устойчиво воспроизводящихся, но лишенных целостности. Ради совпадения со строем мироздания он напряженно-деятельно играет роль его сегодняшней ячейки, неся этические модусы и характер поведения, соответствующие его тотему, клану, полу, возрастной группе, последнему имени и типу тезауруса. У человека, как и у природы, много спонтанно возникающих обличий. Они видятся центрами живой силы, существенными и наличными с точки зрения формалистики моментного состояния бинарных противопоставлений. Взгляду современного европейца тип «неприрученного» познания кажется неразвитым, потому что он считает существенными и особо значимыми и случайно-спорадические внешние свойства. Это, однако, не так — человек «традиционных обществ» не обладал бы иначе способностью блестящей и устойчивой ориентации в своей концептуально-жизненной реальности. Дело в том,

¹ Леви-Стросс К. Неприрученная мысль. М., 1994. С. 384.

что воспитанный на античных интуициях представитель цивилизации исходит из другого понимания сущности: как органического, внутренне обусловленного постоянства, автохтонного, сосредоточенного на себе единства. Именно такое толкование сущности и очерчивает первые собственную область мифического как автономной индивидуальности. Она выражается уже триадой — единством начала, середины и конца (формулой органической целостности), а не числом 4 — простейшей числовой формулой мира, держащегося фиксацией осевых начал, принятой у многих первобытных племен.

Первая универсально-целостная античная модель мифа проводит аналогию онтологической, нравственной и когнитивной проекций, базируясь на природно-космическом эталоне. Максимумом блага, разумности, незыблемой и без ущербной органической устроенности осознавалась целокупность физической вселенной. Она же была и предельной полнотой, окомем всего мифического, сводя его подлинность к внешним для него описаниям. Отсюда — обязательное репродуцирование цикличности во всех плоскостях интерпретации, + отсюда и отвлеченный математический схематизм представлений, с его иерархичностью и требованием симметричности, гармонии и пропорциональности. Заданная в орфических теогониях схема появления упорядоченности бытия из Хаоса — сверхбытийного первоначала впоследствии выразилась в характере и направленности античной диалектики, чье триадическое выстраивание подчинялось постулату возвращения к абсолютной полноте, к первоединству. Философско-теургическая мысль призывала адепта «самому стать богом», т.е. слиться с природным абсолютном. Античные теории морали вылились в идею «арете» — оптимальной упорядоченности определенного уровня, причем совершенно не обязательно специфично нравственной. Но вот во времена эллинизма космичность стала пониматься все более имманентно и «духовно». Отталкиваясь от идей национального мессианизма, мысль постепенно начала свыкаться с мессианизмом иного лада. Сосредотачиваясь на одном звене циклов бытия умозрение все пристальней интересовалось идеей его внутреннего развития. Этические воззрения становились гуманнее, но вместе с тем ригористичней и вдохновлялись подвигом аскетической самодисциплины. Философом уже невозможно было быть «по природе» — им должно было становиться путем напряженнейшего научения. Постепенно подготавливался христианский мифологический комплекс.

Ни у кого не вызовет сомнения параллельность развертывания интерпретативных смыслов в христианской мифологеме творения. Так, визия прогрессивного развития истории в направлении к вечному Абсолюту отражена во всех основных аспектах модели познания. Это видно в происхождении диалектики из мистики (а этой последней из

весьма простой схемы бытия); в схватывании ее как противоречивого (как борьба сил добра и зла, духа и плоти) движения к будущим, все более совершенным состояниям синтеза; в общем пути познания к гносеологическому «раю» — успокоению в абсолютной, исчерпательной истине. Много труднее дело обстоит с осознанием христианских нравственных основ, при всей их изученности и особой значимости — ведь именно они центрируют христианское понимание сакральности. Мне кажется, это связано с вкоренившимся пизтетом к неосознаваемым (но поведенчески очень властным, респектирующим) интуициям «третьей мифологемы». Притом, что европейское человечество уже около 150 лет живет идеями открытого историзма (концепциями бесконечной истории), обращается к отвечающим им логико-семантическим теориям, и практически руководствуется нравственными критериями, совсем не сходными с христианскими. И они не похожи на христианские не как антиподы, не как стихийное отрицание, невольно повторяющее их общую структуру. Несходство тут именно в широких началах пред-понимания, свидетельствующих о зарождении нового культурного типа. Когда отжившие принципы и предрассудки чувствуются не только недостаточными, но и противоречивыми, можно говорить об ином типе строения культуры, прошедшем уже свои первые шаги и достигшем самопонимания.

Здесь хотелось бы сказать об одной трудности, мешающей принять специфическое бытие мифологемы «четвертого типа». Ведь очерчивается совершенно другой статус мифологической реальности, возникает новое видение отношений трансценденции и мира. Поскольку эти отношения должны быть действительны, они предполагают и новые поведенческие принципы, новую структуру этики. И если не забывать, что развитие культуруобразующего мифа всегда связано с прояснением потенциала личности, то новый строй мифологемы сказывается яснее всего именно в этой своей последней конкретизации. В способе ее самоинтерпретирования и самоузнавания, во всем круге ее действительного выражения, вплоть до бытового. Доказательство самого присутствия такого типа мифотворчества в современном устройстве культуры зависит от выяснения радикально несхожих параметров этики и личности. А это — задача прежде всего теоретическая.

Скажем, нелегко бывает понять, почему этика, не ориентирующаяся на нравственный максимум, может оказаться нравственнее и гуманнее. И не в смысле потакания человеческим слабостям, а как раз напротив — при повышении меры ответственности.

Как может личность, отторгнутая от Абсолютной личности и совсем не берущая ее в расчет, из-за этого быть в большей степени, бо-

лее глубокой личностью? Ведь в христианской аксиоматике это обернулось бы ее самоуничтожением.

Как может Бог не осознаваться как Любовь, ни с чем не идентифицируясь, и тем не менее задавать основы более раскрепощенных и универсальных человеческих отношений?

Или как совместить всеобщую детерминированность, едва ли не запрограммированность человеческих действий с этим раскрепощением, с повышением потенциала человеческой внутренней свободы? И вот вопрос: более рискованное и масштабное видение роли зла в развитии социальности, вовсе не ведущего непременно к последнему торжеству добра, — в чем оно-то обеспечивает более позитивные и содержательные моральные приоритеты?

Отрицание сакральности во имя более откровенного теизма, неприятие внечеловеческих ориентиров для иллюзий, таких, как «Вечность» и всяческие ипостаси Абсолюта, исчезновение таких рабочих конструкций, как «идеал» (сопоставляющий статус-кво с предельным совершенством, оптимальной целью), как «дух» (по причине его трансцендентной недостижимости и неприсутствия в земной жизни) — все это выглядит эпатажем.

В результате столь всеохватного разрушения питающих культуру иллюзий ее новые контуры шокируют господством трезвости, логицизма и прагматичности. И вдруг — миф, и то «панорамный», тотальный и культуuroобразующий.

Попытаемся проиллюстрировать, в чем именно разница этих глобальных этических программ, христианской и новейшей, футуристической. К слову сказать, с позиций более широкой теории предшествующие ей теоретические взгляды оказываются как бы ее фрагментами, содержащими частичную истину. Такой частностью, половинчатой этической проекцией может, с этой точки зрения, оказаться и рассейка теолого-философских толкований личности, базирующаяся на ключевых текстах Библии. Человек всегда соразмеряет себя со своей классикой, отжившей или модерной (речь идет у нас, однако, лишь об исходных принципах самоузнавания и поведения).

Вот, к примеру, история пророка Ионы, убежавшего от терзавшего его голоса в Тарсис, город в южной Испании, к пределам обитаемой ойкумены. Сюжет этого побега — от Бога милостивого к Богу разгневанному, но все же преисполненному терпением, — в христианской традиции принято считать символом трехдневного пребывания Мессии в преисподней. Но как реально случившиеся злоключения мятущейся натуры Ионы история его понималась как взаимодействие двух волей — всеведущей божеской и человеческой — слепой, непостоянной и страждущей. Знаменательно это совпадение живых, импульсивно возникающих событий с действительно разворачивающимся

всемирным сценарием. Такое совпадение с позиции внутренне богатого, развивающегося христианского бытия-концепции становится возможным, поскольку творение, мир мыслится завершенным и идет к своей развязке, к разрешению всех своих ролей. С точки зрения этой общей перспективы человек образует миф, но миф особого, незавершенного в себе типа. Ибо подлинной целостностью обладает не он, а мировая мистерия. Человек же всегда неизвестен, несобран, импрессионистичен. Судьба его, исход его жизни, целостность нравственного облика висят на волоске, способны перерешиться, переменить знаки в любой момент (как в «Осужденном за недостаток веры» у Тирсо де Молина, или в «Легенде о Таис» Анатоля Франса). Эфемерное единство психофизической личности зависит от множества мотивов — веры, твердости, верности обету, а сверх того — от совершенно неисповедимых внешних, — таких как благодать, предопределенность к осуждению, каверзные испытания свыше, переворачивающие все принятые представления о справедливости.

Самое важное здесь, что в Библии описывается реальная история живых людей, построивших всю свою жизненную практику и миропонимание на этой концепции личности. Тут совершенно разные люди: и утонченные интеллигенты, как Ездра, и собиратели «диких смокв» как Амос, сиречь простецы, копящие плоды «естественной добродетели», как ее тогда понимали.

В этом представлении относительно постоянна лишь плоть, но она лишь вторична. А то, что собирает личность, ее «духовное естество», ее «сердце» — есть нескончаемый конфликт несобирающихся вкуче гипотетических единств — мыслей, голосов, визуальных образов, вырастающих в конце концов в стратегию поведения, в стиль существования и общения. Ролевые связи этих фрагментов (принадлежность темным или светлым силам, или собственному «Я») «обосновываются» озарениями, интуициями, вспышками, возревнованием к Богу, другими спонтанными реакциями — но при всей своей взрывной сакральности являют картину социальных ожиданий, выражают именно становящуюся житейскую традицию.

Строй библейской личности кажется ей иерархичным, как выглядят иерархичными отношения Творца и твари. Всплеску, вмешательству высшего креативного начала придается и максимум моральной оправданности. Так складывается то неизбежное слияние аморализма и квинтэссенции этичности, которое и является главным источником нравственного опыта человечества. Нарушаются заповеди «от лица Господня» — ради их утверждения в жизни человечества — при переменных, но жестко ситуативно регламентирующих условиях адресования вины. Например, галаадский пророк Илия, после эксперимента на горе Кармил, изуверски зарезал на берегу потока Кисон 450 ваа-

ловых пророков (Царства, 3 кн., 18:40) — по говорящему в нем (а иногда и наяву — ларингсом самого визионера) слову Божию. Критерии в этой системе взглядов столь подвижны, что в большей мере зависят от спонтанно взятого на веру градуированного источника побуждения, чем от смысла заповедей. Так, Моисею «не простилась» вспышка гордости в эпизоде высечения воды из скалы, и поощрялись убийство египтянина и вырезание племен, виновных в обретении евреями земли обетованной.

У очевидцев пророческих деяний не возникало и нужды спросить себя: постой, да ведь это же мир самого божьего человека, да и голоса, собственно говоря, его. Ибо они исходили из той же концепции личности. Так корабельщики выбросили за борт беднягу Иону, узнавши, что он бежит от лица Господня. Ведь он сам подтвердил им это, развертывая свою «изнанку» как говорящая кукла.

Пророки, конечно, яркий, но все же лишь частный случай «многочаговости», программной разъединенности библейско-христианской личности. Унаследовав от предыдущей мифотворческой парадигмы онто-иерархичную картину человека, это представление указало бытийный центр индивидуальности в ее этосе — конкретном единстве нравственно-психической жизни. Тем самым, исходя из внешнего формализма заповедей и правил, из формальной структуры человеческого естества библейское повествование и символически и событийно все настойчивей толкует личность ресурсами ее внутреннего содержания. Разрозненность, противоречивость, непредсказуемость не просто узакониваются за человеческой натурой. Благодаря этому происходит перенос точки отсчета, принципа узнавания и толкования. И Бог признается здесь личностью, и мир тоже есть ее отражение, затихающее подобие. Это содержательное ядро личности видится в пределе высшим, абсолютным, аналогичным содержанию божественного. Нравственное средоточие, незамутненная грехом суть личности есть любовь, как Бог есть Любовь. Императив, декларативно заявленный христианством, повелел видеть во всех людях своих ближних. Этому умилялись поколения людей, воспитанных в христовой традиции, некритично (т.е. пред-рассудочно) принимая первую, самую ограниченную содержательную нравственную программу за предел возможных этических отношений.

Диапазон позитивных аффектов, положительной эмоциональности, возвышающих страстей есть, как нравственный критерий, бесспорно, нечто большее, чем страх наказания из-за невыполнения бесчисленных табу и правил.

Но с современной точки зрения это дает очень заниженные требования к морали, отвечает ее еще дикому и бесформенному состоянию. Признание, что единичный факт (просветления, раскаяния, милосер-

дия и т.д.) может дать надежду на лучшее, может спасти, немедленно проибщить к абсолюту, — говорит об этой возможности как о протянутой соломинке. Это свидетельствует, мягко говоря, о непривычке массы людей, к которым была обращена евангельская проповедь, соблюдать отчетливые нравственные нормы (если нет боязни внешнего наказания). Помните недоумение апостолов, кто же тогда может спасти. Их утешением была надежда, что спасение придет иррационально, но для этого нужен минимальный нравственный прецедент. Причем тяжким недостатком такого благого нравственного поступка была его смысловая вариативность и неустойчивая связь с нормами общения. Так, любой самый некрасивый, жестокий, капризный и пошлый поступок какого-нибудь проповедника мог быть ситуативно оправдан адептами, чувствующими в нем присутствие сакрального. Или вот, человек наших дней спросил бы себя: если Христос есть воплощенное смирение, то чем объяснить спонтанные вспышки бешеной ярости, разогнавшей целую толпу торгующих в храме; его грубый ответ матери на свадьбе в Кане галилейской; его поношения последними словами книжников — интеллигентов и учителей народа, или резкости по отношению к ученикам.

Это непонятно для современной личности, привыкшей к постоянной внутренней регламентации своего поведения, к нормативно собранному единству своего существа.

Но приятие Христа как верха, абсолюта смирения совершенно естественно для сознания, строящего этику на эмоции, чья позитивность обоснована сакральностью. Ведь нет ничего более естественного для чувств, чем амплитуда выразимости, возгорания и потухания. С этой позиции смирение его было в полном подчинении тому высшему началу, чьим Сыном называл его один из его «голосов» (одна из ролей его «голоса»). И по мерке времени, смирение его виделось в демонстрации отношения к ближнему (в Нагорной проповеди, в мытье апостольских ног, в отношении к детям).

Любовь к ближнему есть перенос на все человечество положительных эмоциональных притязаний, свойственных родству (отношениям полов или поколений). Это тоже первые шаги содержательной этики, а не их абсолют. Они, как и все в человеческом самоузнавании, были заряжены самоотрицанием. Любовь, как и всякая эмоция, импульсивна и легко переходит в свою противоположность. Любовь безответственна и безапелляционна. Но хуже того, она избирательна и эгоистична, она делит людей на отверженных, званых и избранных. Она, таким образом, вносит в мир вражду. Но что совсем неприятно, и в чем особенно сказывается уозсть границ этой этики — так это страстное стремление третировать другого человека по мерке ближнего,

настойчиво формировать его по этой мерке, что оборачивается насильем, неуважением к своеобразию иной индивидуальности.

Но само развитие этих культурообразующих принципов привело к современной мифологической ориентации личности. Из одновременного принятия любви как сверхнормы и сверхценности возникло разделение аксиологического на универсальные нормы и уникальные ценности и подчинение сферы этического именно нормотворческим началам. Единство человеческого сознания стало пониматься как обеспеченное рациональностью (при пришедшем в нашем столетии понимании операциональной конкретности «рацио»). Человек стал толковаться как монада, внутренне завершенное единство, но не статическое, а обусловленное прежде всего его миссией в истории.

Этот двойной мировоззренческий опыт — переоткрытие смысла всеобщности и монадичности личности и привел к радикальной переориентации этики. А именно она, как организатор поведения живого мифа, и является в нем основным.

Нравственная максима этого глобального типа личности теперь гласила бы : нужно увидеть и в ближнем чужого человека — ведь он так на тебя не похож, — и научиться уважать его, приближаясь к его пониманию. Ведь панорамность взгляда и широта сравнения позволяет и в ближнем и привычно-подобном увидеть его несравнимость.

Тут важно схватывание нового, в сравнении с христианским, типа целостности. Ибо целостна и завершена здесь как раз личность, а не универсум или история. Потому-то личность и является, в данном случае впервые, самодостаточным и замкнутым в себе мифом.

Однако очень существенно, что целостность жизненного пути, или единство жизненной программы, осуществляется в том же режиме событийной непредсказуемости, нравственной и интеллектуальной непостижимости основ происходящего. В этих условиях, при непосредственном переживании событий, скорее уж человек, наделенный даром рефлексии, обращаясь к пройденному, смог бы подметить единство стиля жизни, манер, поведения и других признаков «скомпонированности миссии».

Что здесь пред-понятийно и концептуально обеспечивает такое единство, так это установка не рассредоточивать психофизические и нравственные «силы» личности в обособленные дух, душу, плоть, или во всякого рода диффузные образования (вроде светового, астрального, духовного тел), «обеспечивающие» конвергенцию или рассредоточение личностей. «Духовностью» сейчас, самое большее, привыкли считать совокупность форм гуманитарной культуры, ее ценностей, ее образования. Она — не более чем стареющая метафора.

Другими словами, в этом ключе понимания, ничто больше не является личностью, кроме нее самой. Но зато она является собою в полной мере.

Но как можно говорить о внутренней целостности миссии личности, когда, например, человек в конце своей жизни может не прийти ровно ни к каким выводам, всячески претерпеть фиаско, стать шизофреником (т.е. расслоить свою психическую самость) и самое большее, материалом для размышления для прочей публики?

Начнем с наиболее сомнительного. Есть же случаи, так сказать, второго «Я», когда оно преображает, подчиняет себе жизнь человека и является ее ведущим, наставником или оппонентом; контактирует живо и своеобразно, в различных оттенках настроения и тембрах произношения, в различных словарях (даже многоязычно) ведет диалог. Это «присутствие» властно понуждает человека к определенному поведению, «охватывает» приступами силы, истощает, бросает в обморок и т.д. Примеров такого рода и в жизни — множество, но библейские — наиболее известны. И большинство из них не так легендарны и драматизированы, как история Иова. Они записаны непосредственными свидетелями. Так говорящий через Ездру голос был фиксирован протоколитами (Ездра. 3 кн. 14:24-43).

Здесь самое главное — стратегия открывания культурообразующих пред-рассудков. Эти последние — самые действенные для личности звена культуротворчества, потому что обладают наибольшей остротой морального научения. Такая стратегия, казалось бы, еще более расчленяет личность, ее поведение, ее внутренний мир. Но она же оказывается единственной гарантией и путем ее «собрания». Когда эти уроки случаются, они потрясают человека своей жестокой бессмысленностью, нелепостью, закаляют его в разочарованиях. Оттого для более синкретического понимания познания его критерием оказывается «правда», а не эпистемологическая «истина». Так тот же Иона (чей «голос» забросил его на край света, топил его и, наконец, «заставил»-таки идти проповедовать) увидел, что Ниневия и не думает разрушаться. «Голос» принадлежал сакрально высшему, взял у него столько сил — и столь беспардонно «надул» его. Тогда-то и наступает время нравственных разрядок, обогащающих душу и зовущих думать по-новому. Вспомним смех Сарры и колебания Авраама, тяжкие сомнения иначе твердого на людях Моисея, разочарование Христа в учениках, и — глубочайшее — на кресте. Именно эти негации и являются настоящими импульсами, подлинными организаторами не только библейских, а и всяких человеческих действий. Независимо от воли и намерений (или сиюминутных представлений) людей выливающаяся через них идеальность строится как нюансирование основополагающих для этой культуры противоречий, как незаметное переакцентиро-

вание и введение нового, являющееся как бы продолжением завоеванного. Эти откровения идеальности, тихомолком ведущие к построению новых культурных начал, провоцируют к житейским коллизиям, к неопробованным модусам организации поведения. Но непредвидимое становление культуры отводит человеку статус отдельного примера, определенного внутренне цельного аргумента в безграничном движении культурного дискурса. Таким и видят бытие человека столь влиятельные в 20-м веке теории, сводящие жизнь культуры к многообразным семантико-ценностным аспектам развития языка.

Но ведь это как будто бы отнимает у человека его автономность, самостоятельную ценность?

Сомнения эти вызваны (в тайной основе своей) привычкой толковать личность как объединение гипотетического абсолютного с некими, бедными и фантомными, разрозненными фрагментами ее действительной жизни.

Для иллюстрации обратимся к одному пассажи Ж.Деррида: «В этом смысле феноменологический голос, который как бы выполняет эту операцию «во времени», не отрывается от области *Zeigen*, он принадлежит к той же системе и доканчивает ее функцию»¹. У Деррида шел разговор о внутренне звучащей речи вообще, о многопластовых отношениях речи и мысли, утверждающих единое «Я», — а не только о нашем случае. Роль такого внутренне звучащего суррогата личности — двойная: он подталкивает, провоцирует ситуации; является мерлом, критерием смыслового конструирования. Используя техническое сравнение, можно уподобить его дополнительному программатору (контрольно-направляющей инстанции), стимулирующему основной программатор (этико-психическую жизнь человека), который, в свою очередь, дирижирует всей программой (полным объемом действительного существования человека). Такой «голос» или лента смены образов, и прочие суррогаты личностной интервенции в чужую целостность могут выглядеть собеседниками и даже превышать умственные возможности обычного состояния данной психики. Но тем не менее они не обладают конституирующими признаками личности. В них нет ее констант: единства миссии, постоянства, происходящего из житейской ангажированности, нет единого темперамента и характера. Они являются подвижной системой ролей, меняющейся согласно ситуациям научения визионера и его человеческого, исторического окружения. Они, не обладая психосоматикой, лежат вне юрисдикции шести заповедей, которым, по Евангелию, должна отвечать любая личность (вспомним известный разговор Христа с богатым юношей). Без тела «голос» не может воплотить пять из них и постоянно наруша-

¹ Деррида Ж. Гласът и феноменът. С., Ризома. 1995. С.135.

ет шестую: не лжесвидетельствуй. Поэтому он никак не вписывается в угаданное еще Лейбницем устройство человеческой монады, развертывающей свою миссию (а в себе свои состояния) в предустановленной гармонии — в полном синхроне с осуществлением остальных творений.

Каждый из нас, будучи своеобразным, неповторимым зеркалом универсума, полностью в течение своей жизни реализует то, что в нем уже заложено трансцендентной первопричиной. Смена же состояний — от ментальных до практических часто строится как внезапные, контрастные и непредсказуемые перипетии. Ценностно новое в житейском опыте постигается на его развалинах, выкупается. Псевдоавтономные очаги психического лишь выглядят такими, резко отличаясь от обычного течения прочих проявлений психики своей внезапной законченностью, неожиданной агрессивностью и свежестью своего потенциала, то есть, вообще говоря, свойствами интуиции.

Поэтому отказ видеть в череде таких явлений центры сакрального «присутствия» лишает сакральное самой главной, самой развитой смысловой арены проявления, практически отрицая его в целом. Это возвращает человека самому себе, одновременно показывая всю огромность, несопоставимость с земной реальностью ее трансцендентного апофатического источника. Его сопоставление с личностью, пусть предельной личностью было возможно при бедности понимания самой личности.

Вместе с тем концептуальная зрелость этого решения вновь, и с небывалой беспощадностью ставит основные мифотворческие проблемы: миф как бытие в истине; соотношение полной предопределенности и свободы в человеке; и взаимная выразимость морального и аморального в его существовании. Их объединяет особенно пластическое и подвижное понимание человека как живого символа различных сторон своей действительности. Здесь живая истина его бытия возникает в рамках движущегося герменевтического горизонта, как необходимое в конкретном необходимом решении, постоянно создавая возможности нового интерпретирования исходных начал.

Этот миф не связан с онтологией веры. Такая вера есть докритическое принятие истинного неоформленным сознанием (так, истина, основанная на вере в сакральное, как минимум лишена рефлексии над основами своего пред-понимания, отчего она и синкретична) Зато миф последнего типа, миф современной цивилизации, рационально сконструированный, гибкий и операционально мобильный, основан на вере в достоверность, подлинность настоящего. Потому и он живет интенсивным экзистенциальным переживанием истины, как и любой другой миф. Однако у него совсем другое отношение к умиранию истины, превращению ее в свою противоположность. Для старых мифологем

истина есть полнота содержания мироздания, и ее оптимальное постижение состоит в «восхождении» к ней. А подъем и укрепление в истине происходят в борьбе, в устранении противоречивости, опасной уходом в смысловую меональность.

В современном типе мифа нет никакого «восхождения» к истине, она вся в «теперь». Ведь вопросы о полноте бытия, о смысле истории, о предназначении и происхождении человека упираются в провидческую деятельность Трансцендентного. Однако все доступное постижению схватывается конкретно — в соответствии с концептуальными условиями данной парадигмы. Проективность в этом случае — конститутивная черта самой истины, а не скрывающего ее небытия. Она-то и обеспечивает ее необходимость и достоверность. Причем проективность истины невозможна без ее внутренней противоречивости, часто явно осознаваемой в момент ее наибольшей действенности.

И что особенно важно — в каждом факте обнаружения истины (а не только в избранных, как при сакральной классификации) принимается присутствие Трансценденции, — что повышает момент истинности мифа.

Возьмем для примера случай с «Элохимом» в начале книги Бытия. Скажем, атеистическая критика религии, исходящая из основ христианской же мифологии, видела в этой словесной форме воздействие политеистического аккадско-вавилонского мифа о потопе; арианское толкование нашло бы здесь двоицу — Христа и Святого духа — ибо только Отец неповторим и единствен; ортодоксальное христианство открывало в нем предобраз святой Троицы. А современное мифотворческое сознание исходило бы из обыкновеннейшего факта, что охваченного наитием Моисея просто «несло», и он был совершенно не повинен во всех последующих толкованиях. Речения эти были вложены в него Трансценденцией, как и все остальные подробности его жизненного пути, — и особенно ярко утверждали стиль самопонимания эпохи. И самым существенным в них было то, что с них началась ферментация самосознания европейского человечества, принципиально несводимая к какой-либо единой системе, но выстраивающаяся в перспективе бесконечного пути. Таким зарядом экзистенциальной истинности наделены не только ключевые слова и узловые моменты библейской символики. Его основания глубже. Слова и видения библейских визионеров (которые очень показательны, т.к. открыты для любой традиции истолкования) крепятся на ресурсах принципиальной и масштабной концептуальной противоречивости.

Вот, кстати, когда Лейбниц в «Теодицее» собирался заочно разгромить г-на Гоббса¹ по поводу необходимости действия Бога в мире,

¹ Лейбниц Г.В. Соч. в 4 т. Т. 4. М., 1989. С. 418-422.

он привел краткий перечень мест Писания (упомянутый его оппонентом) — подтверждающих, нейтральных или опровергающих его позиции. Гоббс деликатно напоминал о том типе противоречивости этих текстов, которые свидетельствуют не о христианском миропонимании, а о более глубоком пласте экзистенциального мифа — нескончаемо и ситуативно противоречивом.

Вглядитесь в пророчества Исаяи о Христе (например, Ис.7:14,9:16,11:1-2,16:5,28:16,41:2-3,42:1,43:10, вся 53 гл.) — они создают все направления ортодоксальных и еретических христологий. Но прямой их смысл отводит именно к 12:8 в кн. пророка Захарии. В его речах, упоминающих даже о будущей цене предательства, говорится о посмертном апофеозе учения Иисуса, о том, что наступит время, когда его сочтут и провозгласят как бы Богом, как бы Ангелом Господним. А это выходит далеко за рамки религиозных толкований.

Знаменитое место 45:7 у Исаяи прямо называет Бога единственной причиной света и тьмы, мира и бедствий, перекликаясь с двумя десятками подобных пассажей, противоречащих пониманию его как максимума добра. Иисусова притча о рабочих в винограднике, получивших все по денарию, закрепляет ту традицию Слова, которая утверждает, что наследие ожидает всех. Это резко противоречит его же словам о «насильниках»-праведниках, грабящих царствие небесное. В его проповедях была бурная ферментация мысли, внешне продолжающая ростки идей Ветхого завета, но реально далеко выходящая за рамки христианского мифотворчества. Они отводили пытливые умы к пониманию противоречивости жизни, не умещающейся ни в каких догматических шаблонах.

Что же касается кажущейся несопоставимости внутренней свободы с полной «запрограммированностью» человека, да и всего в универсуме, то трудность — не в их исконной несовместимости, а в смешивании потенциала свободы вообще с определенной, уже отжившей интуицией свободы. Не нова идея о том, что только Бог свободен по настоящему, ибо только он — творец в подлинном смысле. Также мало кто вздумал бы отрицать прогресс юридической и всякой другой социальной свободы — внешней свободы личностной активности. Представление о тотально предопределенной свободе не лишено и спонтанности. Как бы ни схватывать внутреннюю свободу, философскому уму трудно было бы не согласиться, что ее развитие напрямую связано с рациональной централизацией, структурированием человеческого поведения, как и с избавлением от одностороннего диктата рассудка. Словом, рост внутренней свободы и связан с формированием целостности, самодостаточности, автономности личности.

Но все дело в том, что эта автономность имеет свою естественную цену. Так, в античном тотальном мифе Хаос (или сменившая его в не-

оплатонизме идея Первоединого), будучи полнотой всего, не мог не выражать ничего иного, кроме своей собственной полноты, т.е. самого же себя. Так, в мифе христианском Бог, как предельная полнота любви и благодати, «обязывался» действовать в режиме своего «репертуара», не мог поступить как дьявол или какое-нибудь творение, воплощая полноту своей природы. Так и представление о внутренней свободе, вытекающее, в конечном счете, из концепций «открытого историзма», утверждает прежде всего свободу от хаоса, от вмешательства в жизнь личности извне. Где личность понимается диффузно, как самопроизвольно возникающая связь очаговых реакций (как в христианской версии, основанной на интуиции эмоциональности), — там и внутренняя свобода схватывается как случайное сочетание концептуального формализма и ситуативного произвола. А в мифе четвертого глобального толка личность тоже выражает лишь свою собственную полноту, присущее единственно ей своеобразие — и только благодаря этому дает уникальное отражение универсума. Она предопределена явить только себя: все детали своей миссии и своего взгляда на мир, а не его разобщенные фрагменты, как и не может заместить собой другое бытие. И в этом смысле она бытийно защищена и впервые свободна.

Но остается еще один фрагмент внутренней свободы, связанный с предпочтением добра и зла. Не выходит ли, что такая автономность защищает этическую нейтральность человека и нравственное безразличие буквально ко всему?

Во всех прежних создававших культуру мифологемах энтузиастическое и самопроизвольное устремление личности к добру сочеталось с онтологически последним утверждением Добра, — или в виде возвращения к первоначалу, или как его обретение в разгадке истории.

В последнем же случае ситуация противоположна: человек заряжен неким опытом этического научения (совсем не обязательно положительным), а вот никакого последнего торжества добра не предвидится. Никак нельзя судить об однозначно позитивном «разрешении» при постоянно меняющихся параметрах исторической ситуации: зло каждый раз конкретно и активно по-новому, а распознаваемо всерьез оно — лишь ретроспективно. Отождествление Трансценденции с неким обликом добра губит всякий смысл. Этой инстанцией привнесена в мир биполярность, непредсказуемость и моральная необъяснимость исторических исходов — притом, что нет никаких следов ее заинтересованного, ангажированного личного участия.

Вместе с тем этот миф не создает концептуальной возможности искать разгадку этических коллизий вне самого потока истории. Для него чужеродны идеи посмертного нравственного воздаяния — индивидуального или всеобъемлющего страшного суда. С ним органически

не объединяются модные напоследок из-за сумбура социальных ценностей эзотеризмы — вроде идеи кармических расплат. Они не вяжутся с этим мифом по той простой причине, что он целостен. Он не раслаивается, не признает в монаде отдельного бытийного центра, для которого ее живой облик есть только скорлупа, мимолетная оболочка, и который при всех перевоплощениях принял бы на себя основную тяжесть ответственности.

Вопрос о характере участия Трансценденции в мире нелеп из-за всеобъемлющего апофатизма этой идеи. А что касается существования творения, то для него характерна идея параллелизма, синхрона, согласования его автономных миров. Тут понятия «души», «духа» или принимаются как нонсенс, или интерпретируются тоже как трансценденция, но меньшего статуса, ни в чем не похожая на земные реальности, независимая и не вмешивающаяся в них. Признавать внеисторическое, внежизненное существование нравственной справедливости означало бы протаскивать идею зависимости, соучастия и сходства гипотетических креативных миров. Что касается мифического аморализма, то здесь происходит очень мощный возврат к его исконным значениям, ибо зло выглядит не зависящим от воли человека, будучи полностью имманентно его деятельности. Спектр же зла существенно меняется в сравнении с предыдущими мифологемами: оно вписывается лишь в периметр шести заповедей, относящихся именно к человеку, но понимаются они, начиная с Канта, не как субстанциально, онтологически необходимые, а как нравственно должное, как ориентиры желаемого, путь приближения к которым уходит в бесконечность. Этические ориентиры тем самым упрощаются, все более освобождаясь от формализма. Вместе с тем они постоянно подвергаются перетолкованию, а с ним — и росту осмысления гуманности. И вот что особенно важно: христиански инспирированная этика апеллирует хоть к какому-нибудь факту морального преображения, дающего надежду на прощение даже за всю остальную жизнь. В мифологеме же открытого исторического горизонта вся полнота нагрузки этических императивов обращена к каждому без исключения факту нравственной жизни. Ибо они значимы сами по себе, а не из-за опоры на псевдо-конструкции.

Есть, конечно, много нерадостного в безмерности этического пути, в предопределенности нравственных ролей и в концептуально-действительной (как и все в мифе) «запрограммированности» ситуации свободного нравственного выбора, предопределенности колебания настроений или перебора решений.

Но ведь никто не может поручиться, что эта мифологема явится последней в истории человечества.

Это поддерживающее достоверность мифической картины всестороннее подтверждение свойств мира и всевозможных актуализаций

человеческого декларировано, например, в гадательной книге китайской античности «И-цзин», основанной на перерастании деструктурных интуиций всеобщей изменчивости и текучести в идеи упорядоченной цикличности.

ХАОС ПОРЯДКА

Борис МАРКОВ

Мы просим только немного порядка, чтобы защититься от хаоса
Ж.Делёз

Хаос пугает, но и приманивает. И неизвестно, чего человек желает больше — спасительного порядка или губительной бездны. Может быть прыжок в пустоту связан всего лишь с поиском твердого основания. И разумный человек, воздерживается от него, так как понимает, что непосредственный контакт с основанием грозит гибелью. И вверху и внизу все тот же порядок: созидающий башню сорвется. Поэтому остается одно — осцилировать между крайностями, искать оснований, но не опираться на них.

История философии — история разума, история его побед. Но с кем или с чем боролся разум, какова их судьба, где покоятся побежденные — на эти вопросы мы не найдем ответа в учебниках. Поэтому необходимо предпринять некоторые археологические раскопки, генеалогические изыскания, чтобы восстановить историю борьбы разума со своим неразумным. В сущности, понять природу самого разума — значит восстановить функциональную дифференциацию, благодаря которой только и можно осуществить идентификацию. История самоописаний разума выглядит неполной без учета его игры с другой силой, благодаря которой он только и достигает определения. Да сегодня разум, несмотря на неслыханную критику, остается самой могущественной на земле силой. Правда его упрекают в редукации к рациональности, к расчету и успеху, но на самом деле разум не нуждается в гуманизации, ибо он с самого начала антропоцентричен и поэтому речь должна идти о глубоком преобразовании самого существа человека.

Говорят есть мыслители позитивные и негативные, сосредоточивающие внимание на трагических сторонах жизни. Однако любой мыслитель что-то разрушает и созидает, открывает и закрывает, оказывается точкой опоры и препятствием. С одной стороны, мы реагируем на власть порядка рассеянностью, леностью, неисполнительностью. С другой стороны, открыв свой собственный порядок мы становимся его фанатическими приверженцами. Отсюда в любой философии мы найдем противоречивое соединение двух стратегий порядка и хаоса.

Порядок разума.

Обычно порядок и беспорядок рассматриваются со стороны формы и содержания. «Кто виноват?» и «что делать?», — это вселенские вопросы. Но можно выделить еще и проблему интенсивности. В основном она поднимается «революционерами». Наиболее ярко о ней заявили французские экзистенциалисты Сартр и Камю: «*Revolte*» не менее, а может быть даже более значимо, чем устойчивость. Понятия силы и сопротивления достаточно хорошо проработаны в философской литературе. После Гегеля диалектика раба и господина заняла прочное место в философском дискурсе. Но Гегель и Ницше и тем более Хайдеггер и Фуко реагировали на уже сложившуюся ситуацию «воли к власти» и «поставляющего производства». Кто же ее, так сказать, задавал? Понятно, что формирование такой установки — это не теоретический, а практический процесс, но именно поэтому интересно знать о том дорефлексивном опыте участия в бытии, который определял настроение мыслителя. Если подойти к истории философии с масштабом, пригодным для измерения интенсивности, то можно сделать ряд неожиданных открытий. Смысл запомнившихся даже из университетского курса по истории философии программных заявлений не всегда совпадает с их оценкой по познавательным или ценностным меркам. И не то, чтобы помнятся некие необщепринятые тексты, в то время как учебники их нейтрализуют и нивелируют. Нет, впечатляет какая-то «холодная сила», даже монотонность с которой, например, Декарт отстаивает независимость Я. Он говорит, что даже если мир или Бог — обманщики, то они все-таки нуждаются в том, кого обманывают, т.е. во мне. Стало быть, я существую, несмотря ни на какие направленные против меня действия. По мере того, как вчитываешься в текст разошедшегося не на шутку Декарта, то начинаешь соображать, что все эти «угрозы», исходящие со стороны Другого (общества, мира, бога) лишь укрепляют независимость Я и служат способами его утверждения. Причем не в акте порождения и дальнейшей отеческой опеке, а, скорее, в сопротивлении и борьбе. Поэтому угроза для Я становится по настоящему опасной только в том случае, когда все вокруг него исчезли бы или потеряли бы к нему всяческий интерес. Неудивительно, что тема интересусубъективности столь существенна для сохранения трансцендентального субъекта.

Почему позиция Декарта, Канта и Гуссерля выглядит столь пугающей, что последующей реакцией обычно бывает крен в сторону онтологии, против которой названные мыслители в сущности и выступали. Можно сказать, что пугает отречение от всего «слишком человеческого». Остается самодостовверным когито, понятие, сознание, а мир оказывается производным. Мир как колыбель порядка (космос) становится конструкцией рассудка, смыслом. Здесь пугает исчезновение его веще-

ственности. Я тоже редуцируется до мышления или сознания и утрачивает тело. В самом человеке конституируется злобная инстанция порядка, подавляющая или контролирующая спонтанную энергию души, желания и потребности тела. Я Декарта — типичное тело без органов, забрасывающее в мир свои понятийные сети и выживающее предметы, запутавшиеся в ее ячеях. Но на самом деле речь идет не об утрате, а о преобразовании телесности. И, может быть, как раз новая телесность и манифестирует себя таким странным путем в форме философии сознания.

Почему Декарт собирает Я таким способом? Для этого необходимо попытаться окунуться в то культурное пространство, в котором жил Декарт. Как собиралось тело, почему эти традиционные привычные способы сборки телесного и душевного единства распались, т.е. как порядок и хаос столкнулись не в виде умозрительных теорий, а в форме разнонаправленных конкретных культурно-исторических практик? Для этого необходимо восстановить историю взаимодействия храма и рынка, которые выступают главными местами производства «человеческого» в Средние века и в Новое время и которые непосредственно сталкиваются между собою в то время, которое так впечатляюще описано в «Венецианском купце» Шекспира. Рынок наступал на храм и побеждал его. Это вело к преобразованию не только интеллекта, который становился более формальным и прагматичным, инструментальным и операциональным, но и тела, которое становилось все более агрессивным и одновременно перверсивным. В сущности эта зависимость между рационализацией и перверсивностью и есть наша проблема порядка и хаоса. Чем сильнее и последовательнее мы стремимся упорядочить нашу жизнь, чем глубже дискурс науки проникает в повседневность, чем сильнее онаучивание форм жизни, тем более странными и непредсказуемыми оказываются человеческие поступки и желания. Уже мадам Бовари явила миру невиданную страсть, которую не может удовлетворить ни один мужчина. Свободные автономные индивиды жаждут, но не находят любви. Так картезианское Я гибнет в пустом и холодном общественном пространстве. Декарт отреагировал на распад душевного единства, собираемого в христианском храме на основе культивирования сострадания, в соответствии с тем способом, который предлагали новые дисциплинарные пространства культуры, пришедшие на смену храму. На вопрос, что объединит индивидов, осознавших свою независимость, что обеспечит самосохранение государства, общества и самого человека, Декарт отвечал: разум, вот что является антропологической константой, вот на основе чего смогут прийти к согласию конкурирующие индивиды. На первый взгляд это кажется несерьезным: каждый мыслит по-своему и ни один мыслитель не может договориться с другим. А попытки соглашения по фундаментальным политическим, религиозным вопросам приводили к

положительному результату вовсе не потому, что в дискуссиях преобладал разум. Вопросы решались «голосованием», но в поднятии рук читаются следы знаков силы и угрозы.

Концепция разума считается какой-то бестелесной, лишенной собственной энергетики, да и сам он выглядит слишком слабым, почти бессильным, чтобы противостоять страсти и силе. Однако, это заблуждение. М.Шелер предпринял попытку «достроить» разум энергией сердца. Но он не учел того, обстоятельства, что сам разум — это прежде всего страсть. Если перечитать Декарта с этой точки зрения, то откроется совершенно неожиданный энергетический потенциал разума. В отличие от Спинозы, который считал его бессильным в по сравнению с желаниями и вынужденным использовать против борьбы с одними аффектами другие, Декарт понимает разум не просто как калькулятор и манипулятор, а как систему оснащенную в том числе и силовыми устройствами. Дело в том, что и до сих пор мы несколько механически разводим тело и дух, понимая их по аналогии с лошадей и всадником. Но разум не сводится к регулятору пара Уатта, точно также он не сводится к саморегулирующейся кибернетической системе с обратной связью, как его мыслили по аналогии с моделью рынка А. Смита. Разум — это логос, он использует утверждающую силу речи, которая есть не просто информационное сообщение, констатация положения дел, а прежде всего перформативный акт, т.е. действие, которое производит изменение в мире. Не случайно, Декарта так интересовала проблема, ставшая модной только теперь. Речь идет о доверии к говорящему. Высказывание — это речевой акт имеет некую внутреннюю, а не внешнюю силу авторитета. В отличие от нарратива, отсылающего к положению дел в мире, речевой акт — это событие, утверждаемое говорящим. «Я клянусь!», «я люблю! (или ненавижу)», «я говорю, что это истинно!», «я приказываю вам!» и т.п. — все это отсылает к силе и авторитету говорящего. Отсюда и сам Декарт, а впоследствии Ницше и Шелер, так много усилий посвятили раскрытию вопроса о том, кому можно доверять, кто смеет обещать и т.п. Правда сегодня мы уже не верим в такого энергичного, полнокровного, сильного субъекта, о котором якобы грезил Ницше, который своей мистической силой и авторитетом легитимирует свои приказы. Тут скорее сами такие речевые акты производят энергетические точки, которые и эксплуатирует говорящий. Будучи слабым и бессильным, человек овладевает утверждающими речевыми актами и становится их носителем. Сила конституируется языком и в языке, она не является ни мистической силой самого субъекта, ни благодатью, дарованной природой, Богом или истиной. И это мы видим у Декарта. Поэтому возникает вопрос: как лишенный всех своих телесных и душевных качеств, всех своих полномочий и прав, оставленный миром и Богом, предоставленный сам себе субъект вдруг становится абсолютным господином и получает неслы-

ханную власть конституировать своим сознанием любую нечеловеческую силу. Как же этот мыслящий тростник, эта слабая былинка на ветру становится сильнее всех стихий. Неужели благодаря тому, как полагал Паскаль, что он знает о своей смертности, знает, что он слаб. Как слабость рождает агрессию хорошо разъяснил К. Лоренц. Но как же он мог после этого полагаться на разум и воздержание, если сами они порождение агрессивности (или, как говорил Ницше, Resentiment, rankue)?

И откуда чувство ничтожности и бессилия человека, которое так ярко переживал Паскаль? Ведь в Средние века мы наблюдаем уверенного человека, даже если он слаб и беден. И сегодня, как это впервые манифестировал Гегель, мы связываем свою силу с деньгами, собственностью, престижем и т.п. Конечно, чувство неполноценности не исчезает. И Новое время не является исключением, ибо бесконечной мощи Универсума оно противопоставило разумного, познающего и тем самым овладевающего этой бесконечностью человека. Да прежние формы единства и уверенности распались. Рынок сорвал маску смирения, прощения и покаяния. Старые добродетели оказались несостоятельными и нужно было снова искать как оставаться человеком, как находить истину, оставаться совершенным и добрым, разумным и справедливым, любящим и верным существом.

Чувство сомнения зарождается как следствие распада существовавших культурных пространств, но именно их распад и обнажает устойчивость Я.. Мое сомнение в них означает, что я-то существую. Отсюда то бесстрашие, которое проявляет Декарт в сдирании тех одежд, которые надел на себя человек. На деле это не так уж и страшно. Современных молодых людей, дочитавших «Рассуждение о методе» до конца, коробит этическая теория «двойственной истины», согласно которой, зная правду, следует все-таки подчиняться обычаям и традициям страны в которой живешь, даже если они кажутся предрассудками. Но в целом эксперимент Декарта кажется достаточно рискованным. Срывая одежды и маски можно наткнуться не просто на нечто неприглядное, а и на нечто страшное — пустоту. К счастью, как видно на примере порнопродукции, человека нельзя раздеть, ибо боже будучи годным он остается символом. И это понимали греки, у которых нагота была символом государственного тела, открытого власти. Итак Декарт отделяет Я от тела, родины, национальности, социального статуса, семьи, словом всего того, что, по мнению Гегеля, подтверждает наше существование, делает нас более сильными и авторитетными. Декарта мучает сомнение: кто же такой Я? Будучи «подвешенным», очищенным от всего внешнего не превращается ли он в ничто? Если речь идет о познающем я — субстанции акта познания, то оно должно быть «чистым», т.е. опираться на самого себя, а не на нечто внешнее. Только внутренний опыт сознания, а не вещи может удостоверить правильность познания. «Благодаря Декар-

ту, мы оказываемся в действительности, где Я способно исполниться без сущих, а сущие — без Я»¹ Это утверждение ещё нуждается в продумывании, но догадка о разрыве Я и сущего основывается на глубоком понимании картезианской метафизики. Другое дело, что при этом зависимость их оказывается еще более сильной. Проводя различие между собой и сущим, мыслитель конструирует такую игру, где выполняются некие общие правила, которые объединяют противников гораздо более прочно, чем раньше, когда они были друзьями, когда человек «вслушивался» в бытие.

Отделив Я от окружающего мира, который теперь мыслится скорее врагом, чем другом, Декарт сталкивается с вопросом о силе. Чтобы противостоять миру с его авторитетными организациями, институтами общественного мнения, предрассудками, традициями и т.п. чистое Я нуждается в каком-то ином источнике энергии. Если все эти силы направлены на искоренение самости, то как Я может сохранить себя в этих условиях. Ответ лежит уже не в сфере аргументов и доказательств. Декарт не смог прилепиться к чему-то внешнему и даже такому авторитетному как Бог. Бог сам нуждается в человеке. Он создал его из хаоса ничто и этот хаос хотя и оформленный остался в форме допущения о свободе воли. Это не кантовский долг, а изначальная свобода утверждения своего Я. «Я есть», «Я существую», «Я хочу» . последнее утверждение Достоевского открывает загадку Декарта. Непрестанное произнесение этих слов у Декарта и выступает способом утверждения Я. И оно тем сильнее, чем сильнее давление окружающего мира. Это очень важный момент в конституировании Я. Обычно его понимают на основе образной теории: Я познает окружающий мир и таким способом овладевает им. На самом деле, репрезентируя, человек подчиняет себя миру воспринятому в установке *Gestell* и на это обратил внимание Хайдеггер. Декартовское *cogito* непрерывно репродуцирует самого себя, утверждая себя в противопоставлении миру. Конечно это противопоставление пока еще в основном имеет так сказать ментальный характер, но непрерывное вопрошание: кто я такой и зачем я, интенсифицирует страсть и волю к самоутверждению. Но что же самоутверждается в таком самоутверждении? Было бы наивно думать, что речь идет о самоутверждении человека. Мыслители, вынужденные размышлять в новой культурной парадигме, существо которой было схвачено в философии Декарта, понимали это Я не как конкретного индивида, а как некую сверхчеловеческую власть, сам порядок, агентом которого выступает человек. Так восстание против порядка обернулось тем, что восставший утвердил новый порядок. Борьбу

¹ Сухачев В.Ю. Страсти по Декарту: между метафизикой *cogito* и телесной практикой. // Вестник Псковского вольного университета. Т.2, 1995. С.20.

с ним начали другие мыслители и можно выделить несколько оригинальных стратегий этой борьбы:

Воля к порядку

Борьба за порядок — есть главное назначение человека. Но следует спросить, правильно ли она ведется. Те, кто боролся за утверждение порядка: демократия, мораль, рациональность парадоксальным образом способствовали его вырождению, декадансу. Поэтому Ницше предложил стратегию воли к власти, реализация которой привела бы к установлению нового честного и справедливого, умеренного и сильного порядка. Он писал: «Мне все более и более кажется, что философ, как необходимый человек завтрашнего и послезавтрашнего дня, во все времена находился и должен был находиться в разладе со своим «сегодня»: его врагом был всегда сегодняшней идеал. До сих пор все эти выдающиеся споспешествователи человечества, которых называют философами и которые редко чувствовали себя любителями мудрости, а скорее неприятными безумцами и опасными вопросительными знаками, — находили свою задачу, свою суровую, непреднамеренную неустранимую задачу, а в конце концов и величие ее в том, чтобы быть злой совестью своего времени...философ выдаст кое-что из собственного идеала, если выставит правило: «самый великий тот, кто может быть самым одиноким, самым скрытным, самым непохожим на всех, — человек, стоящий по ту сторону добра и зла, господин своих добродетелей, обладатель огромного запаса воли; вот что должно называться величием: способность отличаться такой же разносторонностью, как и цельностью, такой же шириной, как и полнотой.»¹ Было бы неправильно читать Ницше в духе расизма или натурализма. Поскольку ни мораль, ни политика не эффективны, Ницше разработал стратегию знания-власти, а политики, как искусства оперирования знаками. Ницше понимает власть как нечто противоположное господству, которое утвердилось на земле и которое является желанием слабых. Именно они придумали высшие ценности, взвалили их на плечи людей, а себя провозгласили их представителями. Настоящая власть — это власть различения, способность творить новые ценности. Отсюда она связана со смыслом, который утверждается, дается, а не присваивается, как это обычно имеет место. Что утверждает позитивная воля к власти? По мнению Ницше, она является элементом становления, которое схвачено и сковано мыслью и которое нуждается в освобождении от бытия. Власть связана с утверждением многообразия и разрушением гомогенности. Именно поэтому Ницше, подобно Декарту пришедшему от сомнения к абсолютно достоверному знанию, отталки-

¹ Ницше Ф. По ту сторону добра и зла. Соч. Т.2. С. 336 - 337.

ваясь от нигилизма как выражения декаданса, приводит его к самоотрицанию. Его разрушение ценностей оказывается утверждением многообразия и умения жить на краях порядков. Бытие и единое — центральные понятия классической метафизики обретают у Ницше новый смысл и предстают как единство многообразия, как бытие становления и вечное возвращение. Высшим принципом у Ницше становится контингентность, которую он понимает как необходимость случайного, которое однако не приходит как попало, а имеет свой закон, сложную форму которого и символизирует идея вечного возвращения, означающая не повторение одного и того же, а двойное утверждение. Свою концепцию становления как свободной борьбы сил, в ходе которой утверждается новое, Ницше отчасти заимствовал у Дарвина, которого он критиковал за чрезмерное преувеличение естественного отбора, способствующего единообразию, но при этом использовал для выявления следов казалось бы преодоленных, но самом деле прочно утвердившихся иногда в чужом обличьи представлений. К ним прежде всего относится представление о понятии. Аристотелевское понятие — нечто вроде биологического вида. Это утверждение может показаться странным. Известно, что поиски первоначала и конечной цели всех вещей составляют главную тему метафизики Аристотеля. Они определяют и наше мышление — мы по-прежнему ищем нечто устойчивое во времени, закономерное и необходимое, пробивающее себе путь в случайном потоке становления единичных вещей. Выделяя неизменную сущность и изменчивые качества, мы описываем развитие. У Аристотеля природа понимается как нечто растущее само по себе, использующее отдельное для своей цели. Познание и должно раскрыть эту цель. Таким образом достигается единство цели (телос) и истока (архе). Вещество, форма, управляющая становлением и конечная его цель — таковы основные понятия метафизики Аристотеля. Ницше исходит из самостоятельности становления

Исходя из идеи органического мира, Ницше переосмысливает и понятие понятия. Познание работает как **орудие** власти. Поэтому совершенно ясно, что оно растет соответственно росту власти¹. Таким образом, Дарвиновское понятие развития заставляет его отказаться и от теории понятия Аристотеля. Как изменение не только видов, но и формы происходит в процессе «борьбы за существование», обеспечивающей селекцию, так и становление определяет понятие. Оно становится силой и властью. Но эту власть уже нельзя определить как сущность. Она сама определяется в противостоянии или игре с другой властью. Таким образом власть — это власть определений, границ — словом всего того, что характерно для знаков. Может показаться, что понятие знака употребляется здесь в совершенно несемиотическом смысле, как воля к власти,

¹ Ницше Ф. Воля к власти. М., 1994. С. 224.

которая определяет познание, оценку и остальные формы символизации. Однако не верно понимать волю к власти в таком грубо-натуралистическом смысле. Она раскрывается у Ницше и для других и для себя как знак. Она проявляется в игре с другими силами, ее нельзя определить как сущность, т.е. саму по себе. Так воля к власти является не чем-то застывшим, а игрой становления, игрой знаков: Мы не имеем права спрашивать: «кто же истолковывает?», но само истолкование, как форма воли к власти, имеет существование (но не как «бытие», а как процесс, как становление), как аффект¹. Власть коммуницирует в знаковой форме и если меняются условия коммуникации, то изменяется ее смысл. Власть есть не только полагание нового смысла, но и переистолкование старого. Так обеспечивается преемственность и устойчивость. В жизни монстры-знаки появляются непрерывно, но сначала они выступают на сцену в старом обличьи. Понятие, по Ницше, есть нечто живое, следовательно отчасти растущее, отчасти умирающее: и понятия могут умирать самым жалким образом. Понимать жизненный и мысленный процессы как волю к власти, а последнюю как знаковый процесс — значит представлять «вещь» и «смысл» как непрерывное становление новых интерпретаций, причины которых случайны и спонтанны. Далее Ницше вынужден разоблачить понятие развития, для раскрытия которого и предназначаются аристотелевские понятия сущности и цели. Для этого он вводит понятие генеалогии, и показывает, что в теории развития предполагается совпадение истока и цели, начала и конца и таким образом устанавливается господство мысли над становлением и временем. Понимание знакового процесса по аналогии с волей к власти позволяет извлечь его из под диктата мысли. Кроме того это позволяет понять энергетику знания и знака. «Наша логика... есть чудовищная аббревиатура, приспособленная для целей приказывания. Редукция опыта к знакам, позволяющая охватить большое количество вещей есть высшая сила. Духовность — это возможность господствовать над огромным множеством фактов посредством знаков»².

Лад руки (Хайдеггер)

«Более всего требующее осмысления проявляет себя в наше требующее осмысления время в том, что мы все еще не мыслим, не мыслим так, чтобы специально отозваться тому, что более всего требует осмысления» (М.Хайдеггер. Что значит мыслить?).

В «Бытии и времени» Хайдеггер предпринял анализ Dasein, который многие прочитали как резкую критику онаученного массового су-

¹ Там же. С 259.

² Там же.

ществования, ориентированного на техническое покорение природы и ведущего к порабощению человека. Наряду с этим неподлинным бытием, которое кажется рациональным и технически прирученным, служебным, сподручным, но на деле является хаосом, поглощающим и разрушающим бытие и его слугу человека, Хайдеггер открывает иной мистический порядок, который нам посылает само бытие. Хотя мы отвернулись от него, оно напоминает нам то ужасом, то заботой, то смертью. Этот голос бытия и времени интернирован из современной культуры, и только поэты, считающиеся не от мира сего и даже сумасшедшими еще слышат его голос, вносят порядок и меру в человеческое бытие. Именно у них должен человек учиться мыслить, а не у ученых и философов. Как же мыслят и, главное, чем мыслят поэты. «Что значит мыслить?» — так называется один из докладов Хайдеггера. Существо человека состоит в том, что он является знаком, но это не он означает и придает смысл бессмысленному. Парадоксально это ведет к закрытию бытия символами. Может быть только в смерти человек встречается с самим бытием, которое сбрасывает надетую на него маску разумности и совершенства. Но и об этом мы не знаем, ибо, как говорил Спиноза, ничего так мало не боится свободный и разумный человек, как смерти. Сама смерть означена, символизирована и упакована в покров некоей тайны, которая конечно же имеет глубоко человеческий смысл. Хайдеггер определяет человека как знак, бессмысленный знак. В этом он доверяет стихотворению Гельдерлина «Мнемозина». Итак это не человек придумывает знаки, чтобы овладеть бытием, покрывая его сетью значений. Он сам знак, но не мысли, а бытия. На что указывает, а, главное чем указывает человек. Он не может показать бытие, которое скрыто, он не может указывать мыслью, ибо она показывает только саму себя. Человек вообще неправильно мыслит, когда сводит мышление к означиванию бытия понятиями. Он приписывает ему свой порядок, ибо желает распоряжаться, контролировать и властвовать над ним. Но он вынужден господствовать и над самим собой. Господин превращается в раба, — такова цена порядка. В этом исток непонятной иным способом диалектики, а, точнее, какой-то унылой маятникообразной смены периодов порядка и хаоса как в истории, так и в жизни. Как же разум добывается порядка. Почему он оборачивается хаосом? Почему вообще они так интимно связаны, что порядок для своего оправдания должен создавать образ хаоса, как наказание для отступников? Нельзя ли избежать их взаимной игры? Повидимому, в этом и состоял замысел Хайдеггера.

Мы еще не мыслим и суть человека в том, что своим бытием он указывает на это. Чем же указывает человек? Он указывает на ушедшее рукой. Вот она то и является органом «мысли» (теперь мы должны, после Хайдеггера, заключать это слово в кавычки, чтобы пометить наше несогласие с классическим определением мышления). Итак не разум,

считающийся главной антропологической константой, а рука является родовым органом человека. Она творит, про-из-водит, собирает, пишет, но не произвольно, а согласно с самим бытием. Она движется по линиям бытия наощупь, прокладывает путь не асфальтовым катком, а более деликатными инструментами. Рука — это, в сущности орган бытия, рука дающая и дарующая. Она творит порядок, раскрывая устройство бытия, его ладность.

«Человек учится мыслить, когда он приводит свой образ действий в соответствие с тем, что обращено к нему в данный момент в своей сущности»¹. Такой оборот речистораживает тем, что в нем чувствуется некая модификация нашего понимания мышления. Хайдеггер говорит, что «мы еще не вошли в собственную сущность мышления, чтобы поселиться там». Собственно эта констатация того, что мы не мыслим и есть начало мысли. Но возникает вопрос о стихии мышления. Разве разум, способность воспринимать в соответствии с предметами не является магистральным путем мышления? Мы опираемся на понятие образа, когда обдумываем природу мысли и даже говорим «образ мысли» и часто «мысленный образ». Это слово «образ» предполагает, что есть нечто внутреннее и внешнее и что мышление как форма познания состоит в таком мысленном построении, которое соответствует строению изучаемого предмета. Итак есть мы активно смотрящие и исследующие и есть предметы расположенные как на экране перед лучом света нашей мысли. Эта световая метафора образа и мысли настолько фундаментальна, что направляет интуицию уже многих поколений философов. Но у нее есть целый ряд неприятных последствий. В конце концов выясняется, что наш глаз и наша мысль слишком активны. И эта активность заложена в возможности дистанцирования. Конечно животное не дистанцируется от предмета, оно просто желает его и не имеет нужды его созерцать. Человек откладывает потребление. Но его созерцание есть не что иное как отложенное желание, его оптика это прицел охотника или колонизатора. «*Gestell*» как взгляд вдаль — это и есть представляющее мышление, превращающее вещи в мир и само бытие в совокупность предметов.

Световая метафора мысли оказывается настолько глубоко укорененной в историю европейской философии, что не представляется возможным помыслить нечто иначе, чем свет. Ленин говорил: «Коммунизм это советская власть плюс электрификация всей страны». И в современной психологии сознание уподобляется лучу, который освещает предметы. Мысль вырывает сущности из темноты и хаоса, делает возможным различение единичного и общего, фигуры и фона, сущности и яв-

¹ Хайдеггер М. Разговор на проселочной дороге. М., 1993. С.

ления, случайности и необходимости, а также организацию и упорядочивание хаотических элементов в интеллектуальном гештальте теории. Теория — это усмотрение сущности, это разновидность взгляда, чистого взгляда вообще, как Формы представления мира. Теория это рассмотрение какого-то участка мира с внешней точки зрения, предполагающая нейтральность, незаинтересованность. Этот «универсальный горизонт» кажется чистым, хотя на самом деле представляет собой инвариант разнообразных частных точек зрения. Что же остается всеобщим при редукции частного. Остается сам интерес к предмету, предметность как таковая. Но что же в этом плохого? Свет раскрывает мир и хаос ночи сменяется порядком предметов. Свет условие рекогниции и картографии, за которыми следует освоение и присвоение. Итак, освещение дает простор не вещи, а манипуляции, не бытию предмета, а воле человека. Оно не раскрывает потаенной сути, а освещает поверхность, на которую мысль ставит свои знаки. Осмысление, понимание — это, по сути, создание одежд-завес из образов и символов, понятий и слов. Слова переодевают мысли, но и мысль — это достаточно непроницаемая одежда. «Голая правда» нестерпима и уже наши глаза и уши придают смысл бессмысленному хаосу краски звуков. Образ и мелодия — это восприятие мира как «хорошей формы».

Хайдеггер обращается к словам Парменида: «без бытия сущего восприятия себе не найти» и указывает на главное в мышлении: восприятие бытия сущего, т.е. наличие наличествующего, присутствие присутствующего. «Мышление — это предъявление наличествующего, которое вручает нам присутствующее в его присутствии и ставит его перед нами, чтобы мы могли стоять перед присутствующим и стойко выносить это стояние внутри присутствия»¹. Мышление основывается на представлении, а представление на ре-презентации, а репрезентация отсылает к присутствию. «Присутствие — это, — писал Хайдеггер, — настоящее, продлевающееся в несокрытость»² «Но в бытии, явившемся как присутствие, — отмечал далее философ, — по-прежнему не помыслены ни царящие в нем несокрытость, ни царящая в нем сущность настоящего и времени... мы мыслим не по настоящему, пока остается непомысленным то, на чем основывается бытие сущего, когда оно является как присутствие»³. Нередко Хайдеггера интерпретируют как пророка сокрытого и критика наличного бытия. При этом присутствие понимается как покоренное, преобразованное и искаженное, осовремененное предметное бытие, запланированное и воплощенное волей к власти. Познание таким образом давно уже не является репрезентацией, а реализуется как пре-

¹ Там же. С. 143.

² Там же. С. 144.

³ Там же. С. 145.

образование мира, превращенного в предмет технического преобразования и манипуляции им как сырьем. Но как можно это критиковать? Да в символизации, раскрывающей служебность и используемость вещей есть опасность, но сам Хайдеггер говорил, что она приносит и спасающего. Бытие закрывается мыслью, но сам этот процесс закрывания остается в памяти. Память как собирание и хранение ушедшего однако тоже не безопасна. По сути она предательство ушедшего. Бытие ушло и его уже не вернуть. Но память можно рассматривать и как путь к ушедшему, как знак уходящего бытия. Как хранитель памяти человек является знаком. «Мы есть тем, — писал Хайдеггер, — что мы указываем в уход»¹ и далее утверждает, что указывание на самоудаление и составляет сущность человека. Человек — это знак, знак того, что он удалился от бытия. Однако, ощущая ностальгию по ушедшему он тем самым указывает и на удалившееся. И это есть начало мысли. Далее Хайдеггер поясняет строчку из другого стихотворения Гельдерлина: «Лишь тот, кто глубины помыслил, полюбит живое» и обращает внимание на близость глаголов « помыслит», «полюбит». Любовь основана на том, что мы помыслили глубочайшее.

Современный человек удалился от бытия. Он живет как бы вдали от родины. И эта чужбина — культура и прежде всего наука и техника. Так человек утратил свою родовую сущность, свой *Geschlecht*. Этот мотив ярко звучал у Ницше, который призывал быть верными земле. Анализ этого мотива у Хайдеггера предпринял Деррида, который в своей работе «Хайдеггер и вопрос» попытался осмыслить сущность родового и обнаружил, что биологическая и антропологическая трактовка рода, понятие которого они присвоили, нуждается в существенной корректировке. Для этого он обращается к Хайдеггеру, у которого находит дальнейшее развитие ницшеанской «органологии» и, в частности, онтологическое учение о руке, как главном органе человека, как выражении его родовой сущности. Именно рука, а потом на ее основе развивающиеся способности к мышлению и речи, является главным родовым органом человека. Человек порождает и творит рукой. Чтобы быть верной этой родовой сущности, мысль и язык должны следовать руке. Но вообще то на это указал еще и Ф.Энгельс, написавший яркие страницы о роли руки в происхождении человека. Энгельс тоже далек от биологизма и его интересуется происхождение социальной сущности, генеалогию которой он ведет не от мысли, а от труда и руки. Однако у Энгельса рука выступает как орудие захвата и присвоения вещей. Странно, что марксисты, борющиеся с капиталистическим отчуждением просмотрели его начало и сильно осовременили его, связав с капиталистической эксплуатацией рабочего. Но человек научился эксплуатировать и присваивать гораздо

¹ Там же С. 139.

раньше. Не случайно апологеты капитализма считали его естественным. Человек собственник от природы. Первое хватательное движение руки это одновременно и первый акт присвоения. Но Хайдеггер полагал, что рука не только берет, но и дает. Если берущая рука — орган-орудие человека, то дающая рука — орган самого бытия, которое посылает судьбу. Этот подарок, конечно, может оказаться ядом, но он может стать, как полагал Деррида, спасительным «фармаконом».

Но на что еще может опереться мысль? В принципе и на другие органы тоже. Если обратиться к знаменитому хайдеггеровскому описанию картины Ван Гога «Башмаки», то можно утверждать, что философ призывал быть верными не только руке, но и ноге. Нога еще ближе к земле и к правде жизни. Мы просыпаемся еще до рассвета и с полузакрытыми глазами погружаем ноги в башмаки, которые не снимаем весь день. Поэтому стоптанные башмаки на картине Ван Гога сообщают нам главную правду нашей жизни, жизни как хода на работу и снова домой и так до самого последнего пристанища на земле. Жизнь — это поступь натруженных ног и эта правда раскрываемая художником изобразившим старые стоптанные башмаки, полнее и глубже истин науки.

В чем суть руки. Хайдеггер подробно охарактеризовал творящую и охраняющую работу руки. Она упорядочивает, согласовывает, сочиняет, состыковывает мир. Созданный рукой он выглядит обжитым и устроенным. Рука верна бытию и ее деяние не скрывает а раскрывает суть вещи. Но среди разнообразных жестов руки есть указывающий. Так рука становится знаком. Куда указывает рука. Она призывает вперед в будущее и указывает на ушедшее. Рука это и память и воображение. Такая интерпретация времени отличается от той, что дана в «Бытие и время», где прошлое, настоящее и будущее еще во многом остаются функциями сознания. Однако постепенно Хайдеггер убеждается в радикальной безместности и вневременности мысли. Мысль предает прошлое, верность хранит рука. Как критик современной техники Хайдеггер выступал и с критикой машинной печати. Пишущие машины разбивают слова на буквы и разрушают язык. Сам он всегда писал ручкой. Рука складывает и собирает, оберегает и хранит язык. Печать отдельными буквами превращает язык в орудие коммуникации, благодаря ей происходит деградация уникальности письма. Но главное в том, что печатное слово утрачивает связь с рукой и перестает быть знаком, указывающим на отсутствие бытия. Рука как манифестация скрытого передает эту функцию письму, знаки/монстры которого придают форму ушедшему. «Память — это собрание воспоминаний о том, что должно осмыслиться прежде всего другого. Это собрание прячет в себе и укрывает у себя то, что всегда следует мыслить в первую очередь, все, что существует и обращается к

нам, зовет нас как существующее или побывшее.»¹ Память источник поэзии. Под заголовком «Мнемозина» Гельдерлин говорит: «Знак бессмысленный мы» и этим он ближе к мысли, нежели ученые и профессиональные философы. Поэт требует осмысления, указывает, что мы все еще не мыслим.

Порядок дискурса (Фуко)

Что такое порядок? Это порядок дискурса и порядок вещей. И Беспорядок преодолевается не одной мыслью, а исправительными учреждениями, которые выступают инструментами «чистого разума». Поэтому анализ тюрем и психбольниц оказывается гораздо более сильной критикой чистого разума, нежели та, которую предложил в свое время Кант. Задолго до Фуко об этом писал еще Л. Шестов, опиравшийся на Достоевского и поздние рассказы Толстого в своей критике проекта «феноменологии как строгой науки» Э. Гуссерля. Исследование порядка у Фуко приобретает грандиозный характер. Он выдвигает проект, в котором предлагается рассмотрение порядка вещей и порядка дискурсов. Выделяя разнообразные стратегии упорядочивания, он считает возможным рассмотрение мира вещей и слов с иных позиций. В противоположность структурализму Фуко придерживается точки зрения становления, которую он связывает не со стоиками, как Делёз, а с Ницше, у которого он также поддерживает и разрабатывает идею генеалогии.

В «Порядке дискурса» Фуко предлагает следующую гипотезу: «В любом обществе производство дискурса одновременно контролируется, подвергается селекции, организуется и перераспределяется с помощью некоторого числа процедур, функция которых — нейтрализовать его властные полномочия и связанные с ним опасности, обуздать непредсказуемость его события, избежать его такой полновесной, такой угрожающей материальности»². Это довольно странное допущение. Дело в том, что дискурс — это и есть порядок. Зачем же принимать еще один? Но если мы всмотримся в общество, то оно представляет собой разнообразные инстанции порядка, которые наблюдают друг за другом. Так и язык, упорядочивая вещи, желания, состояния он сам подлежит контролю. И первой является запрет. Не все можно говорить. Хотя язык — это порядок, однако он следует разнообразным порядкам мира и может выражать нечто такое, что сегодня уже не нравится и поэтому подлежит запрету. Фуко выделяет три типа запретов: табу на объект (не о обо всем можно говорить); ритуал обстоятельств (где и когда что говорить); ис-

¹ Там же. С. 140.

² Фуко М. Воля к истине. По ту сторону знания, власти и сексуальности. М., 1996. С. 51.

ключительное право субъекта (кому что можно говорить). Сегодня ограничению подлежат речи о сексе и о политике. И это тоже удивительно, так как, если эти объекты угрожают какой-то опасностью, то как раз о них и следует говорить чаще всего. Но связь вещей и дискурса состоит в том, что говорящий о них производит желание и одновременно, овладевая дискурсом, обретает власть над ним.

Другим способом ограничения является разделение и исключение. Наиболее ярко оно срабатывает в психиатрии, которая исключает определенного вида дискурс как безумный. Но почему он так квалифицировался — это не приходило в голову спрашивать. Действительно, безумцы были всегда, хотя несомненно, что наши сумасшедшие не похожи на идиотов прошлого. Это различие проявлялось не только в языке, но и в поведении. И если только понимать дискурс как истолкование всего, что существует и может восприниматься, то, конечно, можно сказать, что различие нормального и безумца имеет дискурсивный характер. Другое дело, что дискурсивные практики определения отличаются от становления как такового, где нормальные и безумцы представляют собой какую-то непрерывную игру природных сил, игру, в которой «нормальные» побеждают и подчиняют безумцев. Но природа их все-таки производит и непонятно являются ли они неким генофондом, сохраняемым на тот случай, когда мир изменится настолько, что нормальные люди в нем уже не смогут существовать, или они являются возмездием «нормальному» человеку за его пренебрежительное отношение к естественным законам жизни. Как бы то ни было — исследование истории развития дискурса обнаруживает поразительные вещи, выходящие за рамки собственно лингвистических актов, точнее, обнаруживающие удивительную и даже жутковатую связь теоретических различий и дефиниций с системой социальных действий, традиций и институтов. В частности, в работах, посвященных истории безумия, Фуко показал, что нынешнее отношение к безумцам — их изоляция и насильственное лечение связаны с борьбой раннебуржуазного общества за чистоту своих рядов. Я думаю, что это вызвано также изменениями способа сборки коллективного тела, распадом сострадания и обострением, злобы и агрессии, интенсифицируемых и институализируемых рынком. И хотя сегодня наше общество вроде бы более гуманно относится к своим безумцам, тем не менее старые моральные и юридические норы укоренены в основании знания, с помощью которого врач надеется излечить больного. Да и наши гуманизирующие дискурсы, признающие право безумцев на существование, разве они тоже не содержат множества ограничений, предписывающих этим людям как больным особые условия существования. Они признаются, но по-прежнему исключаются из «нормального» общества и лишаются права голоса.

В качестве третьей системы исключения Фуко рассматривает различие истинного и ложного. Это различие всегда имело привилегированный характер и отделялось от иных различий явно связанных с ограничением, притеснением и насилием. Словно для того, чтобы осознать и соизмерять меру своего насилия человек пытался создать некий объективный масштаб. Право — справедливость и правда-истина всегда конституировались в качестве идеала, на основе которого оценивались реальные поступки людей. Но на каком основании право и истина претендуют на универсальность. Тот, кто их установил — это Бог, который знает и видит все как оно есть и не вовлечен в человеческие интересы, не подвержен человеческим желаниям. Как вообще случилось разделение истины и интереса? Может быть для того, чтобы конституировать интерес и нужна истина?

Происхождение дискурса об истине связывается с ритуалами клятвы, прорицания, суда. По аналогии с происхождением добра и зла у Ницше, который стремился избавиться от морализма и мыслил это различие не как оппозицию, а как констатацию сингулярных и контингентных событий в потоке становления, Фуко также считает истинным не такой дискурс, который противоположен заблуждению или лжи, а такой который являлся речью сильных. Это был дискурс правосудия и прорицания, перформативный речевой акт, который увлекал и заставлял действовать в соответствии с ним. Однако позже истина переместилась из акта высказывания в его смысл. Теперь интересуются не тем, что говорит дискурс, что он заставляет делать, а тем, что он означает, его отношением к референту, короче, не тем кто говорит, а тем, о чем говорится. Это изменение Фуко и называет изменением воли к истине. Ее современную форму он связывает с XVII столетием, когда складывается ориентация на изучение объектов, доступных наблюдению, измерению, экспериментальному изучению, обобщению классификации и т.п. Это сопровождается специфическим требованием нейтральности познающего субъекта, который ищет и открывает, изрекает и обосновывает истину не для себя, а для всех (и стало быть, ни для кого). Но все-таки надо видеть и отличие от нашей современной воли к истине. После XVII столетия она прошла примерно три этапа. Сначала стремились скорее видеть, чем читать, скорее проверять, чем комментировать. Однако за волей к интерпретации и комментированию пришла иная форма воли к знанию, которую Фуко характеризует как дисциплинарность. Наша воля к истине опирается на институциональную поддержку и институциональное распределение. Наука поддерживается целым рядом дисциплинарных практик таких как педагогика, книгоиздательства, библиотеки, а главное научные учреждения. Произошла существенная деформация дискурса, все его формы тяготеют к обоснованию в форме знания и сегодня приходится проводить тщательное критическое исследование на предмет

того чтобы выяснить насколько то или иное речевое действие оказывается близким познавательному действию. Эти критические исследования различных речевых практик, которые сегодня отождествляются с познавательными, Фуко определяет как необходимость обратить внимание на волю к истине, *«к этой удивительной машине, предназначенной для того, чтобы исключать.»*¹

Другим внутренним способом самоорганизации дискурса является институт авторства, который не сводится к конституированию понимающего и пишущего человека, а выступает как способ группировки дискурсов, как единство и источник их значения и связности. Не всякая речь является авторской и особенно сфера повседневного общения анонимна. Там лишь изредка да и то не сразу, а в ином уже дискурсе — воспоминания, истории, мифа выделяется фигура автора тех или иных ставших значимыми в наше время выражений. Вполне вероятно, что тогда они произносились по разным обстоятельствам и по разному, но позже обрели статус великих истин. Фигура автора возникает сравнительно поздно. Ее появление Фуко связывает опять-таки с беспокоящим многообразием и случайностью дискурса и попыткой установить единство связью хотя с единой личностью, которая объединяет всю эту сумятицу слов, называемых дискурсом. Фуко писал: «Было бы абсурдно, конечно, отрицать существование пишущего и сочиняющего индивида. Но я думаю, что , по крайней мере, начиная с какого-то времени, индивид, приступающий к писанию текста, горизонтом которого маячит возможное произведение, принимает на себя определенную функцию автора: то, что он пишет и чего не пишет , что набрасывает, пусть даже в качестве предварительного черновика, как эскиз произведения, и то, что он окончательно бросает и что теряется как обыденная речь , — вся эта игра различений предписана индивиду определенной функцией автора, каковой он получает ее от своей эпохи или же какой она, в свою очередь, становится в результате произведенных им изменений»².

Среди разнообразных процедур контроля за дискурсом Фуко указывает на внутренние способы самоконтроля. Среди них он выделяет прежде всего комментированное. Безусловно, так сказать «прямая» речь недопускается в науку. Воля к истине состоит в том, чтобы овладеть прошлым дискурсом, дозировано и под контролем вводить его в оборот. Так даже грубая и непристойная речь оказывается вовлеченной в научное изучение, если снабжается специфическими комментариями. Но зачем ученому исследовать воровской жаргон? Несомненно это способ, которым наука обеспечивает единство видения мира, где есть различное. Но, собственно, чтобы осуществить моральную оценку как раз и

¹ Там же. С. 59.

² Там же. С. 64.

нужно вывести их в одну плоскость. Иначе они останутся несоизмеримыми, Единство знания обеспечивает возможность единой оценки и наоборот, единство знания возможно, если оно опирается на общие оценки. Комментарий является очень эффективным способом справиться и с неприрученным прошлым и с неопределенным будущим. Всякое высказывание так или иначе сингулярно и спонтанно и это подрывает основы наших утверждений, По какому праву мы претендуем на истину, если раньше это не удавалось даже великим. С одной стороны, мы должны опираться на прошлое, а с другой стороны, своим несходством с нами оно подрывает нашу уверенность в себе. Поэтому мы вынуждены спасать себя комментариями. Благодаря размножению комментариев мы нейтрализуем саму историческую случайность потока становления дискурса. «Открытая множественность, непредвиденная случайность оказываются благодаря принципу комментария перенесенными с того, что с риском для себя могло бы быть сказанным, — на число, форму, вид и обстоятельства повторения. Новое не в том, что сказано, а в событии его повторения»¹.

Более эффективным нежели комментарий оказывается дисциплинарная организация знания. Если комментарий пытается нейтрализовать случайность так сказать задним числом, используя при этом повторяемость и тождественность, то оформление воли к истине как научной дисциплины предполагает заранее налагаемые на дискурс ограничения. Наука как дисциплина предполагает внутренние и внешние ограничения, определяющие как требования к познающему субъекту, так и требования рациональности, производимого знания. Дисциплина определяет прежде всего область изучаемых объектов, а также корпус методологических и теоретических положений, которые признаются истинными и значимыми. Наличие профессиональных навыков, анонимных техник и исследовательских приемов — все это также определяет специфику дисциплинарного устройства знания. В отличие от авторства и комментария дисциплина методична и состоит в способности формулировать бесконечную цепь новых утверждений. Правда, они оказываются решениями неких заданных искусственных головоломок, а вовсе не подлинными открытиями чего-то принципиально нового. Но и эта критика дисциплины с точки зрения производства нового укладывается в современную стратегию порядка дискурса. Воля к знанию, определяемая сегодня как воля к новому, выдвинутая культурным авангардом в начале 20 столетия также оказывается вписанной и нейтрализованной в рамках механизма рынка, который переваривает все даже такое, что считалось ранее незначимым, ненаучным, некультурным и даже неприличным.

¹ Там же. С. 62.

Уже в рамках дисциплинарного механизма нейтрализации случайного складывается довольно эффективная игра истинного и ложного, правильного и ошибочного, в которой ошибка оказывается условием установления истины, а случайность — подтверждением закономерности. Так нечто негативное, инородное знанию превращается в его внутреннюю противоположность, используемую для конституирования позитивного. Хаос становится прирученным в диалектике противоположностей. Вполне эффективно дисциплина овладевает и механизмом метафоризации. Так в современной дисциплине отрицаются старые образы «гумусов», «флюидов», зато используются физикалистские понятия типа «причина» и «следствие». У каждой дисциплины есть свои враги, призраки, маргиналии, которые также составляют условия возможности ее существования. Например, нет ничего удивительного в том, что менделевская генетика отрицалась его современниками, так как биологам той поры был присущ иной теоретический горизонт. Фуко замечает: «Мендель высказывал истину, но не был в «истинном» биологического дискурса своей эпохи»¹. Он был монстром, в то время как Шлейден, отрицавший пол растений, использовал для этого правила биологического дискурса — этого внутреннего полицейского науки.

Одновременно с дисциплинарным подразделением науки складывается феномен научного сообщества. Это не просто совокупность говорящих на некоем дисциплинарном языке людей, достигших согласия относительно критериев рациональности. Научное сообщество — это феномен складывающийся в определенном социальном и культурном пространстве. История термина «университет» обнаруживает борьбу за волюнтерство и привилегии, которую вели преподаватели наряду с другими корпорациями. Так сообщество ученых прежде всего — корпорация — коллективное тело, конституируемое магическими ритуалами посвящения, инициации и т.п. Ритуал определяет квалификацию, что подтверждается определенными знаками — дипломами, мантиями. В зависимости от нее определяется авторитет и распределяются высказывания, которые может изрекать тот или иной ученый в зависимости от своего статуса. Так что и сегодня то привилегированное положение, которое современный ученый или писатель отстаивает перед лицом профанов и клерков, связано не столько с дискурсом истины, сколько с сохранением старых привилегий и прав на говорение и слушание. «В конечном счете, что такое система образования, как не ритуализация речи, как не определение и фиксация ролей для говорящих субъектов, как не конституирование доктринальной группы, по крайней мере диффузной, как, наконец, не распределение и не присвоение дискурса с его силами и его знаниями? Или что такое «письмо» (письмо «писателей»), Как не подобная

¹ Там же. С. 68.

же система подчинения, которая принимает, быть может, несколько иные формы, но главные линии расчленения которой — аналогичны?»¹ По мнению Фуко, любая система образования является политическим способом поддержания или изменения форм присвоения дискурсов — со всеми знаниями и силами, которые они за собой влекут.

В ответ на дисциплинарный порядок в рамках философии складываются некие альтернативные, но на деле нередко лишь укрепляющие эти стратегии разделения и подчинения дискурсы. Прежде всего к ним Фуко относит темы трансцендентального субъекта и непосредственного опыта. Введение этих инстанций было призвано освободить дискурс от власти тех или иных исторических обстоятельств и интересов. Но на деле они лишь трансцендировали и мистифицировали порядок дискурса. Осознавая неэффективность узурпации истины философским дискурсом, Фуко предлагает соответственно 3 функциям подчинения подвергнуть сомнению нашу волю к истине, вернуть дискурсу характер события и лишить означающее его суверенитета.

Выполнение указанных задач опирается на некоторые методологические правила. К ним можно отнести *принцип переворачивания*: в том, в чем видят творческий источник познания и дискурса, нужно видеть инстанцию порядка, работу рассечения, прореживания дискурса. Далее это *принцип прерывности*, который отрицает существование за границами дискурса власти некоего подлинного бытия, забытого или вытесненного и которое следует вернуть, чтобы снять существующие деформации. Дискурс не гомогенен и его можно представить как многообразие прерывных, иногда перекрещивающихся, иногда индифферентных практик. *Принцип специфичности*, согласно которому дискурс понимается как насилие над вещами; при этом нельзя надеяться, что мир повернут к нам и нужно лишь дешифровать его знаки. Нет он не является нашим сообщником или помощником. Последнее, четвертое правило — *правило внешнего*, согласно которому не следует что-то искать за пределами дискурса, напротив, за исходную точку должен быть взят сам дискурс, его проявления и регулярность, его сериальный характер. «Следующие четыре понятия, стало быть, должны служить регулятивным принципом анализа: понятие события, понятие серии, понятие регулярности, понятие условия возможности»². Их Фуко противопоставляет *творчеству, единству, регулярности и значению*, т.е. понятиям, господствовавшим в традиционной истории идей. Для ее реконструкции сегодня необходимы не понятия сознания и непрерывности (с соответствовавших им проблемам свободы и необходимости) и не понятия зна-

¹ Там же. С. 75.

² Там же. С. 80.

ка и структуры, а понятия *регулярность, случайность, прерывность, зависимость, трансформация.*

Моральный порядок

Когда возникает вопрос о соотношении порядка и хаоса и возникает дилемма между анархией и тоталитаризмом? Все ли споры следует сводить к выбору между ними и нельзя ли сохранить дистанцию. Очевидно, что этот выбор нельзя назвать свободным и на самом деле никто не хочет крайностей. Однако насколько спасает от этого рефлексивная позиция? Конечно, она позволяет относиться к проблеме отстраненно объективно и не слишком заинтересованно. Но насколько она приемлема практически. С одной стороны, кажется, что и в жизни крушение устаревших авторитетных инстанций таких как Бог или абсолютная истина на самом деле не привело ни к катастрофе, ни даже к исчезновению религии или науки. «Смерть Бога» означала отказ от представлений о нем как о репрессивной инстанции порядка и это укрепляет нас в уверенности, что можно избежать выбора между крайностями большого порядка и абсолютной анархии. С другой стороны, несмотря на знание о том, что словари людей, призывающих к той или иной крайней позиции, конечно, мы бываем принуждены к жесткому выбору не логическими аргументами или самообнаружением бытия, а некими внутренними мотивами, которые делают нас способными не замечать чужих страданий и заставляют поступать по жесткой логике морали. Именно мораль выступает кажущейся безусловно авторитетной и справедливой инстанцией, которая оценивает любые события. И вместе с тем именно она в своей однозначности оказывается настолько нетерпимой, что приводит, как у Достоевского, к критике не только человека, но и Бога.

Не так то просто дистанцироваться от морали и превратить ее в предмет объективного исследования «свободного от ценностных суждений». Таковую задачу ставил еще М. Вебер, который вслед за Ницше считал ее в высшей степени «инфекционной» и полагал, что ею нужно пользоваться в перчатках. Однако попытка создать такие стерильные инструменты до сих пор еще никому не удавалась. Во всяком случае в составе любых человеческих произведений будь то научные теории или правовые нормы мы неизбежно натолкнемся на те или иные моральные предпочтения. Даже у Ницше, пытавшегося говорить о морали неморально, нетрудно найти множество ценностных утверждений (вроде «подтолкни слабого»), которые вовсе не безусловны. Урок Ницше следует усвоить и поскольку нам очевидны как недостатки морализма, так и невозможность избавиться от ценностных суждений, остается кооперация с моралью и она видится в том, чтобы попытаться найти такую этическую систему, которая бы выполняла по отношению к ходячим

моральным кодексам рефлексивную функцию и позволяла бы в жизни оставаться моральным и справедливым. Все-таки в жизни не так, как в морали: человек не всегда добр и не всегда следует безусловному категорическому императиву. В разные исторические периоды и в разных культурах сегодня люди придерживаются разных норм морали, но нельзя отрицать, что на разных этапах своей эволюции они находят свои формы и способы оставаться добродетельными, честными и порядочными. Моральный порядок осуществляется по иному, чем думают философы. Абсолютные системы будь-то христианская мораль или английский либерализм на самом деле действуют среди своих и предполагают исключение по отношению к чужим. В современном мультикультурном и социально разнородном обществе мораль выступает источником протеста. Она способствует не столько реалистическому решению проблем, сколько выражению недовольства. Мораль судит мир, исходя не из того, какой он есть, а из того, каким он должен быть.

Как и в случае с рациональностью, мораль ориентируется на идеал такого порядка, который предполагает единство. Однако о каком, собственно, единстве идет речь? Именно этот вопрос становится центральным для нашей эпохи, которую часто называют постмодерном. И думается, что именно в эту эпоху проблемы этики и антропологии, несмотря на резкую критику морали и идеи человека, выходят на передний план. Дело в том, что современное понятие единства опирается на этические принципы отношений между людьми: действительность человека утверждается в процессе признания его другими, но таким образом и другой оказывается признан мною. Теперь мы уже не можем заставлять всех думать, желать и оценивать одинаково, единство действий задается не трансцендентальными идеями, а предполагает признание другого и даже, точнее, чужого, с которым мы должны жить в согласии. Речь идет не только об устранении образа врага, но и о преодолении отрицательного отношения к произведениям, открытиям, изобретениям, социальным институтам, которые в христианстве расценивались как греховные, в марксизме как отчужденные, а в современной культуре как антигуманные. Современная техно-наука, машинное производство, масс медиа и другие общественные системы, расцениваемые гуманитариями как опасные монстры, на самом деле являются такими продуктами человеческого труда, с которыми нужно не воевать, а жить в согласии и заботливо ухаживать за ними, следя при этом, чтобы они не использовались в качестве орудий угнетения человека.

Уже Кант, хотя это долго не замечали, различал свой и чужой разум, но только Мерло-Понти провозгласил программу изучения своего как чужого, а того, что кажется нам чуждым как своего. Речь идет не о колонизации и присвоении, а о возможности собеседования и взаимодействия, которые исключают захват чужого и растворение его в своем.

Так прежде всего нужно понимать опыт: не как интерпретацию или объяснение чужого на основе собственных понятий, а как взаимодействие своего и чужого, результатом которого, собственно, и является то, что называется событием. Это взаимодействие одновременно оказывается и поступком, который оказывается противоречивым единством насилия и страдания, и проблема в том, чтобы не ограничиться сожалением по поводу непредусмотренных последствий, а выйти на новый уровень отношений между ними. Классические утопии лгут, обещая всеобъемлющий порядок и не удивительно, что мы не знаем иной альтернативы кроме хаоса. Все предлагаемые системы от греческого Космоса, старокитайского Дао, средневекового божественного порядка, до научной рациональности, охватившей своими сетями повседневный мир искусственно замазывали стыки и трещины, которые Н. Луман называл парадоксами и тавтологиями, по отношению к которым вырабатывалась специфическая техника исключения на основе умолчания. Современное отношение к порядку может быть выражено словами Фуко, который призывал к тому, что бы стать иным и говорил о возможности иного. Эти слова контрастируют с утверждением о том, что математическая истина или идеальный политический порядок не допускают альтернативы. На самом деле истина не терпит возражения, если ей «помогают» огнем или мечом. Но такие репрессивные порядки разваливаются и ввергают нас в хаос. Поэтому прежде всего необходимо изменение представлений о порядке и признание того, что все могло быть иначе и мы можем стать другими. Отсюда центральным становится вопрос о границе, которая должна переживаться не как ограничение, а как освобождение, предполагающее переход в ранее недоступное.

Другой стратегией порядка, которая отказывается от универсального рационализма, выступает любовь. Она, как грезил молодой Гегель, объединяет, а не разъединяет, она, по словам Конта, выступает целью прогресса. Если рациональный порядок, опирающийся на силу, в конце концов приводит к конфликту и распаду составляющих его частей и никакой общественный договор не может долго сохранять единство враждующих индивидов, то любовь, сопровождающаяся прощением и покаянием, способна объединить даже преступника и жертву. Однако такое единство а основе тотальности целого на деле оказывается некой мягкой формой захвата чужого. В.В. Розанов, говорил о «рыдательной покорности любви», тем самым понимая ее как новую форму зависимости. Иное признается, но оно вводится в некую тотальность целого, которому нет альтернативы. Любовь оказывается в построениях В.Соловьева и М.Шелера продвижением по лестнице ценностей, которые абсолютны. Однако как и в случае реконструкции истории рациональности, современная философия любви исходит из того же самого идеала единства. Видя несостоятельность разума в деле единения, гер-

меневтика, основанная на соучастии, предлагает свои рецепты спасения единства. Однако при этом забывают, что, например, Кант считал неэффективной этику построенную на любви, ибо полагал, что единообразие приводит общество к состоянию безжизненной стагнации. Он исходил из антагонизма людей и полагал, что именно конкуренция является источником развития. Его мораль сугубо индивидуалистична и направлена на индивида а не на всеобщее. Кант не генерализирует, а скорее ограничивает поле действия моральных норм: принимаются только такие, которые принимаются индивидом, и в тоже время оказываются принципами всеобщего законодательства. Кантовская мораль оказывается в оппозиции не столько к индивиду, сколько к обществу, которое нередко принуждает действовать вопреки категорическому императиву.

Таким образом этика всегда обращена к индивиду и является формой ориентирования человека в мире. Она включает в себя как рефлексию общепринятых моральных норм и этот момент обстоятельно разработан в «Теории справедливости» Д.Роулза, который вновь обратил наше внимание на то, что моральное чувство справедливости нередко оказывается репрессивным. Кажущееся очевидным, опирающееся на опыт личного страдания, оно вызывает к отмщению или протесту и не принимает никаких смягчающих обстоятельств. Именно поэтому ссорятся и враждуют близкие люди: друзья, супруги, соседи не могут простить обиду и поэтому их любовь легко переходит в ненависть. Только дистанцирование от общих моральных норм, которые захватывают сердца и души людей, рефлексия над своими кажущимися бесспорными переживаниями способствует уравновешенному, сдержанному поведению. Отсюда вторая важная особенность этики — это искусство управления собой, способность контролировать и сдерживать себя от непосредственных реакций. Это имеет мало общего с аскетизмом, который является технологией реализации универсальной морали. Этическое ориентирование представляет собой поведение в изменяющемся мире и регулирование себя сообразно обстоятельствам. Нелепо вести себя в пивной, как в храме, но и там человек не должен превращаться в животное.

Абсолютное — значит независимое. Но как тогда его можно определить? Моральна ли сама мораль, не является ли ошибочным само разделение на истинное и ложное? Эти вопросы убеждают в том, что ценностные и истинностные оценки применяются к любым феноменам, кроме самих себя. Но если отказаться от абсолютных масштабов, будь то рациональные идеи или моральные ценности, то на что может опереться человек в своих поступках? Если нет абсолютных различий на добро и зло, истину и ложь, то не окажемся ли мы во власти анархии? От этого парадокса современная философия пытается освободиться при помощи понятия метаисследования: наблюдение предполагает возможность описания наблюдаемого и самого наблюдателя. Но последнее

происходит не прямо, а опосредованно, например, посредством языка. Так на место трансцендентального субъекта классической философии приходит метаязык. Благодаря этому не требуется поиск первоисточника или предельных оснований. Метаязык оказывается столь же исторически обусловленным как и язык. Критерием приемлемости истинных или ценностных суждений выступает исторически обусловленное сознание, которое накапливает свой опыт тем, что делает предметом рефлексии собственные теории. Рефлексия при этом является не абсолютной, а столь же исторически ограниченной как и теория и не имеет никаких особых гносеологических преимуществ, ибо является событием. Критерием ее достаточности является способность к описанию исходной теории, а не некая мистическая открытость большого смысла, конечной цели или подлинного бытия.

Понятие метаисследования имеет решающее значение для построения этики, как метатеории или рефлексии морали. Современное общество по сравнению с традиционным является мультисистемным и при этом различные подсистемы оказываются автономными: если политика или мораль начинают регулировать экономику, то она приходит в упадок. И наоборот, если бюрократическая государственная машина или техно-наука станут определять все жизненные решения, то это также приведет к регрессу. Наше общество не может быть объединено на основе идеи тотальности. Именно это обстоятельство кажется наиболее тревожным и настолько опасным, что сегодня всерьез рассматривается проект возвращения к средневековым способам объединения людей, которые опираются на такие дисциплинарные пространства как храмы, в которых люди, сопереживая страданиям Христа, осознавая собственное несовершенство, учились прощать и таким образом сохраняли единство разделенного на бедных и богатых общества. Сегодня христианская мораль и сострадание уже не могут консолидировать наше общество, которое интегрируется путем преодоления конфликтов между индивидуумом и государством. Мораль навязывает универсальный код различия на добро и зло, но сама при этом исключается от оценки с точки зрения этого различия. Это самотабуирование морали становится явным в силу неискоренимого стремления к истине. Как говорил Ницше, христианская мораль разрушается правдивостью. Он таким образом пытался сломить ее самоуверенность и то, что называют имморализмом Ницше, на деле оказывается попыткой найти новую форму морали, в которой бы было место многообразию моралей, которые имеют место в разных культурах, обществах и даже у разных индивидуумов. Но в этом случае мораль может оцениваться не только как хорошая, но и как плохая, если она не совпадает с принятым мною различием добра и зла. Именно так становится возможным дистанцироваться от морали и обрести по отношению к ней некую перспективу. Теперь нормативная этика становится

уже недостаточной и приходится выбирать между различными моральными системами. Приходится признавать существование индивидов, опирающихся на другие моральные принципы и при этом не ждать взаимности. Но как же тогда автономные, конкурирующие индивиды могут объединиться в общество и каким является общество, в котором отсутствуют, и это уже факт, универсальные моральные нормы. Речь должна идти о некоем рынке признания, когда оно осуществляется не на основе долга или любви, а на основе «стоимостной» оценки акта признания, которое уподобляется товару. Тот кто играет в игру признания другого, сильно рискует, ибо велика вероятность, что другой вовсе не ответит взаимным признанием. Отсюда моральное поведение современного человека опирается не на абсолютные нормы, а реализуется как такая стратегия, в которой решающим оказывается выбор между «выгодно» или «невыгодно». Мораль оказывается как бы блуждающей, спонтанной и сингулярной, свободно возникающей в одних случаях и исчезающей в других. Именно это обстоятельство делает этическую рефлексию морали практически актуальной.

Таким образом, стратегии шизоанализа не являются единственно верными реакциями на самотабуирование морали. В конце концов сторонники жесткого порядка припирают к стенке своих противников, говоря им: если вы призываете анархии, то тем самым признаете и собственную гибель. На самом деле такая дилемма не реализуется и даже лозунг о смерти бога, конце метафизики, хотя и принимался за призыв на баррикады, однако на деле способствовал изменению устаревших представлений о религии и философии. Это обстоятельство убеждает, что человек имеет право воздержаться от большого выбора между крайностями и жить на краях порядков. Дело в том, что словари людей, призывающих сделать решительный выбор, конечны. Поэтому философия должна попытаться развить такую методологию самопонимания, которая бы исходила из признания как парадоксов, так и тавтологий морали. Ведь не смотря ни на что, люди по-прежнему находят способы оставаться моральными. Такие сущности как «бог», «бытие», «разум», «демократия» вовсе не выводят нас к некому абсолютному, лишённому парадоксов самопониманию. Да, вне нас существуют земля и небо, другие люди, но кто может быть абсолютно уверен в окончательной истинности постижения их смысла, в правильном понимании того, что вообще есть смысл? Метафизики и теологии, моралисты и идеологи ориентируют нас на абсолютное, но на деле происходит вечное становление и вечное возвращение, которое в сфере самопонимания проявляется как изменение самопонимания.

На важное значение изменения самопонимания обратил внимание Н.Луман, который считал себя социологом, однако разработал такую концепцию общества, которая несомненно имеет философский статус.

Он исходил из исторического наблюдения факта возрастания семантических затрат в современных обществах, которые организованы как сложные развивающиеся системы, состоящие из нескольких самостоятельных подсистем. Их организация становится все более сложной, а порядок все более искусственным. Отсюда возникает потребность в легитимации. Она реализуется двумя путями: один — либеральный исходит из воли к власти, другой — социальный из общественного договора. Однако ни тот ни другой не способны уравновесить общество, но это понимание блокируется тем, что общество либо создает некоторые «слепые зоны», о которых не принято говорить, либо переносит решение парадокса в будущее, когда тождество утопизируется: единства пока нет, но оно наступит в будущем. Эта опора на идеологию или утопию в современном обществе, которое объявило о «конце идеологии», тщательно скрывается тем, что практически признанными являются контридеологии. Блокирующий парадокс стабилизации порядка преодолевается тем, что хаотическое начало вводится в форме альтернативной идеологии, которые начинают различаться на прогрессивные и консервативные. Идеология темпорализуется и развитие описывается не в терминах «до» и «после», а в понятиях «прошлое» и «будущее». Таким образом из проблемного поля современного самопонимания оказывается исключенным парадоксальное настоящее — оно оказывается «исключенным третьим», не прошлым и не будущим, а одновременно тем и другим. Анализ современности Луманом приводит к осознанию необходимости заняться прежде всего повседневностью, сосредоточить внимание не столько на временном опыте сознания, сколько на анализе социальных и культурных пространств, в которых и осуществляется производство сознания. Самопонимание конкретного человека отличается от трансцендентального сознания философов, оно вовсе не удовлетворяет требованию единства, его истины не очевидны, а напротив случайны и сингулярны. То же самое характерно и для его ценностей. Ницше связывал их происхождение не с моральным различием на «добро» и «зло», а с утверждением себя. Как бы то ни было, сегодня ценности складываются на основе рыночных отношений и выступают такими выгодными предпочтениями, которые обеспечивают успех в процессе социальной коммуникации. Как парадокс мы осознаем то обстоятельство, что ценности вместо того, чтобы ориентировать коммуникацию сами опираются на нее. Пытаясь разрешить его, герменевтика предприняла попытку истолкования ценностей на основе самоявляющегося бытия. Но такой путь ведет лишь к новым парадоксам и выход состоит в признании конфликта ценностей, который решается каждым отдельным человеком в зависимости от ситуации, т.е. контингентно, а не универсально. Однако общество блокирует такой выход нагнетанием страха, который становится эрзатцем порядка. «Истина», «ценности», «человек», «бог» перестали

быть в центре внимания и переселены в некое «гетто», роль которого для них выполняет сообщество философов. Как избавиться от этого. Мы все жаждем хоть какого-то порядка и ищем свежих интуиций. Но на что она опирается. Не состоит ли единственное преимущество философов в том, что они выполняют в обществе роль кибернетической системы «второго порядка», выигрыш которой, по словам Лумана, состоит в том, чтобы «видеть, что никто не может видеть того, чего не могут видеть»¹.

© Б.Марков, 1997

¹ Луман Н. Тавтология и парадокс в самоописаниях современного общества. // Социологос. М., 1993. С. 212.

СИНЕРГЕТИЧЕСКАЯ КОНЦЕПЦИЯ ХАОСА И ПОРЯДКА И ЕЕ ФИЛОСОФСКОЕ ЗНАЧЕНИЕ

Владимир БРАНСКИЙ

1. Теория самоорганизации в неорганической природе возникла в 60-70-х годах нашего века (Пригожин, Хакен). Ее предметом стало взаимоотношение между ПОРЯДКОМ и ХАОСОМ в физико-химических системах (в частности, спонтанное формирование природного порядка из природного хаоса). При этом оказалось, что основными понятиями теории самоорганизации являются диссипативная структура, бифуркация, конкуренция, кооперация, отбор и аттрактор. Выяснилось также, что САМООРГАНИЗАЦИЯ существенно отличается от организации спонтанным характером формирования упорядоченной структуры в хаотической среде (без специфического воздействия извне). Возникнув как естественно-научная дисциплина, синергетика быстро приобрела ОБЩЕНАУЧНЫЙ характер.

2. Предметом социальной синергетики является исследование взаимоотношения СОЦИАЛЬНОГО порядка и СОЦИАЛЬНОГО хаоса. Несмотря на существенное отличие того и другого от их природных аналогов, тем не менее, выяснилось, что у них есть общие черты, каковыми являются основные понятия теории самоорганизации. Феноменологическая картина развития в социальной сфере проявляется в чередовании процессов иерархизации (интеграции, усложнения) и деиерархизации (распада, упрощения) диссипативных структур. Результатом такого чередования является РОСТ СТЕПЕНИ СИНТЕЗА ПОРЯДКА И ХАОСА («беспорядка», «свободы»). Следовательно, самоорганизация социальной системы отнюдь не сводится к переходу от одного типа порядка к другому типу порядка.

3. Движущей силой указанного процесса выступает СОЦИАЛЬНЫЙ ОТБОР. Специфика социального отбора (в отличие от биологического) состоит в том, что он связан не с борьбой за существование (конформизм), а с борьбой за ПРЕОБРАЗОВАНИЕ (трансформизм). В ходе социального отбора между его результатами и его факторов возникает ОБРАТНАЯ связь: наблюдается отбор самих факторов отбора (суперотбор), вследствие чего происходит качественное углубление и количественное ускорение обычного отбора. СУПЕРОТБОР делает понятным, почему отбор, в конечном счете, способен творить «чудеса», раскрывая тем самым «тайну эмерджентности» (Бергсон, С. Александер и др.).

Практическое значение социальной синергетики состоит в том, что она дает существенно новый подход к анализу наиболее животрепещущих из традиционных проблем « философии истории »:

- а) проблемы исторического детерминизма (волюнтаризм или фатализм);
- б) критерия социального прогресса (существует объективный критерий такого прогресса или нет);
- в) природы социальных кризисов и путей их преодоления (возможно бескризисное развитие общества или нет);
- г) роли социальных утопий и социальных мифов (необходимо их возникновение или только возможно);
- д) существования предела культурного развития человечества (эсхато-логическая проблема);
- е) возможности долгосрочного социального прогнозирования (попперовская критика историцизма).

Литература:

1. Пригожин И., Стенгерс И. Порядок из хаоса. М., 1986.
2. Хакен Г. Информация и самоорганизация. М., 1991.
3. Назаретян А. П. Агрессия, мораль и кризисы в развитии мировой культуры. Синергетика исторического процесса. М., 1996.
4. Малинецкий Г. Г. Нелинейная динамика—ключ к теоретической истории? // Общественные науки и современность. 1996. N 4.
5. Бранский В. П. Теоретические основания социальной синергетики. // Петербургская социология. 1997. N 1.

ВЛИЯНИЕ НЕЛИНЕЙНОСТИ И ДИССИПАЦИИ НА ФОРМИРОВАНИЕ СТРУКТУР

Михаил БАСИН

В докладе прослеживается механизм перехода от линейных волновых движений через нелинейные ударные волны к вихревым и грибовидным структурам. При этом главную роль в качественном переходе от одного класса движений и структур к другому играют два процесса — нелинейность, вызывающая существенную трансформацию структуры и приводящая к появлению сильной неоднородности, и вызванная этой неоднородностью хаотичность процесса, приводящей к диссипации макроскопической энергии. Совокупность этих двух явлений формирует и закрепляет появление новых структур.

Первым примером такого рода переходов является формирование ударных волн (волн разрывов тех или иных параметров) в сплошной среде. При этом скорость распространения волны пропорциональна или зависит более сложным образом от ее амплитуды, что приводит к появлению в районе фронта волны тенденции к превращению первоначально гладкого движения в разрывное. В этом районе вследствие локальной неустойчивости возникает мелкомасштабное хаотическое движение, приводящее к локальной диссипации энергии, которую переносит волна. Это приводит к появлению несколько размазанного, однако достаточно резкого скачка параметров, переносимого почти стационарной ударной волной, внутри которой происходит диссипация энергии. Взаимодействие нелинейности и вызванной ею хаотичности приводящей к диссипации энергии приводит к появлению новой структуры — ударной волны или границы раздела сред с различными параметрами.

Несколько иной процесс, однако также включающий в себя нелинейные явления и явления хаотизации, приводящий к появлению новых форм движения происходят при формировании вихревых и грибовидных структур в случае нелинейной деформации фронтов ударных волн и границ раздела сред. Нелинейность происходящих в этом случае процессов приводит к появлению двух явлений — спирализации границ и их перезамыканию.

Оба эти явления являются пространственными аналогами формирования ударных волн (поэтому они названы нами вихревыми ударными волнами первого и второго рода). При этом, на заключительном этапе развития неоднородности вновь происходит множественная потеря устойчивости и хаотизация движения, приводящая к диссипации и закреплению сформировавшейся новой вихревой или грибовидной структуры. В качестве примеров таких явлений в докладе проанализированы гидромеханические процессы, в которых появляются новые

структуры. Однако, по мнению автора, отмеченный механизм появления новых структур через возникновение или распространение возникших ударных волн, спирализацию и перезамыкание границ с последующей хаотизацией и диссипацией, закрепляющей новую структуры , является универсальным¹.

© *М.Басин, 1997*

¹ Работа выполнена при поддержке Российского фонда фундаментальных исследований. Грант №96-06-80418.

ПРОБЛЕМА ЧЕЛОВЕКА: ВРЕМЕН ХАОСА ИЛИ ХАОС ВРЕМЕНИ

Олег ДУШИН

В истоке европейской культуры можно обнаружить удивительно простую и емкую концепцию сущности человека: человек есть «хаос» (первоначальное древнегреческое понимание данного термина — «зияние», «пролом»), что было выражено в софокловской трагедии Эдипа). Человек не совпадает с миром природы, со своим социальным измерением, со всем сущим, всему он противник, не способный ни с чем примириться, над всем стремится он утвердить свою власть. Эта противоречивая неоднозначность человеческой сути проходит в качестве основополагающей альтернативы через европейскую культуру, отражаясь в христианском понимании акта первородного грехопадения, изменившего не только судьбу человека, но и историю мира, поэтому, согласно средневековым мистикам, человек должен преобразить и осветить свою душу, и плоть, и все сущее в великом храме мироздания (таков византийский идеал теозиса: «обожения»); даже в эпоху ренессансного гуманизма наряду с прославлением величия и достоинства человека присутствуют печальные и пессимистические размышления Альберти; а в новоевропейском рационализме проявилась паскалевская скорбь и тоска о «мыслящем тростнике» во Вселенной.

Подлинное осознание страха и отчаяние человеческой жизни развернулось в новейшей мысли. Наступило время хаоса, породившее ужас времени. Переходный характер современной культуры обусловил чувство хаотичности мира, изменчивости всего сущего, утраты незыблемых оснований. Во всех традиционных концепциях прошлого человек находил возможность скрываться за рационально-метафизическими и трансцендентно-вечными определениями своего существа, ускользая от подлинной сути собственного бытия. Теперь время стало истиной самого бытия. Все временно, все конечно, все ограничено, все определяется сиюминутным желанием, прихотью произвола «здесь» и «сейчас». Но чем больше человек устремляется за временем, тем быстрее оно ускользает, порождая чувство неудовлетворенности и бессмысленной пустоты. Избегать временности невозможно, т. к. размышление о времени уже временно, поставлено на службу времени. Что же остается человеку в хаосе современности, которая обострила изначальную трагедию человеческого бытия? Только в осознании конечности оказывается возможным подлинное событие жизни. Человеку остается обустроить новые основания дома человеческого бытия.

© О. Душин, 1997

ЛАБИРИНТЫ СОВРЕМЕННОЙ КУЛЬТУРЫ

Мoiseй КАГАН

1. Современность во всех ее проявлениях всегда представляет наибольшие трудности для ее научного изучения, так что нередко возможности такого изучения вообще отвергаются. Но особенно сложным следует признать изучение современного состояния общества, человека, культуры в конце XX века, потому что оно оказывается более многоликим, калейдоскопичным, противоречивым до такой степени, что вызывает у пытающихся разобраться в происходящем прямо противоположные суждения; это сказалось с предельной отчетливостью в литературе о Постмодернизме. Не случайно у организаторов настоящего симпозиума при определении его темы возник образ «лабиринта» — и потому, что вызывает в нашем воображении сложнейшее переплетение дорог, кажущееся хаотическим, и потому, что найти выход из него чрезвычайно трудно...

2. Между тем, и понятие «хаоса» всплывает тут в сознании совсем не случайно, но продуктивен не его исходный мифологический смысл, а тот новейший, который вкладывает в него синергетика, в частности работы И.Пригожина. Ибо в этой интерпретации хаос не есть нечто абсолютно противостоящее гармонии (космосу) и чисто отрицательное, но фаза процесса развития сложной системы, связывающая два типа гармонии, ибо она является не только продуктом распада определенного уровня самоорганизации системы, но и средой, в которой вызревает новый, более высокий уровень ее организации. Такое понимание хаоса как видимого облика лабиринта в полной мере соответствует состоянию современной культуры и должно быть поэтому осмыслено не агностицистически и апокалиптически, но его объективной исторической роли переходного звена процесса развития мировой цивилизации от того ее состояния, которое сложилось к середине нашего столетия, к будущему, еще нам неведомому состоянию, которое, однако, начинает вызревать, выкристаллизовываться, формироваться в наше время, на наших глазах и при нашем — хотим мы того, или нет — участии.

3. Каковы основные черты лабиринта современной культуры? Думаю, что системное ее рассмотрение выявляет, в соответствии с критерием необходимости и достаточности, следующие маркирующие этот лабиринт признаки:

а) признаки, характеризующие систему внешних отношений культуры, полнота которых охватывает отношения синхронические и диахронические: в пространственном измерении это отношения современной культуры к основным компонентам ее среды — к природе, к обществу, к человеку, во временном измерении — ее отношение к культур-

ному прошлому человечества, высший уровень которого именуется классикой;

б) признаки, характеризующие систему внутренних отношений современной культуры в тех же двух измерениях. В первом они проявляются в отношениях одновременно существующих, но резко противоположных и часто противоборствующих ее типах — с одной стороны, евро-американском и азиатском (драматическая ситуация «Запад / Восток»), с другой — того же евро-американского и африканского (не менее драматическая ситуация «Север / Юг»); но конфликтными оказываются и внутренние отношения в Западном типе цивилизации, выражающиеся в противостоянии элитарной культуры и массовой. Во втором измерении (временном) остро проблемным является отношение Постмодернизма к Модернизму, из которого он непосредственно вырастает, и его отношение к Футуризму (условно говоря, используя данный термин в его буквальном смысле как «предвосхищение будущего»).

4. Общая картина постмодернистской культуры уже за несколько десятилетий его краткой истории оказалась несравненно более сложной, чем предшествовавшее ей состояние культуры — поистине «лабиринтной», в которой ничего не стоит заблудиться каждому, кто пытается по этому лабиринту пройти и разобраться в хитросплетении его дорог. Эта высокая степень сложности объясняется тем, что во второй половине XX века с полной определенностью выявилась исчерпанность тех сил, которые породили Западную индустриальную цивилизацию и обслуживавший ее общественный строй; отсюда — понятия «конец истории», наступление «посткапитализма», «постиндустриального общества», «постмодернизма», «информационной цивилизации»... Это означает, что общество начинает осознавать свое радикальное отличие от того, каким оно было только что, до второй мировой войны, до Хиросимы и Чернобыля, до компьютерной революции и сексуальной революции, до краха фашизма и сталинизма, до объединенной Европы объединяющегося в рамках ООН и ЮНЕСКО человечества, и свою прямую преемственную связь с этим «только что», которое не воспринимается еще как история, в отличие от экономики, политики, науки, техники, философии, искусства прошлого столетия; отсюда — неспособность теоретиков определить, чем же является Постмодернизм по отношению к Модернизму — его продолжением или отрицанием?

И в то же время все более очевидным становится, что в Постмодернизме не может завершиться развитие мировой культуры, что в ней должны вызревать, быть может еще трудно различимые, зерна грядущей цивилизации, нового типа культуры XXI века, да и последующих столетий, если только человечество сумеет избежать самоубийства в последнем — военном, религиозном или экологическом — конфликте. А это значит, что, сознаем мы это или не сознаем, лабиринт современной

культуры имеет второй уровень — параллельное развитие черт будущего в настоящем, в их конфронтации с пережитками прошлого и в причудливых с ними переплетениях.

5. Применяя выстроенную выше системную матрицу культурологического анализа к рассмотрению структуры интересующего нас лабиринта, мы обнаруживаем в нем, прежде всего, поиски путей преодоления всех конфронтаций, разрывов, антагонистических противостояний, которые принесло с собой в первой половине XX века торжество Модернизма:

- конфронтации с природой теперь противопоставляется требование если не «благоговеющего» к ней отношения, по Тейяру де Шардену, то уважительно-бережного обращения с ней, согласно идеологии «зеленых»; такая переориентация происходит и с взглядом на отношения природы и культуры в самом человеке — типичное для Модернизма фрейдистское толкование репрессивности культуры по отношению к природным качествам человека начинает опровергаться более сложной интерпретацией этих отношений, включающих и конфликты, и союзы;

- конфликту с обществом, столь же характерному для социального эскейпизма и анархического бунта модернистов, теперь противопоставляется все более решительная и уверенная постановка социальных проблем в искусстве и философии;

- модернистской «дегуманизации» культуры, как определил это Ортега-и-Гассет, противопоставляется стремление к ее регуманизации, особенно ярко выраженное в возврате искусства от языка чистых абстракций или причудливых фантазмагорий к изображению человека и переживаемого им жизненной реальности;

- полному разрыву с традициями классического мышления начинают противопоставляться разнообразные скрещения новаторского и традиционного, вплоть до все более широкого переосмысления в живописи и скульптуре, в литературе и кинематографе, в архитектуре и декоративных искусствах, классических сюжетов и образов; неудивительно, что эти скрещения осуществляются в широком идейно-эмоциональном диапазоне, от ностальгически-элегического отношения к прошлому до иронического и игрового;

- самоизоляция Запада от Востока, по знаменитой формуле Киплинга, и изоляционизм Востока, противостояние белого расизма и идеологии «негритюда», а в науке о культуре — теория «локальных цивилизаций», теперь вытесняются активными встречными поисками диалога в отношениях между разными типами культуры и его теоретическим осмыслением как диалогических отношений, по формуле «Я / Ты», а не «Я / он (оно)»;

- резкое расхождение элитарной и массовой культур начинает преодолеваться самыми разнообразными способами «возвышения» массо-

вой и популяризации достижений элитарной; тот же процесс затрагивает отношения поколений в сфере культуры (проблема «отцов и детей») и отношения полов (в движении феминизма);

- этот же по направленности и смыслу процесс развивается и в структуре мышления современного человека, утрачивающего одностронность, монологический ригоризм и догматизм, фанатическую самоуверенность в только ему принадлежащей истине и все более широко и последовательно признающего диалог оптимальной формой всех человеческих взаимоотношений; это приводит философскую мысль к отождествлению культуры и диалога и к противопоставлению культуры силе и насилию как докультурным (биологическим) и внекультурным способам разрешения противоречий, которые, однако, ставили себе на службу на протяжении всей предшествующей истории различные средства культуры (использование достижений науки и техники в войнах, достижений социологии, психологии, педагогики, медицины как репрессивных инструментов политики);

- разрыв знаний и ценностей, науки и нравственности, пользы и красоты, доведенный Модернизмом до крайних форм, осознается как грозная опасность культуре, человечеству, самому существованию жизни на нашей планете, что стимулирует и теоретические, и практические поиски путей преодоления этих разрывов все теми же диалогическими средствами — ничего другого человечество не придумало за всю свою историю.

6. Хотя разнохарактерный и разноречивый поиск решения всех этих проблем, при вполне естественном сохранении в общем пространстве современной культуры старых, чисто-модернистских форм мышления, поведения и деятельности, рождает ощущение хаоса, подлинного лабиринта, и у тех, кто созерцает этот процесс, и у тех, кто в нем участвует, синергетически мыслящий культуролог знает, что в этом лабиринте есть дорога, ведущая к выходу, и освещается она аттрактором — притягательной силой будущего. Задача ученого, как, впрочем, и каждого ответственного практика, распознать эту дорогу, если не аналитически, то интуитивно, найти этот аттрактор и развернуть свою энергию ему навстречу, потому что из всякого хаоса, возникающего в ходе развития системы, есть путь к новой гармонии.

7. Определить данный аттрактор можно, рассматривая реальную ситуацию, сложившуюся в XX веке в истории культуры. Суть ее состоит в том, что человечество испытало продуктивность двух крайних форм развития цивилизации — буржуазно-демократическую, приведшую не только к появлению и развитию личности, но и к абсолютизации ее ценности и ее прав, и феодально-социалистическую («феодальный социализм» — термин К.Маркса), в разных своих вариантах — сталинистском, маоистском, гитлеровском и т.п. — абсолютизовавшая ценность

и права государства как представителя всего общества. Оказалось, что в обоих случаях нормальное функционирование и эффективное развитие общества, культуры и каждой личности оказалось нарушенным, поскольку во всякой сложной системе оно зависит от сбалансированного соотношения сил этой системы как целого и каждого ее компонента, а резкое превалирование интересов того или другого вдет либо к окостенению системы и ее омертвлению, либо к ее саморазрушению под влиянием эгоизма каждой ее части и утраты их взаимопонимания (феномен «некоммуникабельности», по определению западных социологов, поразивший эту культуру и точно запечатленный в театре абсурда).

REFLECTIONS ON ABSURDITY*

Liubava MOREVA

The space in which the nowadays man finds himself with no surprise, is being described by him as desperately catastrophic. The paradox of the “final situation” in which the modern man presumably finds himself, requests from him certain “fatality strategies”. The peculiarity of situation about which we are speaking is that the man is essentially pushed out of the space of life into the zone of signs. In this zone overlaidness with informational flows makes absolutely indistinguishable reality of event from quasi-reality, here is the virtual reality of mass-media makes equality significant/insignificant any of its messages.

The industry of death of the XX century, with its machines of extermination of human material, made the imperturbable reflection exclaim sometimes: “All the culture after Oswenzim is rubbish” (Adorno) and even “Philosophy as a Strict Science – is a past dream” (Husserl). Today the industry of death is hidden under a certain cultivation of “rubbish” production – ready made, casual cheap commercial standards of life, love and death. Intensity of replacements of the possibility of deep existential states with their sign peel, turn the man into a certain case/envelope, the carrier of artificially put in it bits of information which made it into an individual variable in the algorithmical space of social existence. Occasional breaks down in this system are repealed as often as necessary by psychoanalytic, psychedelic or other means. Common result is a feeling of growing internal emptiness.

A recapitulation of the postmodern philosophy could be outlined as follows:

The total simulacrisation of culture and life, impossibility to distinguish authentic from inauthentic, existential devastation, all this is more or less evident symptoms of the failure awaiting us. We carefully keep signs of culture, intensify communication, and at that we are more and more losing the sense of our own existence. To revive the past values is to revive old illusions. Behind us there is no more anticipations which would not get realized. We prefer total actuality: the memory disappears, and so does anticipation.

All what was based on mystery and truth has also disappeared. Evolution which takes place is oriented towards exterminating everything that is traditional. Man is left with the space of play, imitation and aesthesis (and this brings its own transcendence) – here is the place of destroying any tradition. No symptoms of renaissance is visible so far. But we are not at all in a difficult but just rather in an unique situation. Probably, one should go to the end, no one knows how it will turn out and this is interesting.

Such is the law of system, the more it is perfect, the more catastrophes and coincidences it produces. The system starts working according to occasional character of metastases. The theme of plot, identity and all related to them are impossible. We enter the sphere which is totally probabilistic, in a situation where there is no end for activity. The internal state of system which contradicts itself is irony. Irony turns into events, into things themselves. It is in the center of catastrophe. All strategies turn upside down: the world starts playing with them. Irony gets the only form of reconciliation for us in the catastrophic space of hyper-ir-reality.

Probably, the man of today faces serious shifts in the paradigm system of coordinates of value ontological orientations. Notwithstanding the flexibility of this system, one should watch out in order to keep its vital force which consists in essential difference of ways of descending and ascending. Any aloofness to of this difference, unsensitiveness to it, any forms of ethical and ontological indifference lead the man to orientation crisis, to a total losing sense of his own existence, to existential devastation, eventually attracting him to the Abyss of Absurdity and Chaos (since indifference is its own ontological principle). An extremely attentive and sensitive relation to Tradition is needed in order to avert the danger of the happened paradigm shift in the topos of Being.

It is evident that the problematisation of Sense and Absurdity is essentially different in philosophical, literary, and religious discourses. The objective of the paper is to trace the above differences in light of semantic analysis of communicative strategies of the following works of art: on the one hand, Dostoevsky's *Dream of the Ridiculous Man*; Kafka's *Caslte*, and on the other hand, Ionesco's *The Bald Singer*. All these literary works are considered different points of meeting the Absurdity of life.

The fact that the human being does not only live through his life, as if running some distance between the date of birth and that of death, but also searches for some meaning of his own stay in this world, is almost a commonplace in terms of his *differentia* – in the definition of his species. In this search a human being undertakes a task similar to that of a fairytale character: “go I don't know where, bring I don't know what”, – he goes, without knowing where, making his way for his life in the semantic field of unpredictable possibilities. The questions forming the pattern of rhythm of going this way are not anymore from a fairytale: “Who are we? – Where have we come from in this world? – Where are we going to?” Those are variations on the classical questions of gnosis: “where do we strive? where “to escape from? what is birth? what is rebirth?” (Valentine, II, Clem. Exc. Theod. 68.2). This is echoing in the Christian Gnostic calling to know “what you are born for; to whose image? what is your essence? who governs you? what is your relation to God?” (Clement of Alexandria, II Strom. v.23,1).

However, what is actually sought by human being, when he seeks what he calls "sense"? Maybe, to live is to enliven the absurd, as Camus put it? And then, affirmation of the absurdity of the world is the summit of metaphysical happiness? (Albert Camus, *L'Essai sur l'absurd*) However, non-metaphysical experience witnesses to the contrary: absurdity frightens, oppresses, kills, alienates the human being from himself and the world; drives him into the impasse of despair, weakness, endless grief. Those are the surface of the existential experience of the absurd. But absurdity is also a semantic limit, border, verge, in excess of which all possible senses, acquired, understood, suffered for, kept by human being and keeping him suddenly lose their strength, dissipate, fall apart into dust. So, the experience of the absurd challenges the human being with an impossible world. The latter initiates the human being, measures his strength and weakness, his humanity and his anti-humanity, shows whether he qualifies for patience or rebellion; for love or hatred, for spite or compassion. The absurd, properly speaking, questions the sense-creating potential of the human being in the world. In search his for the meaning of life, does not human being search for what cannot be found and, thus, is he not doomed to the impossible? He must know "for what" he lives, his, so to speak, ontological "niche". It is known that "meaning" can never be thoroughly described or defined. The discovery of meaning is by no means the same as its possession since meaning is impossible "to possess" in principle although it shows man the way to "being". The only form of the existence of "meaning" is its generation, its emergence in the space of intersubjective relations. "Meaning" is an atom of comprehension, embracing the universe of human communication. According to M.Bakhtin "meaning" is personal in principle: it always contains a question, address and the anticipation of a reply. "Meaning" presupposes the presence of two persons as in adialogue. The mode of human being's existence in the word proper consists in searching, finding and giving meaning to everything, including his own life. It is quite another matter that man, who always represents just the possibility of meaning generation, not infrequently finds himself on the verge of oblivion, of renouncing his own abilities. It often happens that a hard road of strivings full of agonising spiritual doubts is replaced by a peaceful valley of self-assurance, the destructive self-sufficiency of a man overpowered by the inertia of impersonal and universally significant forces. The fading of personally tense meaning spaces is by expansion superseded by the smouldering of indifferent significations: "meaning" as an atom of communication and comprehension freedom presupposed by the personality is annihilated in the indifference to the necessity of submission to what is imposed from the outside and equally well known to everybody. This spontaneous narrowing of the sphere of communication, in effect, turns man into some "individual variable": the unique courses of life (usually very thorny in history) are replaced by "beaten" tracks. Man is replaced by "the human factor" (with

total control and relative independence) with common indivisible destiny vigilantly safeguarding anyone against all kinds of probable mistakes and deviations, against the danger of any "falling out". In the end man begins to feel "confident, rich and at ease" whereas he, actually, has ceased to exist because everything is motivated by "immanent necessity".

Human being, as well as culture, is always on the verge of word and silence, action and inaction, wakefulness and sleep. The threshold, borderlike frames of mind in which human being acquires the deep experience of silence and inaction, lead him to some words of revelation and hope, most difficult to follow. In the experience of the absurd, the human being stands a chance to break through to new aspects of the Sense of Being, or to die in a cold indifference toward everything.

How should one understand "the absurd. The absurd is what is incomprehensible. However, the stem meaning of the word: ab-surdus ("stemming from deafness") shows a richer stock of connotations, compared to the reduction of "absurd" to nonsense, stupidity, and lack of meaning. The absurd is full with some hidden sense which annihilates the senses upon which the human being has depended. The absurd shakes the ground under foot. It is clear to the everyday consciousness that when this happens, one should either fall or fly, *tertium non datur*. However, some can dance in this situation— as did Kierkegaard, Nietzsche, Shestov, etc.

Let us consider Lev Shestov's (1866-1938) experience. He was surely one of the most penetrating Russian thinkers of the beginning of the century, who undertook the task of taming the Absurd. The tradition of working with the Absurd is quite rich and varied. Philosophical and literary works in this field are rooted in proper logical and theological studies and meditations. Tertullian's formula "believe, since absurd", developed in his treatise "On Christ's Body", is concerned with the meaning of the mystical secret: "He has been buried and has resurrected: it is certain, since impossible". Here a law such as logic's *reductio ad absurdum* is inapplicable. The experience of faith — that is to say, the experience of Abraham's, Isaac's, or Job's lives— is beyond the laws of logic. Such thinkers as Pascal, Kierkegaard, Nietzsche, together with Lev Shestov, clearly understood this and built their critique of Reason by taking it to the verge of the Absurd of faith.

In his basic work – “Apotheosis of Groundlessness” (1905) – having touched in his inner experience the “frontier areas of Being”, where neither logic nor compassion assist, Lev Shestov discovered for himself that in this world, one stands no chance to represent “clearly and distinctly” what is going on. One should willy-nilly “acknowledge unintelligibility as the main predicate of Being”. There is nothing more disgusting and repulsive than somebody who fancies that he has understood everything and can answer any question. For Shestov, everything related to “logical”, “provable”, everything that is directed toward putting the world in order, describing it in the language of cause-effect relations, is a synonym of inertia, chaining human fantasy, closing it in the frame of everyday experience. Any confidence in the immutability of the existing order can suddenly create a feeling of nonsense and the absurdity of life. For a thinker, the experience of the absurd is first of all a sign of dogmatic thinking.

On the one hand, the human ability to get accustomed to everything and on the other hand, the seemingly continuous and gradual changes in the world are the premises of “the natural” or habit. And, the philosopher notes that even if “everything suddenly changed, and oranges, pineapples, calves, and even rhinoceroses appeared from beet seeds, we would be very much surprised, out of lack of habit; but we could not raise any objection to it, and we could only register the new order of things.” (Lev Shestov, *Self-evident Truths*, in: *Thought and Word*, Philosophical Yearly. Ed. by G. Shpet, Moscow, 1917, p.124).

The well-known formula: to know in order to be able; to be able in order to act; to act in order to live more fully was turned by Shestov into quite a different one: to know means to restrict; to restrict means to take away opportunities; to take away opportunities means to kill freedom...”We lament that we do not know where we came from, where we are heading to, what was and what will be, what to do and what to avoid, etc., being confident in advance that if we knew, it would be better. However, maybe, it would be worse rather than better: knowledge would chain and restrict us. And since we do not know, nothing restricts us.” (Shestov, *Athens and Jerusalem*, Paris, YMKA-Press, 1951, p. 253). Shestov is confident that any epistemology, confined within the borders of the “natural” only, leaves unattended the supra-rational spheres of other strata of Being. A metaphysics of knowledge striving to overcome such kinds of epistemological limitedness, should first of all acknowledge that the “natural” is the human superficiality in essence. The experience of absurdity, understood by the philosopher first of all as that of tragedy, overcomes the rigid borders of logical obligations. One can have a true cognition only after being freed from utilitarian goals, from intentions toward accommodation (typical for the everyday consciousness), from thought oriented toward action.

The absurd leads to the limits of human thought. Either madness or revelation lies further. In the world – where everything is set and nothing is explained, where the “man of absurdity” with his deep disbelief in the rational meaning of things indifferently walks, where life appears as an alphabet of death – the concept of value itself lacks meaning. The sense of hierarchy is lost, and the coldness of indifference penetrates the human soul.

The metamorphoses of the human inner world, touched by the “feeling of the absurd”, were well known to the literary classics. One can, as an example, remember “Dream of a Ridiculous Man” by Dostoevsky. In this story the main character consistently goes the way of the “logic of absurd”, starting with the conviction that “everything is all the same in the world” through the feeling that “it is equal to me whether the world would exist or whether there would not be anything anywhere”, and, then to the confidence that it is all the same to the world “whether I exist or not”. This logic almost inevitably leads to suicide. A dream bursting into this inevitability, shows to the character the truth: human beings can be beautiful and happy without losing the ability to live on Earth: “the main thing is to love others as oneself.”. Constant unity with the whole cosmos – feeling the fullness of life – is the experience of the dream which is far from idyllic. The happy earthlings “have learned to lie; when they became capable of crimes, they invented justice and prescribed for themselves whole codes...and for enforcement of the latter they established the guillotine.” (Dostoevsky, F.M., *Short Stories*, Moscow: 1985, p.376). The reflective and confessional intonation of the narration permits the character in the story to include an emotional-ethical criterion in his experience of opposition to the absurd: “if I am a human being, and not yet a zero, and have not yet turned into zero, then I live, therefore, I can suffer get angry, and feel shame for my deeds.” (Ibid., p. 367) The conclusion Dostoevsky arrives at is a revision of the traditional European conviction that “knowledge is above feeling; consciousness of life is above life”. The author’s character concludes instead: “knowledge about the laws of happiness is above happiness; this is what one has to struggle with!”.

The specific absurdity of the world itself, which is built and structured according to the rigid logic of hierarchical knowledge (and which turns the human being into a one-dimensional appendix to the system functioning according to its own laws), perhaps best depicted by Franz Kafka. His *Castle* is a developed metaphor for man’s searching for his place, his role, his calling, for himself, in the space where one is always alien and superfluous. Camus calls this Kafka’s novel “theology in action”: “This is a description of a human soul wandering in search of salvation, which tries to extract from the things in the world their highest truth...” (A. Camus, *Hope and Absurd in Creative Work of Franz Kafka*, Moscow, 1989, p. 398).

The literary classics vary in terms of their representation of man's meeting with the absurd, usually supporting the hope for escape from the absurd in the characters. The absurd had its own limits, its own territory; as if it acknowledges human being's right to a dignified exit.

Twentieth century literature has sharply perceived the connection of the absurd with the excesses of logic and the surplus of ideologically preformatted senses of ideal social order, all simplified and empty. Parody and buffoonery, such as that found in works like "Bald Singer" and "Rhinceroses" by Eugene Ionesco, or "Elisabeth Bam" by Daniel Harms, added the experience of the total absurdity of quasi-meaningful communication to literature. A syllogism is quite appropriate here: "All cats are mortal. Socrates is mortal. Therefore, he is a cat". Nothing can be more natural here than a kind of "rhincerosation", since "all is logical; to understand is to justify", but "realities also vary", choose for yourself the best one for you. (Eugene Ionesco, *Rhinceros*. Moscow 1991, p.17, 69). To escape into the imaginary, not to feel guilty, try to be reasonable, since the world is always right, are the "lessons" of the social absurdity which Ionesco deals with. However, "the author does not teach. He is not judge, nor defender, nor prosecutor, nor accuser: he is a witness." (Eugene Ionesco, *Bald Singer*. Moscow 1990, p.11). Words sound like empty shells lacking sense. The enemies in Ionesco's creative experience are the language which cannot express thoughts and the "iron logic" of delirious proofs.

Daniel Harms' literary experience, together with that of the whole OBERIUT "division of the leftist art" as they called themselves (Unions of Real Art: Literature – Figurative Art – Cinema – Theatre) did unique work with the absurd. This work was unique for its gaiety, ardour and, at the same time, its ruthlessness and aggressive, severe and almost cruel character. The group included Alexander Vvedensky, Nikolai Zabolotsky, Boris Levin, and Daniel Harms. Having claimed to be not only creators of a new poetic language, but a new perception of life and its contents in a Declaration in 1928, almost all of them died in prisons and concentration camps by the 40s. However, the intensive character of their creative work witnessed the truth of their declaration: "Our will to creative work is universal: it exceeds all kinds of art and bursts into life, encompassing it from all sides."

The artistic experience, created by members of OBERIUT, and called the method of “*tcisfinit*” {phonetic transcription} by Harms, is the “logic of the infinite non-being”, and undertook the task of “deincantation of the unconscious”. “This ‘logic’ cut all chains and threads of the perceived order, like scissors. The objective world goes asunder. Its parts, and all causes and effects of ordinary logic fly away into the Cosmos, like supremist constructions by Malevich “ (“Bath of Archimedes”, Leningrad, 1991, p.13). The artistic intentions of OBERIUT were quite distinct: from the everyday to Being, from physics to philosophy, from analysis to synthesis. It is paradoxical that this intention was to be found not in some treatises heavy with serious generalisations but rather in strange and sophisticated (but meaningless) “cases” and “talks”. In fact, a new literary genre was created, epics of the absurd.

Alexander Vvedensky’s (1904-1941) “Some Quantity of Talks (or “Topics Thoroughly Redone”) is a numbered list of talks and retorts, where characters are numbers as well: the First, the Second, the Third, etc. “Three were in a chariot. They exchanged ideas.” (Bath of Archimedes, p.317)

The topics of talks is random:

1. Talk about a madhouse
2. Talk about the absence of poetry
3. Talk about remembering events
4. Talk about cards
5. Talks about fleeing from a room
6. Talk about immediate succession
7. Talk about various acts
8. Talk of merchants with a bath-servant
9. The next to last talk with the title “one man and the war”
10. The last talk

“Respect the circumstances of place. Respect what happens. But nothing happens. Respect the poverty of language. Respect poorest thought.” (ibid., 372) – this is the author’s remark which works like a tuning fork for the ear and makes it overcome the deafness of absurdity. This is a world of almost peaceful nonsense, which is at the same time solemn since it is mighty. I will cite “Some Quantity” of these wonderful talks;

“3. Talk about remembering events

The First. And then I said: “But you were sitting at the A’s place, while I was standing here, at B’s place”. Then you said:” No, not at all, you did not sit here at A’s place, while I was not standing at B’s place”. To improve on the strength of my proof, to make it very mighty, I simultaneously felt melancholy, and gaiety, and wept, and I said: ”There were two of us here yesterday, at the same time, on these close points, on the point A and on the B,— can’t you see?”

The Second: “You said it very, very convincingly – I answered, – but I forgot for a while that you exist, and all my witnesses keep silent. Maybe, that is why I represent nothing. I doubt even the existence of these witnesses.” Then you said that you feel the death of your senses, and nevertheless, nevertheless (and this was already quite feeble), it still seems to you that you were at my place. And I went silent too and said that nevertheless, it seems to me that it seems that you still were not at my place. But it was not the case.”

The numbered characters of the Talks think of “their conditionally stable existence”, “of the representations of death and of its extravagances”, “of the feeling of life”. They go, run, understand nothing, only to “finish as soon as possible”. The poetic rhythm, the lyrical intonation make the world of “infinite non-being” verge on the human being, who accepts the kinship of absurd with his being with no surprise.

It has been noted that Vvedensky created the essence without appearance, while Harms the appearance without essence. One can add that each one worked out the unique theme of the absurd in his own way, enriching it with shades of meaning.

Harms’ Cases are like absurd units of a gloomy and unintelligible whole. They turn absurdity into almost a joke, though dreary rather than joyful.

There are plenty of examples. I will give some “Cases”.

(Daniel Harms, *Flight in Heaven*, Leningrad, 1991)

(1)

There was one fair man lacking eyes and ears. He lacked hair too, so he was called fair only conditionally.

Nor could he speak, for he lacked a mouth. Neither did he have a nose.

He did not have even arms and legs. Nor belly, nor back, nor any entrails. Nothing! So, one does not know whom we are talking about.

We would do better not to speak about him any more.(p.353)

(1937)

(3) Falling Old Women

One old woman fell from a window out of excessive curiosity, fell and smashed herself to death.

Another one looked out from a window and looked down at the dead one, and out of her excessive curiosity she also fell out of the window and also died.

Then a third one fell out, then a fourth and a fifth.

When a sixth one fell out, I got bored looking at them and went to the Maltsev market, where, they said, a blind one was presented with a woven shawl.

(19) A Meeting

Once somebody was going to work, but met another on his way, who, having bought a Polish bread, headed home.

That is that, in fact.

Here is lacking the “time of understanding”, the “moment of conclusion” (to put it in Lacan’s terms). One cannot restore the continuity of a subject’s motivations, while the discourse itself does not ascribe any meaning to the individual actions. Nevertheless, the concreteness of this discourse shows the “trans-individual reality of the subject”, his actuality, which is the actuality of the history. Truth appears here in the real, in the reality of the absurd. Here the artist tries to answer the world from his position as “being in the world”, rejecting the world to give sense to experience and just occasionally maintaining a hypothetical possibility so this sense can show itself.

P.S.

“However empty a discourse might seem, it is such only on the surface: let us remember those words of Mallarmé, comparing everyday use of language with use of a coin, whose coinage is worn out on both sides, and which goes through hands in silence”. This metaphor is enough to remind us that the word, even one completely worn out, retains value as a tessera. Even with nothing to communicate, the discourse demonstrates the existence of communication; even denying the obvious, it affirms that words construct the truth. Even with a lie in mind, it plays on the faith in the witness.”

Jacques Lacan

“Nonsense is only the other side of spiritualism, affirming the independence of the writer from intellectual standards and trite definitions.”

Chesterton

*This research was a part of a project supported by the Russian Foundation for Studies of Humanities, the grant 196-03-04455

ПОРЯДОК И ХАОС В СОЦИАЛЬНОМ ПРОСТРАНСТВЕ (Размышления об «открытом обществе»)

Эльмар СОКОЛОВ

Понятия «порядка» и «хаоса» принадлежат к числу универсальных, используются в любом дискурсе и при обсуждении любого предмета, как научного, так и лежащего за пределами науки. Вся наша жизнь может быть понята как «борьба с хаосом» за установление «порядка». При этом ясно, что источником порядка не обязательно является воля человека, опирающаяся на его разум. Мыслимы, по крайней мере, три источника и три типа порядка. Первый — «естественный порядок» бытия или природы, включающий в себя и отклонения от правил, но соответствующий, в основном, той области бытия, в которой он возникает как порядок «самоорганизации». Второй тип порядка — «искусственный» или механический, который может устанавливаться в какой-то области природы или в обществе, когда какая-то чуждая сила извне навязывает им свои, выгодные ей принципы поведения или жизнедеятельности. И, наконец, мы можем назвать также порядок божественный» или идеальный, в котором какая-то живая система — человек, общество, культура — достигает наибольшей «полноты бытия», «самореализации» с учетом тех целей и идеалов, к которым они стремятся. Соответственно, возможны и три понятия «хаоса» как состояния, противоречащего естественному, искусственному или «божественному» порядку. Однако идея хаоса не является лишь отрицанием порядка. В некотором смысле хаос «фундаментальнее» порядка, он является исходной стихией, содержащей многочисленные возможности развития, разнообразные способы самоорганизации, которые, в борьбе друг с другом, накладываясь друг на друга, порождают все более высокие и сложные формы порядка, отличные друг от друга, что означает, что рост «порядка» и «хаоса» в саморазвивающихся системах идут параллельно, рука об руку друг с другом.

Проблема порядка и хаоса в социальном пространстве, в обществе всегда актуальна и злободневна. Она волнует как обывателей, так и ученых, политиков и других представителей общественности. Менее всего популярна в общественных науках идея «механического порядка». Ни один сколько-нибудь мыслящий социолог или политик не преминет сделать оговорку, что, требуя «наведения порядка», он никоим образом не имеет в виду превратить общество или какую-то его часть в муравейник или пчелиный улей. Однако именно механический, жестко-тоталитарный порядок, купленный ценой утраты прав и свобод, чаще всего является результатом особенно воодушевленного «стремления к порядку». Формирование в XX веке тоталитарных политических систем

— фашистской и коммунистической — далеко еще не понятое и не объясненное — может служить примером чересчур рьяного насаждения в обществе «идеального» или «естественного» порядка. Те, кто возражали против фашизма и коммунизма — либералы — говорили, что настоящий порядок, наилучший для всех, не может быть установлен «сверху», путем декретирования или распоряжений, идущих из центра. Такой порядок устанавливается сам собой, при условии, когда каждая социальная единица, каждый человек, каждая организация действуют, используя все богатство своих возможностей и стремясь достичь наивысших результатов, не ущемляя однако при этом возможности других и не отказывая им в праве стремиться к тому же самому. Однако, камнем преткновения для осуществления либеральной идеи всегда была необходимость обеспечения такого единого для всех правового и морального устройства, климата, которые бы стимулировали максимальную активность каждой единицы, не допуская при этом ущемления прав ни одной из них. Либеральная идея казалась весьма привлекательной в условиях, когда было много незанятых земель, когда шел процесс освоения новых территорий и природных ресурсов, когда не существовало экологической проблемы и когда формирующийся рынок не был насыщен и легко втягивал в себя новых производителей и потребителей. Сегодня все обстоит не так. Либеральная идея, не утратив своей морально-политической притягательности и соответствуя во многом менталитету региональных и малых общностей, все более приходит в противоречие с реалиями глобального и цивилизационного масштаба. Общество стало весьма сложным. Незанятых земель больше нет. Свободных ресурсов также, как и мест на рынке. Все это и еще многое тому подобное с необходимостью приводит к мысли о том, что обеспечение свободы и максимальной активности каждого можно мыслить сегодня только как компромисс или как достаточно строгий и неуклонно проводимый в жизнь порядок, во многих случаях требующий планирования, централизации, силовых методов его реализации. В идеологическом смысле общество балансирует сегодня между тенденциями и силами ориентированными либерально («естественный порядок»), тоталитарно («искусственный порядок») и социалистически («идеальный порядок»). Продуктом такого «балансирования» в области идеологии является идея «открытого общества», в котором предполагается оптимизировать все процессы, мобилизовать все силы и избежать при этом всяческих крайностей.

К сегодняшнему моменту идея открытого общества претерпела уже существенные изменения по сравнению с первоначальным своим вариантом и они очень поучительны, поскольку открывают все новые и новые стороны проблемы «социального порядка» и «социального хаоса».

Идея «открытого общества» как современного и перспективного, противостоит понятию «закрытого общества». Причем это последнее

мыслится либо как древнее, племенное, военное (Спенсер, Дюркгейм, Теннис), либо как новое, тоталитарное, деспотическое и идеократическое (Хайек, Сорос, Поппер, Джилас, Арон, Фромм и др.)

А. Бергсон первым употребил термин «открытое общество». Он имел в виду, что «закрытое общество» — это ответ на систему приказов, брошенных безличными социальными силами, а «открытое» — ответ на систему призывов, обращенных к разуму и сердцу каждого члена общества. В дальнейшем дихотомия «открытого» и «закрытого» обществ была развита рядом известных социологов. В докладе рассматривается эволюция этой идеи и обсуждаются некоторые принципы моральной философии и массовой этики, которые могут, по мнению автора, послужить идеологической основой свободы и либерализма в современных условиях.

ЭСТЕТИЧЕСКАЯ ОЦЕНКА ХАОСА В ИСТОРИИ КУЛЬТУРЫ.

Вадим ПРОЗЕРСКИЙ

С эстетической и моральной точек зрения хаос оценивался совершенно по-разному в периоды господства рационалистического мышления и во времена реакции на них. Такое время можно назвать романтическим, в нем происходит переоценка ценностей, признание значимости таких сторон жизни и человеческой души, которые рационализм категорически отвергал. Классическая эпоха никогда не могла бы допустить равноправие абсурда и хаоса со смыслом и космосом. Так классическое мышление греков выросло из мифологии, основанной на победе светлых гармонических сил — олимпийских богов над силами хаоса. Так уже мифология подготовила пластическое мирозерцание и соответствующее ему умонастроение греков, выразившееся в учении об упорядоченном мире — космосе и ценностно-иерархической его организации. Здесь каждая ступень, приближаясь к высшему началу — благу (Платон) или уму (Аристотель), рассматривалась как более упорядоченная, наполненная добром и красотой. В дальнейшем данная парадигма не раз повторялась в новоевропейской истории. Одним из последних ее сторонников был В.Соловьев. Как отметили Р.Гальцева и И.Роднянская, в его лице философия красоты нашла своего последнего апологета, чтобы с его смертью в следующем — XX столетии растворится в принципе плюральности мира и равноправии всех ценностей, объединяемых неопределенным понятием выразительности. Для Соловьева красота — это преодоление хаоса, причем в красоте он видит символ добра, а в хаосе — зла, поэтому зрительно воспринимаемые порядок или неупорядоченность демонстрируют скрытую в мире борьбу божественного духовного начала с материальным, неодоухотворенным, прослеживаемом в аморфности, встречающейся в неорганическом и органическом мире, гипертрофии плотского начала у низших животных, физиологических функций — у высших животных, выражении темного, злого начала в человеческой душе. Мир развивается, по Соловьеву, в сторону победы над хаосом. В мире должного — окончательном состоянии мирового развития — хаосу места не будет.

Романтическая реакция приводит к появлению интереса к хаосу как таковому. Он допускается внутрь самих эстетических ценностей. Уже у Канта хаос — как разбушевавшаяся стихия является частью «динамически возвышенного». Но все же хаос рассматривается с точки зрения преодоления его моральным началом. В дальнейшем — у йенских романтиков, Кьеркегора, Достоевского, Тютчева — присутствие света и тьмы, порядка и хаоса в одной человеческой душе становится

нормой. Высказывание героя Достоевского о том, что душа широка — в ней совмещается идеал Мадонны и идеал содомский, предвосхищало учение психоанализа об амбивалентности личности, о невозможности избавиться от хаотического начала, сосредоточенного в бессознательном, в либидо. Мы не будем останавливаться на психоаналитических трактовках хаоса, т.к. они достаточно известны. Более значимо показать, как эвристические моменты, доступные художественному творчеству, опережают открытия науки. Речь идет о том, что амбивалентность души, внедрение хаоса в порядок, зла — в добро, перенесение мотивов, замещение образов — все эти особенности психики, считающиеся откровением психоанализа, задолго до него были известны художественным гениям. С этой точки зрения представляется интересным проанализировать «Маленькие трагедии» А.С.Пушкина. Исследовательская литература о них огромна, но в предлагаемом ракурсе они еще, насколько известно, не рассматривались. То, что будет сказано дальше, не более, чем заметки, подготавливающие подход к их интерпретации.

Можно согласиться с мыслью, не раз высказываемой в литературе, что маленькие трагедии не отдельные, случайно расположенные рядом друг с другом произведения, а своего рода акты единого драматургического произведения. Действительно, мы находим сквозные темы, конфликты, проходящие сквозь первые три трагедии и находящие завершение в четвертой — «Пир во время чумы», которая служит эпилогом, где развязываются узлы, даются ответы на загаданные в предыдущих актах вопросы. Какие же это темы? Если внимательно всмотреться в текст трагедий, то можно проследить сквозную тему — борьбу хаоса и космоса (порядка) в их взаимопроникновении, амбивалентности и многоликости. То, что в творчестве Пушкина тема хаоса занимает значительное место, достаточно очевидно. Вспомним образ Невы в «Медном всаднике». Здесь природа, стихия воды бунтует против насилия государственного порядка, заковавшего ее в гранит. Этот бунт стихии сопоставлен с бунтом Евгения, выразившемся в его уходе в безумие, а затем в акте ненасильственного протеста против власти, олицетворяемой волей Петра. Хотя хаос — антипод организации, государственного порядка, он не трактовался Пушкиным однозначно отрицательно. Порядок рождается из хаоса, хаос живет глубоко в недрах порядка, поэтому порядок может всегда обернуться хаосом. Хаос изменчив, как изменчиво либидо, заключающее в себе Эрос и Танатос, стремление бессознательного, всплывающее в сознание в трансформированных образах.

Рассматривая первые три трагедии с этой точки зрения, можно заметить сходство их композиций и определенное родство персонажей. В каждой из них идет борьба между антагонистами по поводу опреде-

ленной ценности. В этой борьбе проявляется безумие сторон, влекущее их в конечном итоге к гибели. Теперь расшифруем сказанное. То, что в первой трагедии «Скупой рыцарь» конфликт отца и сына вызван наличием сокровища, золота, храним ого в сундуках, достаточно ясно: об этом впрямую говорится в тексте. Что же является предметом раздора сторон во второй трагедии «Моцарт и Сальери»? — отношение к музыке. Оно предельно серьезное у Сальери и недостаточно серьезное, с его точки зрения, и даже ироничное — у Моцарта. Возникает вопрос: почему Сальери не завидовал гениям своей эпохи, превосходящим его, как и Моцарт, талантом и славой, — Гайдну, Глюку, Пиччини, но испытывал чувство зависти к одному лишь Моцарту? Почему старый барон, открывая замки сундуков, ощущал нечто, сходное с тем, что переживает убийца, вонзая нож в жертву (как он сам говорит об этом)? Тайна того, из-за чего на самом деле происходит соперничество в первой и второй трагедиях, приоткрывается в третьей — в «Каменном госте». Предметом соперничества является женщина, эротическое тело, которое по учению психоанализа может представлять и в символе золота, и в образе музыки, когда музыка начинает пониматься как тело. Ведь именно так воспринимает музыку Сальери: «Звуки умертвив, музыку я разъял как труп». В «Каменном госте» герою, стремящемуся овладеть женщиной — Дон Гуану, противостоит сначала живой соперник Дон Карлос, превращаемый в труп, а затем ожившая статуя Командора, которая губит счастливого любовника. Командор владел Донной Анной при жизни и продолжает владеть ее душой с того света. Как при жизни он держал ее взаперти, так и после смерти заставляет соблюдать отшельничество и большую часть времени проводить в запертой погребальнице. Пришедший откуда-то извне Дон Гуан сначала освобождает Донну Анну от реальной власти Командора, убив его на поединке, а затем отпускает ее душу на волю, как птицу из клетки. За этот проступок ему мстит Командор.

Нечто подобное мы видим в трагедии «Моцарт и Сальери». Сальери заковал музыку в строгие формы и формулы. Для Моцарта музыка изливается в потоке творческого вдохновения, для него занятие музыкой — наслаждение, сродни любовному. В этом смысле Моцарт близок Дон Гуану, это личности, которые можно назвать вслед за Кьеркегором гениальными эротиками — они гениальны в любви и в творчестве. Тема эроса музыки и музыки эроса сквозной нитью проходит через все маленькие трагедии. В «Каменном госте» имеется ключевая фраза: «Из наслаждений жизни одной любви музыка уступает, но и любовь — мелодия». Поскольку Сальери не может стать любовником музыки, его эрос принимает форму извращенного, садистского, он получает наслаждение, превращая музыку в труп. Теперь мы получаем ответ на заданный выше вопрос: почему Сальери из всех гениев зави-

дует только Моцарту? Зависть Сальери — это метаморфоза его ревности к счастливому любовнику музыки Моцарту. Как мы видим, наслаждение Сальери сходно с тем, что испытывал Скупой Рыцарь, открывая свои сундуки. Барон откровенно признается, что идет на свидание со своим золотом, как любовник к своей подруге. Но у него эротика остается на анальной стадии (символом анального эроса является золото и его накопительство). Неудивительно, что и его наслаждение — садистического плана. Мечта Барона — остаться сторожем своего сокровища и после смерти. Такое желание можно признать за выражение безумия, но вся его жизнь — безумие: строгий аскетизм, подавление плоти ради извращенного эроса — любви к золоту. Эта любовь в обладанию — репрессивного характера, это — любовь-власть, любовь-подавление. Она сродни любви Командора к Донне Анне, который сторожил ее и после смерти, осуществив таким образом мечту героя первой трагедии. Желание сына Барона Альбера овладеть золотом также имеет эротический подтекст. В прямом смысле ему не получить любви знатных дам, если он будет беден и не сможет равняться с прочими рыцарями при дворе герцога. В переносном смысле золото будит в нем Эдипов комплекс. Нельзя забывать, что у Альбера нет матери, а золото — то, чем обладает отец, лишая сына доступа к нему. Либидозные фантазии отца о том, что сын хотел его убить и ограбить, сопровождаются страхом, не украдены ли ключи. Сосредоточение внимания на ключе можно объяснить, если вспомнить о том, что Барон получал особое наслаждение, когда вставлял ключ в замочную скважину. Вполне можно допустить, что ключ служит для него заменой фаллоса, а страх потерять его — это страх кастрации. Кастрационный комплекс присутствует также в отношениях Сальери и Моцарта. Бессознательная ревность Сальери, присутствующая в его сознании в форме зависти, вызывает скрытое желание кастрировать Моцарта, отобрать у него и присвоить себе его плодотворящую силу. Но в итоге, убив Моцарта, Сальери лишает себя остатков творческих сил, он оскопляет свою творческую способность. «Гений и злодейство — две вещи несовместные, и я не гений...».

Таким образом мы видим, что герои трагедии выстраиваются в два ряда. Сущность одних — привязанность к замкам, формулам, решеткам, любовь к порядку, носящему репрессивный характер, — он не дает место жизни, творчеству, любви. Сущностью героев второго ряда является свобода, любовь, игра. Альбер, Моцарт, Дон Гуан — своего рода «плейбой». И у тех, и у других — своя правда и своя трагическая вина. Любовь к порядку, к рацио приводит Барона и Сальери к безумию. Но и герои другого ряда также оказываются на краю гибели или гибнут. Их гениальный эротизм тождествен демоническому эстетизму (выражение Кьеркегора). Они получают наслаждение от заигрывания

со смертью: Альбер бьется на турнирах, Дон Гуан сначала приглашает статую на ужин, а затем протягивает ей руку. В чем трагическая вина Моцарта? Он предчувствует свою смерть: ее знаком является приход черного человека. Моцарт ощущает присутствие черного человека в Сальери, он предугадывает замысел Сальери, однако его неудержимо тянет к «другу», как бабочку к огню.

В «Гимне чуме» («Пир во время чумы») есть такие слова: «Все, все, что гибелью грозит, для сердца смертного таит неизъяснимы наслаждения...». Но ведь гибель, смерть и есть хаос. Последний может быть распадом тела или распадом души (безумием). В предыдущих трагедиях было показано, как распад души — безумие приводит к гибели тела. В «Пире во время чумы» среди всеобщей смерти и распада показан пир, представляющий собой не что иное, как безумие, наслаждение хаосом. В финальной сцене появляется священник, который упрекает пирующих и председателя пира Вольсингама в грехе. Вольсингам не отрицает того, что он получает наслаждение именно от греха. Но как спастись от этого? Священник зовет его: «Пойдем, мой сын, со мною». Но Вольсингам остается, погруженный в глубокое раздумье, отключаясь от всех пирующих в то время, как пир продолжается. Его поступок говорит о том, что он не хочет переходить от хаоса к порядку, ибо ни то, ни другое не дает спасения. В итоге остается раздумье, молчание, уход на ту душевную глубину, где может произойти встреча с Богом, но власть языка сюда уже не достигает. В молчании происходит катарсис.

ПРОСТРАНСТВО ИОСИФА БРОДСКОГО

Александр БОКШИЦКИЙ

Когда мы встречаем у Бродского слово «пространство» — а встречаем мы его очень часто — речь идет об отсутствии пространства, о «непространстве». Пространство определяется по преимуществу негативно. Пространство пугает своей доступностью и одновременно непонятностью: «И мир течет в глаза сквозь решето непониманья» (I, 389)¹; своей неуловимостью: «Как пивопространство бежит по усам» (I, 364). Пространство агрессивно, сребролюбиво, «торчит прејскурантом» (II, 161). Это некий тупик, «кошачий мешок», из которого необходимо освободиться, «хитропрогрызая дыру» (I, 213).

Если у Манделштама Одиссей возвращается «пространством и временем полный», у Бродского Одиссей полон тоски и усталости: «все острова похожи друг на друга, когда так долго странствуешь, и мозг уже сбивается, считая волны, глаз, засоренный горизонтом, плачет» (II, 301). В первые годы эмиграции написана «Колыбельная трескового мыса». Вот как автор описывает первую встречу с Америкой: «Я увидел новые небеса и такую же землю. Она лежала, как это делает отродясь плоская вещь: пылясь» (II, 356).

Такие стихи как «Вещи и люди нас окружают. И те, и эти терзают глаз», — можно назвать общим местом в поэзии Бродского, можно уложить их в схему романтического отрицания, можно даже назвать занудством. Однако отрицание — самый поверхностный уровень понимания поэзии Бродского. Он живет зрением: «Веко хватает пространство, как воздух — жабра» (III, 67). Зрение — дар: «Из всех щедрот, что выделила бездна лишь зренью тебе служит безвозмездно» (II, 256), но и ответственность: «помни, пространство, которому, кажется, ничего не нужно, на самом деле нуждается сильно во взгляде со стороны» (III, 133); «взгляд на холодный предмет... лютей самого металла — дабы не пришлось его с кровью отдирать от предмета. Как знать, не так ли озирали свой труд в день восьмой и после Бог?» (III, 14)

А. Кушнер сравнил поэзию Бродского с зарифмованным энциклопедическим словарем. Это сравнение особенно подходяще для стихов рождественского цикла. В поэме «Зофья» перечисляются безмолвствующие вещи, в стихотворении «Пришла зима...» — вещи, оказавшиеся под снегом, в «Большой элегии Джону Донну» — вещи спящие. Спит

¹ Стихи И. Бродского цитируются по изданию: «Сочинения Иосифа Бродского» тт. 1-3. СПб. 1992.

весь мир — предметы, реки, горы, звери, слова, пороки и пророки. Может быть, мир нуждается в том, чтобы быть заново увиденным, заново поименованным? Холодная, утратившая голос, силу и смысл вещь, как женщина, просит, чтобы ее назвали по имени.

«Я есть антифашист и антифауст. Их либе жизнь и обожаю хаос»

(«Два часа в резервуаре»). Рано или поздно пространство начинает мельчать, сжиматься: «Страсть всегда впереди, где пространство мельчит» (I, 155), рано или поздно появляется привычка к вещам и словам и слова уподобляются мощам (II, 126). «Ничего нет страшнее развалин, которые перестают казаться метафорой и становятся тем, чем они были когда-то: домами» (I, 91).

«Юродствуй, воруй, молись» — сказано в стихах 1958 г. Девять лет спустя в «Подражании сатирам, сочиненным Кантемиром» вор, укрававший сосуд и Христос оказываются рядом, спрятанные одним и тем же пространством (II, 8), а в «Разговоре с небожителем» (1970 г.) поэт благодарит Того, кто наверху за то, что «отнял все, чем на своем веку владел я. Ибо созданное прочно, продукт труда, есть пища вора».

Стихия Хаоса — это стихия карнавала, во время которого соединяется несоединимое, позволяется непозволительное, рифмуется то, что было бы невозможным, скажем в прозе. Бродский позволяет себе многое, за исключением, пожалуй, стремления писать на гербовой бумаге. Он и вор, и юродивый, и шаман: «И по комнате, точно шаман кружа, я наматываю на себя пустоту ее, чтоб душа знала что-то, что знает Бог» (III, 141); и само древо мира, под «неподвижным взглядом» осью избранный (I, 309). Он и жертва и жрец, и сама стихия Хаоса, пожирающая то, что ей причитается. Возможно, произнесенное: «я — ось» («ось — я»), — снижается в стихотворении «Новый Жюль Верн», где корабль, несущий на себе жестокосердие и гордыню, воцарившиеся на земле, проглатывается гигантским осьминогом («сокращенно — Ося»), выращенным капитаном Немо как протест против общества¹.

© А.Бокшицкий, 1997

¹ Работа выполнена в рамках проекта, поддержанного РГНФ (Проект № 96-03-04455)

ГРОТЕСК КАК ВЫРАЖЕНИЕ ХАОСА В КУЛЬТУРЕ¹

Сергей ЮРКОВ

Среди категорий культуры, пожалуй, нет более способной адекватно выразить природу хаотического, нежели категории «гротеск». Время его актуализации — переходный периоды в развитии культуры, связанные с ее обновлением (кардинальным, как смена культурных парадигм, либо менее значительным, в форме отдельных инновационных процессов внутри рамок сохраняющейся парадигмы), взаимоналожением и пересечением различных культурных пластов, появлением дуализма языков. В этом случае становится возможным усмотрение смысловой многогранности предмета, преодоление порога однозначности, догматизма смысла. Гротеск — принципиально антидогматичен, он всегда оппозиционен, и представляет собой воплощенную противоречивость, изменчивость, что и ставит его в оппозицию всякой устойчивости, стабильности, гармонии. Соединяя в едином образе в привычном представлении взаимоисключающее, противоречивое, он нарушает художественные каноны и нормы.

В психологическом плане момент «дестабилизации» смысла, создающий ситуацию смысловой утраты, переживается как растерянность, шок возникающие как реакция на крушение (пусть и кратковременное) «опоры» бытия — в виде правил, традиций, принятых норм. Подобное состояние временной неопределенности, обусловленное культурологической переходностью можно назвать «лиминальным» состоянием или «лиминальной» фазой внутри процесса культурного развития (данный термин при исследовании ритуально-обрядовых действий использует В.Тэрнер, от лат. *limen* — «порог»²). Лиминальные состояния — это периоды, разделяющие старое и новое, сопровождающие переходные процессы, предваряющие вступление нового в свои права, представляющие собой некую «паузу» в обладании смыслом. Подобные состояния выступают субстанциальной основой конституирования гротескного образа, являющегося художественным отражением хаотического (в пределе — абсурдного) в культуре.

В большей или меньшей степени хаос сопутствует культурным процессам постоянно, выступая, с одной стороны, как «иное» культуры, ее внешняя альтернатива, с другой стороны, он присутствует *внутри* культуры, поскольку в ее системе всегда имеются как охранительные, так и деструктивные элементы. Хаос необходим культуре как

¹ Статья депонирована в ИНИОН РАН № 53027 от 03.11.1997.

² Марков В.А. Очерки по семиотике. (Археология знаковых систем). Рига. 1992. С.38.

некоей организованной целостности в той же мере, как необходимо пространство для физического объекта, для свободы передвижения. Хаос есть пространство для аккумуляции возможностей культурного развития, в котором осуществляется поиск вариантов его дальнейших направлений. В данной связи гротеск выступает как прием адаптации хаоса и как его эстетическая и психологическая сублимация. С другой стороны, он — способ доставки в систему культура недостающей порции хаоса, введения его в культурный контекст, в том случае когда в этом возникает потребность. По аналогии с теоретическим парадоксом, возникающем как результат столкновения с информацией, не укладывающейся в пределы опыта, художественный парадокс представляет собой отражение эмоционально-психологического состояния субъекта, столкнувшегося с проблемой освоения феномена, находящегося за границами известности, наличного смысла. В этих целях художественной сознание обращается к гротескному типу образности, главным свойством которого является невообразимость (в соответствии с привычными представлениями), противоречивая несовместимость композиционных фрагментов.

Наиболее «глобальное» культурологическое значение гротеска раскрывается через его отношение к смыслу, утрата или трансформация которого внешне выражается через причудливость и уродливость образа, а внутренне, в плане эмоционально-психического восприятия, порождает сложные реакции, среди которых немалое место отведено страху. Страх приходит как ответ на угрозу сложившимся нормам и традициям, служащих опорой наличного культурного бытия, это страх утраты освоенного мира, происходящий от угрозы вторжения извне, означающей привнесение хаоса в устойчивую и стабильную систему культуры. В данном случае гротеск — это окно в другой, альтернативный мир, через которое просвечивает опасность существующему порядку и организованности.

Важно отметить, что хаос, в силу его необходимости и неотъемлемости процессам культурного развития, далеко не всегда получает негативную оценку в своем художественном выражении. В экзистенциальном плане хаос представляет собой сферу неисчерпаемого резерва свободы, обеспечивающего возможность любой модернизации и обновления. Он изначально генетически родственен раннему периоду становления культуры и культурного сознания вообще. Ужас от восприятия хаотического, при непротивлении ему, что наиболее легко достигается через художественную условность (гротеска), оказывается проводником в мир свободы и поэтому может быть оценен положительно. Достаточно отчетливо это проявляется в эмоции того «сладкого» ужаса, который мы испытываем при просмотре фильмов ужасов или слушая страшные истории.

Сочетая в себе противоречивые элементы, различные фрагменты бытия предмета, гротеск по своей природе полисемантичен. Его образность понуждает отказываться от привычных представлений о мире, открывает его с новой, неожиданной стороны, как мир отстраненный. Странность мира, постигаемая через странность гротескного образа, обуславливает сложные и неоднозначные эмоции восприятия. Данный факт, в сочетании со сложностью структуры самого образа, очевидно, послужил главной причиной затруднений при выделении типов гротеска. В соответствии с основной его культурологической прерогативой — быть средством выражения и отражения хаоса — можно производить его классификацию.

Пределы развертывания гротеска (в принципе никогда не достигаемые, поскольку это грозит утратой гротескной специфики) — от состояния полной определенности смысла до максимума хаотичности, «нулевой» семантической содержательности. В поле «встречного движения» смысла и хаоса можно обозначить некие ключевые пункты, с позиции которых культурологическое отношение к хаосу становится наиболее очевидно. Эмоциональная оценка, сопутствующая этому отношению, может быть взята за основу гротескной типологизации, в соответствии с чем выделяются комический, трагический и абсурдистский его типы.

Наиболее близок смыслу гротеск комический, воссоздаваемый им хаос не только не представляет серьезной угрозы смыслу, но и производится сознательно, искусственно — как реакция на чрезмерную «заорганизованность» культуры, давления необходимости — в форме запретов, законов, регламентаций поведения и проч. Данный тип гротеска возникает в ситуации «избытка» смысла, при ощущении его незыблемости. Осмеиваются (т.е. разрушаются) при этом притязания на вневременную значимость исходящие от культуры официальной, оппонентом которой выступает народная культура, в лице которой преимущественно и творится комический гротеск. Гротескный смех ориентируется на смысл конкретный, частный, в то время как устойчивость и безопасность общих позиций смысла в культуре остается незатронутой.

Сама конструкция смехового гротеска выстраивается на смысле, точнее на его обратности, переворачивании, что позволяет говорить не только об отсутствии серьезной угрозы статусу смысла, но и об его укреплении и приумножении, производимому за счет его «зеркального» отражения, редупликации. Данный гротескный тип обладает минимальной (в сравнении с другими типами) самостоятельностью, поскольку он существует в качестве перевернутого двойника феномена, принадлежащего культуре официальной, в отношении которого он и получает свой смысл. Момент хаотизации привносится в данном слу-

чае за счет создания «смеховых копий»), множественность которых не предусмотрена серьезностью и отлаженностью функционирования официальной культуры. Чувством защищенности от хаоса можно объяснить и реакцию смеха при его, т.е. хаоса, искусственном воспроизведении. К этому типу гротеска наиболее применим термин «игра», хаос остается под контролем культуры, граница игры с ним определены самим субъектом. Он допускается в организм культуры и может быть осмеян по причине собственной «беспомощности» перед лицом смысла и упорядоченности. Народный гротескный смех — это не только смех над необходимостью, но прежде всего смех над самим хаосом.

Если эффект комизма в гротеске становится возможным при наличии уверенности в стабильность смысла и его защищенность от вторжений хаоса, то гротеск трагический появляется в ситуации реальной угрозы смысловой утраты. Статус гротеска меняется соответственно статусу отражаемого им хаоса, который принимает видимость трансцендентности, самостоятельности, поскольку перестает быть подконтролен и управляем. В трагическом гротеске хаос еще сохраняет свой частный характер, угрожая разрушениям лишь отдельным структурным культурным пластам, будучи неспособным противостоять культуре в целом. Поэтому он предполагает возможность борьбы с ним, что означает признание принципа «равенства» хаоса и порядка. Такое противостояние меняет специфику гротескной образности, в которой существенную роль начинают играть элементы новизны, странности — знак пребывания за границами о-своенности, культуры. Странность лишается смеховой природы, становясь «демаркатором» «своего» и «чужого», вынесенного за смысл и порядок. Частный характер хаоса, отсутствие тотальности порождает неоднозначное восприятие, обусловленное возможностью различного отношения к нему. То, что является трагедией, крушением экзистенциальных оснований бытия для одной группы носителей культуры, может оказаться имеющим противоположное, возрождающее начало для другой. Экспансия хаоса, создаваемого народной культурой, сопровождаемая смехом, релаксацией, оборачивается трагизмом для культуры официальной против догматов которой направлен смех.

Максимум отчетливости выражения хаос достигает в абсурдистском гротеске (получившем особенное распространение в XX столетии). В художественном сознании данный тип гротеска соответствует ощущению окруженности хаоса, масштабы которого разрастаются до глобальных размеров, воспринимаясь не просто в качестве некоей внешней угрозы, но как принцип мирового устройства (в романтизме), человеческой культуры (первая волна постмодернизма) и самого субъекта (современный постмодернизм). Таким образом, хаос постепенно

утрачивает характер «чужеродности», того, что подлежит устранению., в силу сознания его неустранимости из системы культуры. Поэтому главной функцией гротеска в постмодернистском искусстве становится адаптирование субъекта к хаосу как субстанциональной основе культурного бытия. Для нового искусства специфическим является изображение аномального, нарушающего норму, как нормального и привычного. В мировоззренческом плане хаос превращается в абсурд, — негативную свободу от признания космоса неуправляемым, от того, что нет иерархий систем, что место Смысла заняла пустота. Если весь мир гротеск, то уже отпадает необходимость конструировать его искусственно, — в условиях отсутствия порядка всякие перемещения верха и низа становятся несущественны, любое положение вне рамок структуры будет равноценным, самодовлеющим. В результате схема гротескных превращений теряет бинарность, гротескная амбивалентность становится псевдоамбивалентностью, а переходы в «иное» — непредсказуемыми. Собственно, конкретизация « во что» переходит гротескный объект для постмодернизма не является существенным, главное — делить сам факт превращения, маргинальности, неустойчивости, поскольку хаос, перестав быть чем-то внеположенным в культуре, выступил конститутивной основой пограничности любого объекта, стоящего на грани организации и дезорганизации.

Неопределенность, неконкретность гротескного образа отражается на его эмоционально-психическом восприятии, складывающемся из целой гаммы противоречивых чувств, без четко выраженного преобладающего. Комедия, трагедия, фарс — все может сливаться в синкретическом единстве, в котором находится место и смеху и страху. Внешняя странность образа не перекрывается смыслом, разрешающимся в комикку или трагику, захватывая сознание в состояние напряженного ожидания гротеска так и оставляет его оборванным в ничто... Смех, если он вообще возникает в абсурдистском гротеске, — это смех, прикрывающий растерянность, последнее субъективное убежище от беспомощности. Функции остранения, дестабилизации, выражения доминирующего хаотического в этом типе гротеска наиболее обнажены, он оказывается максимально приближен к собственной сущности и поэтому может быть назван гротеском «rag exellence».

В отличие от иронии, определяемой как «игра со смыслом», гротеск есть «игра с абсурдом»: если ирония, предполагающая обязательное наличие смысла, занимается подстановкой одного смысла вместо другого, то гротескная «игра» происходит не внутри диапазона смысла, а на его границах, это — ведение-выведение в его сферу, движение от его утверждения до отрицания. Поэтому любому типу гротеска свойственно одновременное содержание как элементов абсурдизации (образования «лиминальной» фазы есть прохождение перед лицом

абсурда, предварительной утраты смысла), так и элементов смысла утверждения (абсурд также не есть абсолютное «ничто», отрицание смысла в абсурдистском гротеске вместе с тем удерживает таковой в форме раскрытия своей правды о мире, выработке новых отношений к нему).

В подтверждение раннее высказанного тезиса о востребованности хаоса системой культуры в случае ее чрезмерной ригористичности и регламентированности обратимся к примерам из области русской культуры эпохи средневековья.

Православное сознание, исключая хаос из сотворенного Богом мира, отправляет его в преисподнюю, в царство дьявола, которое, в силу лишения света, благодати, порядка и становится олицетворением хаоса. Подавляющая часть гротескных образов средневековья (и не только русского) — именно макабрического содержания.

В условиях структуральной бинарности русской средневековой культуры абсурд становится той «средней областью», которая принимает на себя функцию «нейтральной» семантической зоны, откуда гротеск активно черпает свои образы. Эта зона получает статус не просто посредника между двумя полюсами крайностей (сакрального и кощунственного, при отсутствии «профанного»), когда ее нейтральность является результатом означения в качестве таковой в силу наличия данных полюсов, а противоположности порядку вообще. Чем более жестким предстает кодекс моральных запретов и религиозных установлений, чем более откровенны мотивы страха, тем более настойчиво заявляет о себе потребность в иной, «ненормативной» форме поведения. Поэтому и нуждается в абсурде смеховой мир народной культуры.

Проникновение осмеиваемого, «недолжного» в мир реальности превращает последний в странный, чуждый, неосвоенный. «Свой» мир в нормальном состоянии — мир упорядоченный, благополучный, осмысленный, которому противостоит «антимир» — мир спутанных семантических отношений и перевернутых связей, мир хаоса. По своей сути, это и есть мир абсурда, в котором беспорядочность и аномальность существуют не в отношении какого-либо отдельного явления или предмета, но как тотальность, ставящая антимир в оппозицию упорядоченному миру в целом. Данный фактор — чистая негативность в отношении к смыслу — позволяет рассматривать в качестве принципа его функционирования абсурд, — субъективированное выражение хаоса, вынесенности за пределы смысла. Диалектика мира и антимира, «своего» и «чужого» представляет собой основное поле развертывания гротеска в русском средневековье.

Антимир русского средневековья предполагает соответствующее «перевернутое» поведение (антиповедение), созидающее свой мир ан-

тикультуры. Народный смех, пародийное травестиование — целиком принадлежат его области, что и определяет их специфику. Следует отметить, что постулирование абсурда в его абсолютном выражении, в качестве мировоззренчески устойчивой альтернативы смыслу, едва ли было возможно для средневековой культуры. Поэтому антимир попадает в зависимость от мира осмеиваемого, копируемого, как его воплощенная противоположность, — это мир худших проявлений реальности, мир зла, недолжного. Его зависимость от мира нормы проявляется через допущение имплицитного присутствия некоего идеала, который в настоящее время утерян, и относительно которого и производится конструирование негативности антимира. Главный герой пародии не просто не имеет, а «лишен» того, чем располагал ранее в качестве субъекта нормального мира. Именно лишенность в данном случае деструктурирует нормальный мир, превращая его в свою противоположность. Нехватка свидетельствует о неполноте, дестабилизации, делает структуру подвижной и открытой. «Лишенность» означает противление начинающемуся хаосу, квалификацию ситуации как отступление от нормы. «Лишенность» превращает сложившиеся обстоятельства в аномалию, в «ненормальность» в виду знания нормы, она есть акцентация ущербности системы, тень ускользающего смысла, и вместе с тем — аллюзия на вероятность нормы, благодаря чему и выявляются отклонения от нее. Это своеобразный мост, соединяющий прошлое и настоящее, должное и недолжное, путь по которому уводит в абсурд.

Для того чтобы выглядеть смешным, пригодным к пародированию, антимир должен быть безопасен, т.е. дистанцирован от мира действительного, что обеспечивается тотальностью его «перевертывания» — нормальных отношений, семантических связей, маркирующей его как нереальный, несуществующий. Только в этом случае он раскрывается как мир глобального хаоса, полностью находящийся в оппозиции миру космоса, т.е. как мир откровенного вымысла, а следовательно, безопасный. Хаос становится причиной смеха, а всеобщность беспорядка подчеркивает ирреальность всей картины.

Принцип абсурдизации залегает в основании выстраивания объекта пародии, который должен обладать устойчивыми формальными признаками и организацией — максимум организованности гарантирует максимум эффекта разрушения. Поэтому, как правило, пародия делает объектом высмеивания жанр — собственный, равно как и другие. Замкнутость пародии на себя — своеобразная форма ее предсказуемости, обеспечивающей ее допустимость обществом. Пародируемый текст разрушается, воспроизводится с искажением, становясь бессмысленным, хаотическим. Это — пародия саморазрушения, потому она «безопасна» и способна вызвать смех. Ее основной прием —

деструкция знаковой системы и смысловых отношений, что вдет к абсурдизации и актуализации антимир.

Аналогичный прием получил достаточно широкое распространение в других случаях построения смеховой ситуации, в частности в «перевернутом» языковом поведении, свойственном антимиру, например, в скоморошеском балагурстве. Это смеховой монолог «ни о чем», состоящий из потока шуток, присказок, словесных сочетаний, образованных рифмованием и аллитерацией, главное — его непрерывность, поскольку прекращение монологического процесса, удерживающего единство и слитность антимира, немедленно приводит к его исчезновению и возвращению от смеха к заботе и серьезности. Подобно пародии, балагурство разрушает значение слов, их внешнюю форму и порождает словосочетания — «монстры», обращая семантический порядок в хаос. Решению этой задачи во многом способствует рифма, позволяющая выстраивать в один ряд слова, принадлежащие различным, обычно далеким друг от друга, культурным сферам, но сходные по звучанию, она «оглуляет» слово, десемантизирует старое значение, создавая новые, непривычные. Одновременно она маркирует текст, подтверждая, что перед нами мир недействительный, буффонный.

Основным же приемом внесения хаоса, посредством чего организуется смеховое действие в культуре антимира является «перевернутое» поведение, центральное место в структуре которого, безусловно принадлежит скоморошеству. Способы развлечения публики скоморохом традиционны для антимира — рифмованная речь, потасовки и перебранка со своим собратом по ремеслу, — все это ориентировано на создание беспорядка, внесение сумятицы и дестабилизации равновесия, размеренного течения жизни. Такую же роль призваны выполнять своеобразные «музыкальные инструменты» скомороха — сопели, бубны, медные заслонки и проч., т.е. все то, что способно произвести наибольший шум. Если скоморох имитирует какое-то действие, копирует чью-то работу — все валится у него из рук, ломается, выходит наоборот. В этом смысле скоморох — лицетворение хаоса и беспорядка, что само по себе уже может выглядеть смешным как порядок «наизнанку». Поэтому «перевернутость» всячески подчеркивается скоморохом, его поведение (нелепые действия, вывернутая одежда) генетически восходящее к народным представлениям о «перевернутости» связей потустороннего мира, а также любого чужеродного в отношении своей, существующей культуры, феномена, будучи вписанным в иной, смеховой контекст, приобретает семантику нарушения нормы, насмешки над ней. Его поведение — не эпатаж и не провокация (что свойственно юродивому), он ничему не учит, ни к чему не призывает, за его действиями не скрывается ничего, кроме организации процесса смехового разрушения (порядка), на что и собираются зрители. Его

«спектакль» — это публичная «казнь смехом», в акте которой скоморох добровольно жертвует собой ради удовольствия публики побыть палачом. В свою очередь, скоморох сам выступает в роли палача, «жертвой» которого является порядок (в облике наиболее явных его носителей из числа окружающих или отсутствующих). Скоморошеское зрелище на массовом празднике — это эпицентр разрушения. Вероятно поэтому, наряду с осуждением смеха как греховности и усмотрением в скоморохе конкурента, уводящего прихожан на «позорище» вместо церковной службы, православная церковь видела в нем отъявленного нарушителя порядка и благопристойности, т.е. прямого своего противника по линии сохранения предустановленной Богом гармонии, что, в свою очередь, послужило дополнительной причиной причисления его к «бесовскому» миру.

Более отчетливо особая маркированность позиции, дающей право на свободу — слова и поведения — проявляется в образе придворного (домашнего) шута. По своей ролевой функции шут достаточно близок скомороху, его задача — возбуждать смех и веселье, что достигается за счет остроумия, пошлых до циничности выходок и шуток. Однако, условия его действий — зависимость от «заказчика», вкусу которого он потворствовать, делает его положение более сложным и двусмысленным в сравнении со скоморохом. Именно на этом фоне относительно несвободы представляется парадоксальным позволение выступать суровым обличителем лжи, лицемерия и всяческих пороков. Особенность социального статуса шута — в его принадлежности к миру, внутри которого продуцируется смех и «глумовство», т.е. к антимиру. В силу церковных осуждений смеховой мир в период средневековья оказался изолированным, закрытым и запретным, шут же (так же как и скоморох) обрекает себя на неблагоприятную роль «проводника» — посредника между миром отверженным и миром легитимным, в чем и заключается его общественная ценность. По этой же причине он вытесняется в особую социальную группу — как скоморохи уподоблялись «бесам», так и шута народная молва отождествила с чертом.

Поведением скомороха создается гротеск комический, свойственный фольклорной праздничной культуре. В виду простоты и некоторой примитивности скоморошеских представлений выделить в их структуре собственно гротескную семантику достаточно трудно. Тем не менее, за внешней простотой скрываются основания для гротескной конструкции. Первое, что необходимо учесть — данные смеховые акции разыгрываются представителем «иноного» запретного мира, сакральность которого уходит своими корнями в глубокое языческое прошлое. Скоморох — персона, чья остротенность и чужеродность искупается и преодолевается за счет откровенного социального служения. Он — представитель «иноного» мира почти в той же самой мере,

что и православный юродивый, поэтому с точки зрения публики узурпирование им права на нарушение границ и правил поведения вполне естественно. Скоморошеский мир целиком строится по принципу «перевернутости» антимира, что подчеркивается и самим носителем антиповедения в соответствующей атрибутике — речи, одежде, действиях, что и дает повод социальному острашению, выраженному, в своей крайности, в приписывании скомороху колдовских способностей.

Сущность скоморошеских действий, раскрывающаяся как антиповедение, направлена на деструкцию порядка и стабильности, выступающих в обличие довлеющей над обществом необходимости. Скоморох берет на себя смелость содеять запрещенное, тем самым показывая, что свобода — возможна, даже в условиях жесткого запрета. В этом — катарсис скоморошеского зрелища и квинтэссенция его аттрактивности. Акт нарушения порядка, насмешка над ним предполагает вступление в противоречие с его устроителями и носителями, выражающими собой значимость в иерархической структуре сложившегося порядка, т.е. семантически значимыми субъектами, удерживающими всю общекультурную смысловую конструкцию — представителями правопорядка, знатными боярами, но в особенности, служителями церкви, олицетворяющими собой порядок небесный, божественный, являющийся результатом осуществления высшего Смысла. Разумеется, при этом скоморошеский «спектакль» не претендует на настоящую войну с действующим порядком (это — прерогатива юродивого), он ведет лишь «игру» в разрушение — вызывая смех, всем своим видом и поступками подчеркивая несерьезность собственных акций.

В ситуации культурологической бинарности русского средневековья хаос может являться в форме «перевертывания» сакрального, нормативного, общепринятого и предписанного — феномена, поведения, действия и проч., т.е. для его производства оказывается достаточно переход из одного слоя культуры в другой, с неизбежностью становящийся его «зеркальным» перевернутым отображением. Зрелище, устраиваемое скоморохом, разворачивает хаос *в присутствии смысла*, поскольку наряду с хаосом сохраняется высшая смысловая сфера сакрального и незбылемого, в отношении которой и разыгрывается хаос, она же выступает и гарантом его осуществления и его квалификатором в данном качестве. Это хаос, находящийся под защитой организованности. Скоморох придерживается принципов существующего порядка (занимаясь лишь его «переворачиванием»), он в нем нуждается как в «точке опоры» для пародирования, и от него зависим. Эффект комизма возникает в результате превращения традиционного, ожидаемого в собственную противоположность — сниженное, уродливое, сброшенное с пьедестала значимости. Скоморох действует в одном и

том же смеховом «топосе», — сопоставлении объекта с его же собственным образом, но — как бы представленным в кривом зеркале, искаженным; этот же самый план видения, но — под другим углом зрения.

Итак, можно сделать вывод, что гротеск (как форма поведения), творимый скоморохом, строится на «игре в разрушение» — традиционных норм, правил (речевых и акциальных), в результате чего сложившийся порядок обращается в хаос и сумбур, за счет чего и вносится момент абсурдизации. Вывернутая на изнанку одежда (модифицированная в специфический скоморошеский костюм) становится символом «выворачивания» упорядоченности. По мере вытеснения слоя народной культуры, связанного с язычеством, подразумевающим общение с «нечистой силой», всяческие его реликты приобретают характер незаконных — кошуинства и «бесовщины» и поэтому получают возможность адаптации к существующей культуре (причем, только фольклорной, подвергаемой во многом осуждению со стороны официальной церкви) только в комическом, смеховом модусе, маркирующем его принадлежность к антимиру. В смеховом облике антимир не претендует на права мира «нормального», безопасность которого, таким образом, не нарушается.

Скоморох — единственная фигура, доставляющая хаос в организм культуры. Православное юродство — феномен с отчетливо выраженными чертами гротеска и антиповедения. Однако, считать его принадлежащим собственно антимиру нельзя, его антимир — специфический, порожденный не анти-, а сверх нормативностью. Это как бы третий (с позиции бинарности) мир русской культуры. Его черты — парадоксализм, мистичность, «совмещение несовместимого», игра, разрушение нормы, — указывают на присутствие гротеска. Юрод дистанцирует себя как собственно от мира, так и от антимира, которые сливаются для него в единое целое, в равной степени противостоящее истинному, божественному миру, единственно воплощающему собой подлинный порядок. В отношении существующего мира культуры юродское поведение выглядит «перевернутым» и кошуинственным, по сути же, оно таковым не является, напротив, с точки зрения юрода, сам мир представляется отошедшим от ортодоксальных ценностей и установок православия, и в этом смысле — «опрокинутым», а-нормальным. Не просто несогласие с миром, а подчеркнуто «перевернутое» в отношении к нему поведение, с тем, чтобы дать понять — не юрод нарушает норму, а сам мир неправилен до крайности, до противоположности с позиций следования божественной истине. Именно область крайностей, экстремализм является точкой приложения активности подвижника, — компромиссы, этическое примирение ему незнакомы. Его поведение строится на крайностях и парадоксе,

разоблачении считающегося традиционно неприкосновенным или даже священным, это не просто разрушение знаковой системы, но и обращение ее в свой антипод. Если для антимира смеховой культуры было характерно сознание своей неподлинности, условности в отношении к миру нормы, что и представляло возможности для самоосмеивания, то юродивый действует «всерьез», вменяя вину самому «нормальному» миру, выступающего для него хаосом перевернутых соотношений и связей не как искусственное игровое воспроизведение, а как реальность. Фигура юрода трагична, а не комична, ибо под угрозой оказывается реальный смысл (с точки зрения мира его разрушение производит юрод, с точки же зрения подвижника мир сам уклоняется от смысла сохранения), а не конституированный в качестве условности, объекта смехового действия. Поэтому и «театр» юрода разыгрывается внутри самой жизни, функция исполнителя роли и сама роль в нем сливаются.

Разыгрывая безумие, юрод в лице «разумной» мудрости борется против любой «формы» (организованности), достигая при этом почти абсолютного релятивизма, непредсказуемости. Главное — личина безумца дает право на безнаказанное разрушение, позволяя делать то, на что не осмеливаются окружающие. Юрод не просто устраивает публичное зрелище, «театр», не просто «играет», а играет с запретным, со страхом, этим он и интересен толпе. Если у толпы эмоции страха скрыты, подавлены, то юродивый, переступая границы дозволенного, занимается экспликацией страха. То, что в скоророшеском поведении могло выглядеть комичным, то же в действиях юрода поражает и шокирует. Присутствие страха, эксплицируемого юродским поведением, вытесняет комизм, придавая его образу чудовищность. Он потрясает, пугает, шокирует, «стремится «возбудить» равнодушных зрелищем странным и чудным»¹. Разумеется, в рамках этого зрелища находится место и смеху, юрод провоцирует к нему, поскольку смех — греховен. Но цель подвижника — заставить рыдать над смешным, вскрыть трагический смысл, который прикрит смехом и понятен только избранным. Это не баланс между трагизмом и комизмом, трагическая сторона здесь является безусловно доминирующей, ради нее и затевается весь «спектакль». Смех в данном случае требуется для построения антитетического полюса, означающего все действие как игру. Помимо функций маскировки смысла, создания элементарной зрелищности, игра подчеркивает дистанцированность подвижника от серьезности мира и самого производимого им действия, юрод демонстрирует свое

¹ Панченко А.М. Древнерусское юродство // Лихачев Д.С., Панченко А.М., Поньрко Н.В. Смех в Древней Руси. Л., 1984. С.85.

участие в мире как раскрывающееся через принцип «как если бы не...».

Юрод осуществляет крайности провокации, идет на прямое кощунство, и остается при этом безнаказанным. Дело здесь не только в религиозном страхе, — своим поведением подвижник выполняет «общественный заказ» на реализацию свободы: как подъем его активности приходится на времена застоя в церковной и духовной жизни с целью предотвращения ее «заиливания»¹, в той же степени его деяния служат реакцией на чрезмерную зарегламентированность религиозной культуры.

Тем же целям — противостояния всякой норме (и форме) служит язык юродивого. Его изречение чаще всего кратки и рифмованы, строятся на антитезе, совмещении слов с противоположным значением, ведущему к парадоксализму. Парадокс создает максимум смыслодержания, концентрируя его насыщенность до эффекта молнии во мраке обыденных значений. Будучи парадоксальным, смысл оказывается не упорядочивающим, а разрушающим порядок. То же справедливо в отношении загадочности поведения и высказываний юрода, в которых «взрывной» характер смыслопорождения обеспечивается за счет предварительного накапливания интеллектуального напряжения, направленного на разгадывание. Загадка есть игровой способ внесения смысла в хаос под видом хаоса для праведников и хаоса в смысл — для грешников. Пародийная (скоморошеская) комика разрушает норму, противопоставляя ей хаос, юрод же разрушает смысл обесмысливая его демонстрацией знания смысла высшего. Парадоксия — подтверждение того, что говорящий изрекает истину, знает ее.

Наиболее адекватное юроду коммуникативное средство — жест и молчание. Основная ценность жеста для подвижника — в его возможности служить «выразителем невыразимого» — способности разрушения речи как неспособной передать истину. Жест останавливает речь, создает иллюзию словесной пустоты, в которую заключаются недифференцированный хаос². Grimасы, телесные судороги, беспорядочные движения — лучший показатель обладания невыразимым, иным в отношении существующего смысла, ретранслируемого посредством жеста в живые образы. Юрод молчит в ответ на обращенный к нему вопрос или показывает жестом — это значит, что адекватность смысла на языке спрашивающего невозможна. Его молчание не есть оценка вопроса или самого вопрошающего на предмет отсутствия смысла, это — оценка самого языка и мира, его использующего. Это

¹ Иванов С.А. Византийское юродство. М., 1994. С.187.

² Ямпольский М. Жест палача, оратора, актера // Ad marginem'93. Ежегодник. М., 1994. С.30.

приговор миру, который не глуп и не умен в своем вопрошании (и то и другое предполагало бы возможность ответа), но абсурден с точки зрения юрода, лишен порядка и смысла. Молчание юродивого — форма проявления той «лиминальной» фазы, которая свойственна гротеску. Подвижник искусственно создает паузу между вопросом и ответом — запрашиванием смысла (порядка) и его обретением, интенсифицируя напряженность ожидания и делая его нормой. Пауза молчания поглощает в себя смыслы *этого* мира, ставит на их место безмолвие, уравнивающее их между собой. Любой смысл «зависает» в процессе молчания, изымается из обращения, вырывается из поля коммуникации, помещаясь, таким образом, в несвойственное ему функциональное пространство в качестве отдельного, выделенного из контекста, объекта рассмотрения. И в результате чего становится смешным, нелепым. Поэтому юродское молчание может приобретать и ироническую окраску. Молча юрод смеется над вопросами и ожиданиями мира, которые для него — ненормален.

Юродство — наиболее выразительный в русском средневековье способ проявления гротеска трагического. Конституционально он выстроен на противопоставлении двух типов смысла — божественного, сакрального, сторонником которого выступает подвижник, и земного, обыденного. Гротескная конструкция отражает противостояние истины Бога и неистины мира, которая должна быть разоблачена, уничтожена.

Композиционно трагизм связан с обратным, в отношении «устройства» комического гротеска, смысловым взаимодействием: в комике конструируется антимир, условность которого очевидна, потому он и может быть осмеян, в то время как реальный мир остается в безопасности. Трагика же порождается смещением условности на мир существующий, который признан юродом нереальным, хаос в данном случае не условность, а сама действительность. Этим и объясняется поведение юрода в миру как в антимире, целью чего является дестабилизация и нарушение нормы, ведущее к разрушению устойчивости смысла. Расстроить, разрушить, помочь в этом грядущему Суду Божьему — основная задача юрода, что делает его эсхатологической фигурой.

Рассмотренные примеры дают основание утверждать, что хаос может быть сознательно организован определенными социальными кругами, выступающими в роли его «проводника» в систему культуры. Он постоянно вторгается в ход культурного развития, являя собой антитезу установленной образности, конкретики наличной культуры, высвобождая мета-позицию для ее критической оценки и возможной корректировки. В любом случае хаос выступает как спутанность традиционных семантических связей, отношений нормы и меры, служащих «соединительными нитями» целостности культурного каркаса.

Его время — время вопросов, а не ответов, некая «пауза смысла», субъективно-психологически переживаемая как «абсурд». Это время возвращения к жизни категории « гротеск» .

Гротеск, тем не менее, не есть только вопрошание как прием дестабилизации смысла или признак лишенности последнего, он есть и пространство поиска ответов. Возможность гротеска — это возможность синхронного, разнопланового видения, для чего требуется позиция особой отстраненности. Свобода от догматичности и консервативности обеспечивает данной категории эвристическую способность и содержательность, а также и актуальность в ситуации хаоса.

ДУАЛЬНАЯ ОРГАНИЗАЦИЯ ГОРОДА: КОСМОС И ХАОС

Лариса ТРУШИНА

Не обладая естественными механизмами приспособляемости к жизни в природе, человек предопределен к творчеству. Затруднительно указать точную дату зарождения первых поселений. Сколько бы мы не перелистывали страницы человеческой истории, мы, по излюбленному выражению Ж.Деррида, имеем дело со «всегда уже» раз-меченным и семантизированным предметно-пространственным окружением человека. Поселением, Городом, Домом человек создает ту среду, которая избыточна по отношению к миру природы и несет в себе мета-смыслы человеческого бытия-в-мире. В символических формах предметно-пространственной Среды человек выражает свою связь с миром природы, Вселенной и обществом. Мир вещей в архаических культурах, пользуясь выражением Ж.Деррида, можно назвать археписьмом человечества. Этот рукотворный мир — космос, обладающий порядком, семантической связностью, смыслом, представляет собой отвоёванное у хаоса текстуализованное пространство, обладающее установленной системой значений. Мир космоса противопоставляется окружающему его ино- и вне-культурному миру хаоса, т.е. физического пространства не организованной, не о-формленной рукой Демиурга (т.е. мастера, строителя, ремесленника) материи.

Создав образ Демиурга — творца мирового космоса, человек стремится подражать Его деятельности. Человек воспроизводит акт творения мира в созидании Города. В о-граниченном, о-значенном и о-предмеченном пространстве городской Среды воплощена идея сотворения Мира. Первые архитектурные пространства — пространства сакральные. Сооружение границы, будь то памятник, межевой столб или стена, отделяющей внутреннее пространство (культурное, космическое, «свое») от внешнего (хаотичного, «чужого») — первичный жест архитектуры, пространственная запись драматической схватки хаоса с космосом и ее разрешения.

Однако любая граница экс-статична: она не только разделяет, но и неизбежно связывает «свое» и «чужое», космос и хаос, «здесь» и «там». Хаос, связанный с бездной, бес-предельностью, нижним миром, смертью, оказывается неуничтожимым и требующим себе жертв. Так происходит допуск элементов хаоса в пространство городской среды. Т.о. над природным хаосом надстраивается второй, культурный хаос мира вещей, заявляющий о себе в образах, проникающих в сакральные пространства. Творческий «верх» оказывается неразрывно связанным с деструктивным «низом».

Обступающий человека со всех сторон мир немотствующего природного хаоса (по выражению М.М.Бахтина, «вещь, чреватая словом», «потенциальное слово») «заклинается», семантизируется, превращается в связный текст Космоса через воспроизведение в формах архитектурных элементов первых культовых сооружений, храмов и жилищ характерных признаков окружающих человека природных форм. Города архаической эпохи также, как правило, имеют нерегулярную, живописную планировку. Они словно «вырастают» из земли, являясь ее естественным продолжением, и в своих очертаниях весьма близки природным ландшафтам.

Геометризация архитектурного пространства, привнесение в него элементов театральности, искусственности, зрелищности — следствие его десакрализации и демифологизации, когда выразительное и «говорящее бытие» превращается в формальное знание о бескачественном, однородном, лишенном мускульности чувственного жеста пространстве. Огромные, тщательно спроектированные архитектурные пространства (будь то пространства классицизма или функционализма), выражающие некий единый космический сверхпорядок, безжизненны и пусты. Бурлящая жизнь покидает их и перемещается в маргинальные зоны городской среды: в хаотичные и затесненные пространства рыночных площадей, «задних дворов» и окраин.

Современная градостроительная теория, развивающаяся в контексте постмодернизма с характерной для него идеей возврата искусства в мир природы и повседневной жизни, наделяет эстетической ценностью эти интимные, малые пространства городского интерьера, в которых вещи соразмерны человеку, «подручны», льнут к нему.

Постмодернизм, в лоне которого развивается современная теория архитектуры и градостроительства, эстетичен по своей сути. Он родился из духа авангарда, сблизившего искусство, науку и повседневную жизнь. Специфика постмодернистской ситуации заключается в пересмотре классических оценок знания, таких, как его объективность, истинность, очевидность и необратимость. Благодаря отказу от европоцентризма и плодотворному диалогу с иными типами культур был осознан тот факт, что мир повседневной жизни так же, как миры науки и искусства, не есть нечто данное и самоочевидное. Они являют собой особого рода социальное установление («письмо» в концепции структурализма) и порождают свои тексты, организованные по художественным законам метонимии, метафоры и других риторических фигур, требующие адекватного прочтения и интерпретации. Мир повседневности — лишь один из возможных миров, обладающий перед другими преимуществом телесно-предметного переживания реальности. «Нет ничего, кроме текста», — заявляет Ж.Деррида. В этой ситуации гарантом связи всегда-уже-текстуализованного сознания человека с окружающим миром становится

ся сфера так называемой «постмодернистской чувствительности» или «чувственности» — область бессознательного, понимаемого уже не психически, но телесно — физически и пластически: как сфера жеста, телесных движений, крика, интонирования, музыки речи. Любая эмоция, как и мысль, имеет телесную основу. Тело есть орудие мысли. За зримым языком тела скрывается более глубокая интеллектуальность, чем интеллектуальность языка, привязанного к сюжетной канве.

Подобное понимание человека и творчества возвращает нас к мифу — синкретическому единству практики и дискурса, идеи и вещи, субъекта и объекта, глубинному тождеству абстрактного и конкретного. Тяготение к мифотворчеству — одна из фундаментальных потребностей человека. Выражаясь в терминах теории информации, можно сказать, что любая информация, чтобы быть воспринятой, должна быть избыточной. Именно эта избыточность («шум» в канале коммуникации) применительно к восприятию городской среды вызывает чувство интереса к ней и ее новизны. Последняя в постмодернизме становится синонимом эстетического.

ПУТЕШЕСТВИЕ, ПАЛОМНИЧЕСТВО, ТУРИЗМ

Станислав ГУРИН

Современная западная философия и психология достаточно убедительно показали, что простые на первый взгляд желания и поступки имеют в своем основании некие фундаментальные потребности человека, проявляющиеся через коллективное бессознательное в виде архетипических комплексов и мифологических структур. Обычно эти результаты применяются для описания некоторых критических состояний и жизненных ситуаций, таких как болезнь, травматический опыт, пребывание на грани смерти и т.п. Однако данный подход можно распространить на весь жизненный мир современного человека, на все самые обыденные и привычные феномены. Рассмотрим такое модное, массовое и казалось бы простое явление как туризм.

Попробуем реконструировать, что же на самом деле хочет человек, когда он отправляется в путешествие или собирается просто отдохнуть на берегу теплого моря. Какая сила не дает туристу сидеть на месте? Первое условие, которое делает туризм возможным и необходимым — это принципиальная неудовлетворенность человека своим наличным состоянием. Прежде чем устремиться куда-то и чего-то искать, нужно ощутить недостачу в своем бытии испытать состояние неполноты и ущербности, почувствовать иотршность в восстановлении утерянной целостности.

Причина туризма — несовершенство, незавершенность человека, качественная и сущностная неполнота, ущербность, недостача, неполноценность бегство от пресной, скучной действительности, экстатический выход из себя, за свои пределы

В том месте, где пребывает человек первоначально он не может воплотить те жизненные смыслы, которые он надеется реализовать в другом, каком-то особом месте.

И здесь сразу возникает масса вопросов. Что это за смыслы и что это за место такое? Если в другом месте так хорошо, то почему же человек не переезжает туда навсегда? Почему вочникает раздвоение места человека в этом мире на реальное и желаемое? За счет каких механизмов и потребностей происходит удвоение бытия, задается масштаб реальности, определяется центр и периферия, фиксируется направленность устремлений? Именно это дистанцирование и разница потенциалов между этими местами заставляет человека двигаться, совершать поступки, позволяет случиться событиям и встречам. Но почему важен сам процесс путешествия или сам факт посещения этого места? Не подталкива-

ют ли его скрытые смыслы, некие древние инстинкты, мифологические представления, закрепленные в его глубинной памяти?

Чтобы ответить на эти вопросы нужно посмотреть на какие феномены человеческого бытия похожи основные формы туризма.

Путешествие: мифическое, сказочное, волшебное

Путешествие — шествие по пути, пути жизни, судьбы

мой дом — моя крепость, защита от случайностей, от судьбы

чтобы встретиться с судьбою, стать самим собой, тем, кем ты должен стать, нужно выйти из дома, отправиться в путь

маршрут путешествия — сакральное пространство

время путешествия — сакральное время

особые свойства времени

особые места, точки

особые направления, пути: необычные, обходные, невозможные

пространство и время — наполнено символами, знаками,

обладает особой ценностью, значимостью

совр. пр-во: геометризованное, гомогенное. Непрерывное, сплошное, бесконечно делимое, равное самому себе в каждой его части. Идеальное, абстрактное, пустое, предшествует вещам.

Архаическое пространство — качественно разнородно и одушевлено. Оно всегда заполнено и всегда вещно. Вещи собирают его. Хаос — отсутствие пространства.

Хронотоп — неразрывное единство пространства и времени, здесь-теперь.

Пространство — простор, развертывание, распространение его вовне по отношению к некоему центру. Пространство организовано, расчленено, состоит из частей, их можно расчленять и соединять.

В центре сакрального про-ва — высшая ценность. Путь связывает периферию с сакральным центром. Нужно освоить про-во, достигнуть его сокровенных ценностей.

Периферия отличается особой опасностью и концентрацией злых сил, хаоса, где решается судьба и героя и самого этого места, т.к. победа героя = освоение пространства.

Освящение ключевых точек (мест) пространства — центра, углов, перекрестков и т.п. с помощью жертвоприношения или помещения в них сакральных ценностей, заговаривания.

«Дурное» пространство — болото, лес, перекресток, развилка до-рог.

Кочевник воспринимает путь динамически — двигаясь через него.

У земледельцев — статическое, радиальное пространство, расходящиеся круги.

Главное свойство пути — его трудность. Все возрастающие трудности и опасности.

Прохождение, преодоление пути — есть подвиг, подвижничество.

Начало пути — дом ?

Конец пути — цель движения, где находятся высшие сакральные ценности мира.

На пути — препятствия, опасности, которые нужно преодолеть или устранить.

Путь соединяет и нейтрализует противопоставления: свой — чужой, внутренний — внешний, близкий — далекий, видимый — невидимый, сакральный — профанический.

Начало и конец — крайние точки состояния, пределы.

Изменение статуса, внешнего облика.

Приобрести некий избыток — живую воду.

Компенсация утраченного.

путь — горизонтальный: внутрь, к центру;

вовне, на периферию;

— вертикальный: вверх, на небо;

вниз, в подземное царство;

Путешествие вниз — в подземное (подводное) царство.

Путь вверх — на небо.

Прохождение горизонтального пути — класс героев.

Вертикальный путь (вверх-вниз) — шаман.

Путь к сакральному центру, когда высшее благо обретается постепенным приближением к центру: страна — город — его центр — храм — алтарь — жертва.

Путь к периферии (чужой и страшной), мешающей соединению с сакральным центром: дом — двор — поле — лес, болото — яма, дыра, колодец, пещера — иное царство.

шествовать — далеко, преодолевая трудности

есть цель путешествия святое место,

особый человек, волшебник, учитель

встречи на пути — беседы, загадки, помощь

трудности на пути — испытания, преодоления, битва, подвиг

препятствия преодолеваются смелостью, умом, хитростью, ловкостью

однако, всегда есть специальные препятствия, особые силы, которые не преодолимы обычным способом, рационально

колдовство, — преодолевается волшебством

дракон — безмерно сильнее, нужна помощь высших сил

должно случиться чудо, необходимым условием которого является смерть, полная или частичная: — отрезаются части тела,

временная — заточение в темницу, поедание, проглатывание
 после смерти — воскрешение
 подарки судьбы, сверхдары: победа, праздник, царство, царевна...
 высший социальный и духовный статус
 т.е. преображение получение сакральной силы, харизмы
 Расчленение жертвы — распадение старого мира и составление
 нового мира из частей.

В пути совершается переход между «своим» и «чужим».

Особое внимание мифологического сознания к пределу (началу и
 концу) и к переходам-границам (порог, дверь, мост, лестница, окно).

Подвиг — сакральные ценности достигаются сразу.

Значимо и ценно то, что связано с предельным усилием, ситуаци-
 ей или/или, в которых происходит становление человека как героя, как
 богоподобного существа.

Путь полон неопределенностей (развилка, перекресток), неожиданных
 препятствий, ставящих под угрозу само прохождение пути, достижение цели.

Прямой и кривой путь

Искать путь, знать путь, быть на пути.

Крестный путь

путь к спасению

истинный, правильный путь — один, единственный, уникальный
 и неповторимый

Концентрация пути на одном участке, в одной или нескольких
 точках: (переправа, перекресток, мост).

бес кружит, сбивает с пути

открыватель путей — путешествие как упорядочение, освоение
 пространства

путешествие— есть трансформация

смерть — путешествие

путешествие — временной и пространственный разрыв

стремление к границам, преодоление границ,

отодвигание границ, трансцендирование

путешествие отделяет человека от его места или приближает к его
 месту

если место потеряно, забыто

путешествие — воспоминание

путешествие — возвращение

жизнь — как дорога

смерть — как конец пути

воскрешение как прибытие на место назначения, на родину, в свой дом

преображение, обожение — возвращение домой, обретение рая, который был потерян

смерть как конец пути, но и возможность перескочить в точку назначения

перепрыгнуть через пропасть

смерть как дар божества, случай, радикальный отказ от всего здешнего,

сверхаскеза, вынужденная метаморфоза.

Последняя возможность трансформации

Свсрхлогика как антилогика:

- противоположное действие;

Путь к сакральному центру через периферию.

Выход в бесконечность через центр, точку, ноль.

Получить все через радикальный отказ.

Стать всем через ничто.

Инициация — переход индивида из одного статуса в другой (социальный, сакральный). Смерть (уничтожение в старом качестве) и новое рождение (воскрешение)

Инициация воспроизводит ситуацию возвращения в хаос и творения из него нового космоса.

Испытания в подземном царстве или на небе. Проглатывание чудовищем.

Сказочное путешествие — заколдованное место, потустороннее царство.

Нужно освободить невесту, предмет, сакральные силы.

Паломничество:

Условия возможности туризма и паломничества:

- богооставленность,
- потерянный рай (в раю некуда путешествовать),
- недостаток благодати.

есть на Земле, в мире особые места, сакральные, священные места силы, получения силы

места пребывания высшей силы

эти места труднодоступны (недоступны для профана)

их найти может только посвященный, избранный

прошедший испытания, инициацию

заплативший высокую, запредельную цену

в этих местах происходит трансформация личности, метаморфозы, освобождение, преобразование, спасение. Обожение

паломничество к истоку, к первоначальному единству, т.е. раю

в поисках потерянного Рая
 есть сакральная логика путешествия,
 логика высшего подвига,
 логика жертвоприношения, жертвы, самопожертвования,
 рыцари, крестовые походы: чаша Грааля, гроб Господень.
 Дон Кихот — последний рыцарь в поисках сакрального
 цель паломничества — святое место
 путь — особый маршрут, по святым местам
 время — к празднику
 особое поведение — обеты, пост, аскеза, воздержание, бедность?
 Особые правила,
 условия, трудности, лишения — пешком, без денег
 случайности — встречи с людьми, святыми, посещение монасты-
 рей, чудеса
 подготовка, изменение личности происходит в пути, во время па-
 ломничества
 момент достижения цели — мистический момент, сакральный акт
 дошел - - можно и умереть
 цель паломничества — увидеть святыни, прикоснуться к божест-
 венному, изменить себя, преодолеть страх, соразмерить себя с беско-
 нечностью. пережить неповторимое, невозможное, чудо
 неудовлетворенность миром
 взыскание высшего, сакрального
 уход в паломничество, возвращение не предусматривается
 либо возвращение другим человеком, преображенным
 поэтому нет смысла повторять паломничество, оно одноразовое,
 необратимое, неповторимое. Оно либо случилось, свершилось, либо нет.
 Если — да, то цель достигнута.
 преодоление рубежей, преград, препятствий
 восстановление целостности пространства
 Паломничество и эсхатология ?
 туризм и паломничество — попытка достичь сакрального центра,
 обрести благодать без катастрофы, до «конца света». Апокалипсиса.
 Либо малый апокалипсис, личный Страшный Суд, персональное
 прощение, единичное воскрешение, частное спасение, индивидуальное
 преображение и обожение.
 Стяжание благодати Духа Святаго до конца времен.
 Не дожидаясь всеобщей катастрофы, неизбежной, необратимой,
 принудительной. опередить других, обмануть ?
 Святые и конец света?
 Паломничество — путешествие навстречу испытаниям, катастро-
 фе, смерти и воскрешению.
 Поиск, вызов, провоцирование (провокация).

Сакральная цель: паломничество — святыни, святое место, где пребывает Бог (частица Бога), остатки сакрального).

Паломничество — по направлению к сакральному центру, к новому рождению, к спасению.

Концентрация магической силы,

увеличение интенсивности мистических переживаний

странничество — рай потерян радикально, на земле его нет нигде
редуцированное паломничество:

непрестанное паломничество, вечное повторение

священные силы ослаблены, расточились

одного паломничества недостаточно

событие встречи с сакральным может произойти где угодно, в любом месте,

географические открытия, великие путешествия — как специфическое паломничество, вместо святых мест — золото и сокровища

страна Эльдorado

затерянный мир •— островок чистоты и первоначальной истины

Америка— благословенная земля

хождение за три моря

сталкер

хиппи: автостоп — внерелигиозное паломничество, но вполне мистическое

цель — неопределенное место

акцент на самом процессе путешествия,

движение — все, цель — ничто

социум — как генератор случайностей, испытаний, воплощение судьбы

нечто мистическое может проявиться в любом событии. Истина в любом слове. Судьба — в любой встрече.

Туризм:

1. на природу, с рюкзаком и палаткой

восстановление сил, очищение, оздоровление, возрождение, преобразование?

сложный маршрут, красивое место

природный контекст: пантеизм. Панпсихизм

сакральность места смазана

романтизм — песни под гитару, интересные истории самопреодоления как самосовершенствование

природа занимает место сакрального: духи места, горы, пещеры

преобразование не духовное — а телесное (здоровье)

и психическое, душевное (друзья, песни)

максимум сложности — альпинисты, спелентологи, северные путешествия,

кругосветные, одиночные
 подаю ради подвига
 человек чувствует нечто особенное, не знает что именно
 туризм— это квазипутешествие
 нет начала, нет конца (нет изменения, метаморфозы,
 трансформации)
 движешься, и всегда остаешься на одном (своем) месте
 бесконечное, вечное повторение
 бесконечное возвращение в бессмысленность, безначальность,
 безосновность, бесконечность
 движение без цели, без смысла, без движения
 механическое повторение
 механическое перемещение
 духовный сон, смерть без воскрешения
 туризм — секуляризованное, десакрализованное путешествие
 бесценностное пространство и время
 Стивенсон: осмотр достопримечательностей — это искусство
 Разочарования

Туризм как инициация.

Туризм как исход (из Египта, из Вавилона)

как блуждание в пустыне

как поиск духовной родины

как возвращение в землю Обетованную, в Иерусалим

Туризм \ паломничество

оздоровление \ претерпевание боли, страданий

отдых \ испытание мужества

развлечение \ претерпевание страстей

поиск своего Я \ преображение, обожение

освобождение \ спасение (души)

Полет,

подводное царство (вода — крещение)

пещеры — подземное царство, царство мертвых.

Заграничное путешествие — загробное.

Возвращение с грузом мудрости, сокровищами духа, с невестой, с магическими вещами, с волшебным помощником.

Однородность странствий современного организованного туризма.

У туризма ясная цель отсутствует, нечто неопределенное, неуловимое, непроговариваемое, какой-то жалкий лепет насчет отдыха, здоровья и т.п.

Экзотические страны— царства демонов.

чужой язык — загадочная мудрость

Туризм — на периферию (в салу отсутствия сакрального центра), раствориться в природе, затеряться в пространстве и времени, к обезличиванию, забвению, т.е. смерти.

Турист — герой. Он ищет личного освобождения, показывая пример для всех. Делая свой экзистенциальный выбор, он тем самым задает образец, общечеловеческую модель поведения. Спасаясь сам, он надеется спасти всех.

Туризм как жертва, жертвоприношение, самопожертвование.

Как аскеза, воздержание, самоограничение, подвиг.

Как служение, священнодействие, таинство, обряд, ритуал, церемония.

Осуществление личной свободы \ \ воплощение древних рефлексов и инстинктов

туризм — ностальгия не по своему прошлому, а по несбывшемуся, по неслучившемуся настоящему. Ностальгия по другому месту, по другому бытию.

Зов из глубины бытия, из дали пространства, из другого времени.

Туризм подменяет собой подлинное путешествие, симулирует его. Экзотика предстает как Другое, дальние странствия как Бесконечность, старина как Вечность, новизна как Знание, непонятное как Истина, древнее как Мудрость, таинственное как Тайна, пестрота как Красота, удовольствия как Благо, удивление как Чудо, радость как Благодать.

Турист метит пространства и времени.

Присвоение, потребление культуры. Отметиться на местах великих событий, подобрать остатки (останки) чудес. Я и Македонский. Сфинкс как охотничий трофей. Посетить все места, собрать все ценности в свою коллекцию — может быть количество перейдет в качество и, наконец, что-то Случится. Что-то особенное, важное, исключительное: Происшествие, Встреча, Волшебство, Чудо.

Туризм — это попытка экстаза, выхода из себя, смены масштаба и системы координат (далекие страны).

Мечта о трансцендировании.

Но турист хочет оставаться самим собой и приобрести (добавить, присвоить) что-то еще, новое, большее. При этом не жертвуя ни чем, не пройдя испытания, избежав катастрофы, не умерев.

Экстаз \ трансцендирование

Кто хочет подлинного трансцендирования, тот ищет катастрофы, идет на войну наемником, становится террористом или сектантом (в ожидании Апокалипсиса). Турист хочет маленькой, удобной, управляемой катастрофы, карманного, красиво упакованного Конца Света.

Туризм — это заемный экстаз, желание поприсутствовать на чужих праздниках, танцах, карнавалах, религиозных церемониях, жертво-

приношениях и самоистязаниях, посмотреть (подсмотреть) на сексуальные традиции, пытки и казни, бои животных, корриду, жестокие драки, гонки и прочие способы самоубийства. Тем самым приобщиться к тому, на что ты сам не способен, никогда не сможешь решиться. Это подглядывание за чужими подвигами и преступлениями, наслаждениями и страданиями, болью и смертью, экстазом и трансцендированием.

Сопереживание на расстоянии взгляда, чужая боль и чужая смерть.

Скольжение взглядом по бытию: покажите нам как живут и умирают другие, может быть и у нас внутри что-нибудь шелохнется.

Свои — удовольствия, отмеренные и оплаченные. Дозированные острые ощущения, порционные удовольствия, отмеренный секс.

Сафари — это безопасная охота, кастрированный инстинкт, обесчелоченный рефлекс, блеклое наслаждение. Жалкое подобие, симуляция, подмена, видимость бытия.

Почти незаметный экстаз, без последствий.

Безопасный подвиг, безболезненная боль, вечно длящееся умирание.

В туризме метаморфоза исключена, гарантирован возврат в целостности и сохранности, обратный билет куплен,

Никаких лишений, одни приобретения. Сфотографироваться на фоне сфинкса, как будто это твоя добыча и никаких загадок.

Религиозный туризм — это поиск Бога и нежелание его найти, потому что непонятно, что с ним делать. Важен сам процесс и ощущение собственной значимости. Коллекционирование богов как охотничьих трофеев.

Туризм — разрыв самоидентичности, поиск себя, своего Я во вне.

Попытка дополнить себя до полноты, собрать себя до целого.

Самонедостаточность

поиск основания, но по поверхности, ни от чего не отказываясь, ничем не рискуя.

Туризм — это самообман. Путь без конца, движение без цели, путешествие без испытаний, паломничество без святых.

Туризм — это скольжение, дрейф, это миграция центра, это горизонтальная экспансия, это утерянная вертикаль. Это экстенсивность вместо интенсивности.

Это попытка сохранить лицо при плохой игре, проигрыш, поражение.

Туризм — это пустышка, жвачка, холостой заряд.

туризм бесплоден

туризм как кривой путь,

бесконечный, безблагодатный путь — как образ вечности, дурной
бесконечности

турист— Агасфер, Вечный жид.

Лабиринт

организованный туризм

цель — посмотреть как можно больше мест, отметить, сфото-
графироваться

такое путешествие в принципе не имеет конца, бесконечное =
бессмысленное

количественный подход вместо качественного: все места в прин-
ципе одинаковы, равноценны, в них нет ничего сакрального, есть только
историческая и художественная ценность

посмотреть и уехать, с человеком ничего не происходит, ни хо-
рошего, ни плохого.

Дурная бесконечность такого путешествия: никогда не рано, ни-
когда не поздно

комфорт и уют

гарантированность ночлега, пищи, отдыха, услуг, возвращения
домой.

Отсутствие опасности для жизни, риска

в меру экзотики, покупное чудо

онтологический плюрализм — все равно, все пусто

= бессмысленность и бесцельность

ничего не происходит, негде остановиться '

мелькание мест, городов, лиц

нет святынь, ничто не больше, не лучше остального.

Телепутешествие — крайняя форма, степень туризма

можно там не быть, достаточно увидеть с безопасного расстояния
как бы сверху, тем самым приобщиться, сказать «Я это уже знаю» и
можно успокоиться, забыть

цель туризма — длить, продолжать некое неопределенное со-
стояние поиска пойдти туда, не знаю куда, найди то, не знаю что.

Как бы совершенствование — может быть что-нибудь изменится

потребление ценностей мира, присвоение: я видел — это мое.

Экспансия себя: я и Пушкин, я и Хеопс.

Туризм как пародия на паломничество, это анти-паломничество

нет цели, нет особой выделенной точки, места

нет возможности завершения путешествия

это блуждание по огромному лабиринту: все не представляет
трудности, все одинаково доступно, все равно бессмысленно, все бес-
цельно

невозможно выйти, вырваться из этого бесконечного лабиринта

нет выхода, нет центра, нет выделенных мест

туризм — это соблазн, это искушение

это псевдопутешествие, телепутешествие — иллюзия путешествия,

подмена ценностей

ложное утоление смутной жажды преобразования

туризм — это бесконечное блуждание по всему миру

белка в колесе

почувствовать себя как бы героем, совершающим подвиг

путешествие — это перемещение на место, где возможен подвиг.

Оно конечно, замкнуто с обеих сторон, есть начало (исход), середина (подвиг) и конец (возвращение). Напряжено, интенсивно.

Путешествие за потерянным раем, святыней, ценностью.

В раю путешествие невозможно, просто ненужно. Божественное везде, не надо никуда идти.

Восстановление первоначального состояния целостности, гармонии и полноты.

Туризм — это потерянный навсегда рай, который невозможно найти, вернуть, восстановить, обрести. Туризм безнадежен.

Это попытка заполнить пустоту, но это исход в бесконечную пустоту, в пустоту.

Пустыня культурных ценностей, равнозначных, равноценных, обязательных, а следовательно, ненужных.

Туризм — как следствие секуляризации

детский туризм (скауты) — инициация

молодежный туризм (студенты) — мир посмотреть, обретение опыта. поиск мудрости

свадебное путешествие — ритуалы плодородия, магическое освящение мира оплодотворение земли,

сафари - охотничий туризм- победоносное путешествие

туризм пенсионеров — игры со смертью, обыграть, обмануть

смерть, спрятаться, скрыться, замести следы. Попытка убежать от судьбы, главное — не сидеть на одном месте — смерть не догонит.

Туризм — компенсация несостоявшегося паломничества: по святым местам других религий, созерцание религиозных праздников и церемоний

народные праздники, карнавалы, обряды, танцы

спортивные состязания (гонки, рукопашные бои, коррида), опасность, смерть

секс-туризм с точки зрения психоанализа: путешествие в поисках фаллоса

подводный туризм — сказочный, волшебный подводный мир, потустороннее царство

водное, морское путешествие - крещение

туризм — бродяжничество, невозможность обрести свой дом, покой

туризм — внутренне бесцелен

путешествие как очищение

приключение, испытание, страдание на пути — как искупление грехов

путешествие в поисках древней мудрости (Египет, Индия, Тибет)

символическое путешествие — в поисках своего внутреннего Я

проекция, замещение, смещение

путешествие как самопознание

наставники и покровители, защитники, помощники, учитель

в туризме пространство однородно, равнодоступно

всюду летают самолеты, везде можно доехать на машине

маршруты просчитаны, оплачены

путешествие — интенсивное проживание жизни

странствия Одиссея

хождения Богородицы

путь к Небесному Иерусалиму

Эрос — Танатос в путешествии

миссия, миссионерство

Итак:

1. Рай — путешествие бессмысленно, ненужно.

2. Паломничество — путешествие в поисках остатков сакрального. Найти и вернуться другим человеком.

3. Туризм — путешествие в пустом мире, где уже не осталось сакральных ценностей.

4. Воскрешение, преображение (благодать Духа Святого), спасение, обожение — обретенный рай, путешествие закончено.

АРМАТУРЫ НИЧТО (артопедический этюд)

Светлана ВЕСЕЛОВА

Мне снилось, будто я лист бумаги, т.е. я находился прямо посредине листа в виде водяного знака, и некто – впрочем, это был один знаменитый чертов поэт, но кто бы то ни был — этот некто царапал по мне пером, строча свои мерзкие убогие вирши.

Э.Т.А.Гофман.

Так обнаруживается другой во мне. Об этом различии и поведу я речь, тем самым углубляя различие. Тем самым совершает путешествие я(вь) я. В этом со-отношении с собой через другого описывается траектория внутреннего превращения, испытания, узнавания и изменения себя. В путь!

В искусстве всегда существовало имя, отмеченное интенсивностью не названия. Лишь страстное стремление вымолвить имя в бесконечной скорости становления.

Видение (видение?) и высказывание – вот что поставлено на кон. «Шершавые звуки снов», «скрежетание», «шелест обрывков желаний», «ускользающие прикосновения сгоревших страниц», «ласковый разговор теней» – фрагменты названий работ московского художника Баграта Аразяна. Картин или текстов? Оставим это пока.

Так или иначе, любой художник имеет дело не столько с вещами мира, сколько с представлением о них. Однако эти работы открывают иное поле возможностей. Здесь возникает нечто иное по сравнению с представлением. Разве последние истины размещены в нашем представлении о мире? Что происходит с вещами, когда на них никто не смотрит? Что делает ночью книга в библиотеке? И что переводит вещи из их «само-до-вольного» бытия в реальность нашего представления о них? Что же, представление – идеальное зеркало или место клише и штампов культуры, искажающих реальность. Впрочем, может быть сама выстроенная нами оппозиция мнима. «Оппозиции, в которые верил народ, а следовательно, и язык всегда были ножными путями. Язык отразил присутствующую нам неодолимую потребность в сохранении, которая заставляет нас постоянно создавать более грубый мир пребывающего» (Ницше). Значит, в мире при-бывающего, язык начинает вести какое-то деструктивное для самого себя существование, постоянно перекомбинируя свои

грамматические структуры? Кто говорит языком? В чьих интересах он используется? Кто держит речь?

Итак, речь идет о представлении: Классика работает с представлением как с последней истиной мира. («Зеркало с плоской поверхностью содержит в себе истинную картину мира... Вы, живописцы, находите в поверхности плоских зеркал своего учителя.» Леонардо до Винчи.) Модерн, (героически возвращающийся «назад к вещам»), категоричен в своем отказе от работы с двойственностью мира, попытке заглянуть за «зеркальную поверхность» в неразличительную бездну Ничто. Жест автора рубежа тысячелетий не столь радикален, представление вновь становится местом интереса, но уже не как последняя инстанция истины, а как поле игры того, что ускользает от представления, от длительности экспонирования, что скользит по касательной, заставляя игрока исходить к пределу – непредставимому в представлении. Туда, откуда исходит Различие, где иссякает рассуждение в оппозиционных терминах внутреннее/ внешнее, духовное/телесное, где мысль пытается помыслить свою поверхность, где внутреннее становится лишь моментом внешнего – волнами, пробегающими по поверхности океана. Лишь гигантская коммунальная поверхность, испещренная складками и извилинами, задающими ей глубину или нутро – лабиринт города или мозга – ландшафт с подвижным рельефом. Какие силы *армируют его, прежде* чем начинается *формирование* культурных складок памяти?

В этой коммунальной (системе?) нас прежде всего интересует не единство, а различие. Уровни касания пределов друг друга. Через что смотрят на мир... я, он? И что позволяет сцепиться нашим взглядам по линии я-ты? Последнее не предполагает выпадение в некую «надбытийную целостность», достижения единой сверхточки наблюдения или бездны неартикулируемого взаимопонимания: Не слиться в единую точку зрения, но коснуться предела исхождения друг к другу, артикулируя дефис со-бытия. Точка зрения другого принципиально недостижима для меня. Мы соприкасаемся где-то на уровне не представимых, но армирующих границу представляемого нами со-бытия интенсивностей. «За опытом представления (видения) стоит опыт воли»/Кант/.«Принципиально не интеллигибельный опыт» (Шопенгауэр). Разберемся с этим.

Вы остановились, почему? Что удерживает Вас здесь, срывая с орбиты собственной траектории? Где Вы, собственно, здесь- перед картиной или там – в ней. Если остановились Вы, то движение произошло не с Вашей стороны. Вектор его: оттуда-сюда – из возникшей в воображении точки пустоты непонимания Вами себя – ее занял взгляд художник – к Вам, замершему перед картиной. Можете ущипнуть себя – да, это Вы, здесь, но теперь уже и там, уже навсегда другой, чем прежде,

ангажированный представлением автора, скорость которого оказалась выше, чем Ваша, это он успел оказаться в виртуальной точке, откуда исходит Ваше представление о себе и мире, а может быть и создать ее. В этом его доблесть. (*virtus* – лат. – доблесть, способность, сила, решимость). Теперь он работает на границе Вашего представления, в той области, которая остается для Вас «слепым пятном». Он представляет Вам Ваше представление. «Он понял, что Вы имели ввиду», не так ли? Это движение оттуда-сюда, отсюда-туда втягивается в непрерывный обмен. Имеет место кругообращение виртуального и актуального. Появление виртуальной точки задает дистанцию по отношению к себе, являя мне моего двойника. Этот мираж забегает вперед действительного формирования моего могущества.

Это удвоение само по себе есть Память – складывание внешнего вовнутрь – «сосуд» – образование складки на местности сущего. Однако, память бессильна вынести свой исток — то, что пронзает, являясь ее началом, храня лишь метку. Впечатанность, борозду. Чего?

– Встречи, борьбы и конфронтации разнородных, разнонаправленных сил во все стороны пронизывающих движущуюся поверхность жизни. «Духов много, плоть в недостатке», – гласит одна из вед. Здесь нет человека, но стгоряча действуют силы, лепящие мир. Оставим пока выяснение их природы. Человек возникает как то, через что силы обращаются на самое себя, начинают бороться сами с собою в гетерогенных временах его языка и видения мира. В битве силы самой с собой раслаиваются две про-ормы бытия: Язык и Свет. Световое бытие относится только к видимостям, бытие языка высказывается. Они не сводимы друг к другу. «Видеть-это не говорить». /Бланшо /, «сколько бы ни называли видимое, оно никогда не умещается в названном, и сколько бы ни показывали посредством образов, метафор, сравнений то, что высказывается, место, где расцветают эти фигуры, является не пространством, открытым для глаз, а тем пространством, которое определяют синтаксические последовательности.» (Фуко). Напряжение различия видимого и высказываемого задает зону многообразия устойчивых форм человеческого. Человек – тот, кто своим существованием удерживает их в различии. «Человек в своем собственном бытии, со своей способностью образовывать представление возникает во впадине, оставленной живыми существами, предметами обмена и словами... Посредине них требуется человек, так как именно он говорит» (Фуко). Через говорящего язык создается высказываемую арматуру видения. Сам же язык может появиться только в некоем разрыве, пустоте визуального, откуда только и может начаться рассказ. Пафос языка в том, чтобы называть невидимое, организуя пространство для видения. Итак, за опытом видения (представления) стоит язык, но не тот язык, который в словаре. Кто поддер-

живает язык в движении, кто говорит языком. Дух, человек, воля..? Кто? Чем более разрабатываются слои высказываемых и видимых значений, тем более разрабатывается складчатость, тем более увеличивается моя уверенность в Lebenswelt: артикуляция слов, координация движений. Обжитая складка на местности сущего образует мир знания, если угодно, и повседневного знания тоже. Здесь все знакомо и понятно, как это всегда бывает в заклинившем ракурсе культурного штампа и нормы.

Как нам разбить скромное обаяние предзаданности? Как освободить ускользающие, подвижные линии, слипшиеся в затвердевшие, затверженные наизусть, неподвижные фрагменты и сегменты реестра, слепки с работы сил, помнящие все, кроме самой силы?

Не соблазниться ли пафосом Ницше: «Человек – тот, кто заключает жизнь в тюрьму. Сверхчеловек же освобождает жизнь внутри самого человека во имя другой формы». Или, уточним, освобождает *внутреннее* Жизни, каковым и является самость – сам человек, чтобы через развоплощение, пройдя бесчеловечную поверхность жизни, переармировать мир: Задать сами условия вашего бытия в нем. Достичь скорости производства силовых арматур со-бытийности и удержаться на линиях армирования желаний III-его тысячелетия-младенца. Но если мы отваживаемся на последнее, отваживаемся на исследование самих условий нашей воплощенности в мире знания, условий, управляемых движением двойного кодирования в системе видения и высказываний, мы обрекаем себя на возвращение, на вечное возвращение.

Мы поднимаемся к поверхности, к первоволоконцам, линиям армирования, имманентным армирующим их силам. Это – опыт-предел. Исхождение к пределу, сокращающему дистанции, и наконец, последний значимый промежуток – видение/говорение, вплоть до их касания друг друга. Здесь отработанная метафора уступает место метонимии, аудиовизуальному сражению: вещи с шумом пронесаются сквозь нас, слова же обретают зримость, расцветают звуки. Две гетерогенные реальности проходят друг сквозь друга, оставляя друг на друге следы, но нигде не смешиваясь, а, напротив, еще больше отделяясь друг от друга. Мы исходим к тому пределу, где оформившаяся наша самость-складка разглаживается в подвижные, струящиеся линии: Здесь жизнь, разделавшись с «человеческим, слишком человеческим», возвращается к своей поверхности. «Все течет, все движется и мир полон богов» (Гераклит). В этой пустоте «Божества» = «Жизни» только и может соединяться несоединимое в человеческом. Для человеческой же формы бытия, в человеческом времени графическая форма никогда не может занять общее место с текстом. (Ну, например, если я начинаю рассматривать текст с точки зрения его графических возможностей, то тем самым перевожу «слово письменное» из лексического в графический план вы-

ражения. В этом режиме «нет и не может быть предикативных связей, до минимума сведены синтаксис» (Выгодский). Передо мною рисунок, орнамент, что угодно, но только не сеть языковых высказываний. Умолкая, язык выпадает в видение. Однако, я могу перефокусировать зрение и, пройдя через место незримого, вновь попасть в реальность языка. Только вот сам момент перефокусирования – *Augenblick* – вечно ускользает от удвоения в представлении). Попеременно занимая это место, несводимые реальности как бы вдавливаются, оставляют отпечатки друг на друге, но, никогда не сливаясь, выталкивают друг друга. Место, по праву названное Фуко «королевским».

Вернемся к отложенному нами с самого начала вопросу. Картина или текст? Он возникает в режиме реципиента, потребителя «культурного производства», но не в режиме автора, производящего и перечеркивающего «культуру». Несоединимое соединяет пустота, или зачеркивание оной дефисом, совмещающим без слияния несовместимое. Кому под силу удержать его?

Работа «образа» в картинах-текстах художника разыгрывается в пространстве промежутков, зазоров, контурирующих различие эпох, стилей, жанров. Значимым становится не верность парадигме, а скорость смещения. Перепрыгивая и перелетая из прошлого в будущее, из времени сна во время яви, образность конструируется в многослойном рельефе поверхности. Контурные эпох, стилей рассыпаются в ритмическую ауру. В это путешествие сквозь века и страны вовлечены и тот, кто, являясь зрителем, перестает быть им. «Объекты» опрокидывают привилегированную позицию глаза: визуальный образ здесь дается для того, чтобы стереть себя, последовательно трансформируя зрение в слух, тактильность..., опространствливая чувства и выявляя их касание пределов друг друга. В «Трактате о номадизме» Делез так характеризует пространство номадического блуждания – «wilderness»: «ни одна линия не отделяет земли от неба, нет ни перспективы, ни контура, видимость ограничена. Зато существует развитая топология, основанная не на пунктах и ориентирах, а на констелляционных приметах (ветер, волнистость снега или песка, звуки – свист песка или поскрипывание льда, фактура – качество поверхности на ощупь). Это пространство можно скорее ухватить, чем увидеть». В пустыне все – ускользание и мираж. Здесь производятся иные движения и видения. Движения освобождающейся от внутреннего самой жизни. «Именно опыт жизни выступает как самый общий закон живых существ. Но эта онтология обнаруживает вовсе не то, что лежит в основе всех этих существ, но скорее то, что облекает их на мгновение в столь хрупкую форму и тайно подрывает изнутри» (Ницше).

Работая на границе тончайших уровней воплощенности, Баграт пытается вызвать, привести в движение маны – арматуры силы, когда-то воплотившиеся в формы сущего. И как сжигание форм рождает тень и приводит к языку огня – источнику Света и Языка, имманентно игре которого пляшут тени, так и стирание раны в сердце, метки в памяти рождает скользкую прерывистую линию рисунка-письма, пульсирующую в ритме танца арматрона, армирующего жизнь не из какого иного материала кроме как из ее жестокости, стихийности и неистовости. Но тайна дозирования soma – (греч.), тело; (санскр.), священный дурманящий напиток, без которого не обходился обряд жертвоприношения, а также божество этого напитка—и рецепт приготовления у каждого арматрона свои. Арматрон-стратег – armatus—(лат.), оружие, воинское снаряжение – постоянно интересуем вопросом:

«Как вынести Бога лицом к лицу и не сгореть?» «Как овладеть силой наркотика и не стать наркоманом?»

«Для медитации нужно найти открытую позу – не вызова, но и не полной отдачи себя Богу. Стоит чуть переборщить с покорностью – и Бог дарует Вам свою милость: Вы пропали.»

Словом, как успеть перехватить молнию?

Быть может, это стирающее переписывание, затеянное мною, позволит выйти на «язык огня»: на уровень скользких силовых арматур. И, обретая по мере выхода на этот уровень собственную силу, (а надобно немалое могущество, чтобы добежать сюда), помериться силой с силами, и может быть, даже овладеть ими. «Могущество – это способность преодолевать большие препятствия. Оно называется властью, если преодолевает сопротивления того, что само обладает могуществом» (Кант).

Кажется, мое путешествие подходит к концу, оно описало траекторию воспоминания. И, схваченный его кругами, пишущий вновь задает себе вопрос: Что же повторяется? Что еще возможно повторить как не возвращение, имманентное внутреннему превращению, испытанию и изменению себя?

Возвращается Различие. Разбегающиеся в ознобе волоконца события, сцепки и разрывы силовых линий, разглаживающие застывшие рубцы и морщины памяти в трепещущую вязь самой жизни. Возвращение взламывает затвердевшую предзаданность клише, позволяя распуститься бутонам многообразных конфигураций и ракурсов восприятия, высветиться игре смысла, меняющего свои очертания при всякой перемене угла зрения. Возвращается воля к власти, волящая стать другим, раскрошив наезженные колеи менторского стиля в пунктир мгновений исчезновения/возникновения трассы номада – Augenblick, таящихся между точками зрения воплощенных. Так, будто молнии, высвечиваются во всех кодах арматуры сил.

Возвращается воля к власти, волящая помериться силой с другой силой. Могущество через воспоминание начать сначала, могущество смочь шагнуть из остановившегося, заклинившего ракурса н-ормы в орму. Дать вспыхнуть *Арматурам ничто*.

март 95/июль97

P.S. Существует бесконечное число линий, соединяющих нас с миром, и только что описанное упражнение помогает почувствовать одну такую линию – исходит она из двигающейся руки, а направить ее можно куда угодно.

© С.Веселова, 1997

ТЕЛЕСНЫЕ ФОРМЫ ХАОСА

Эссе о жизни насекомых

Семен ЛЕВИН

Хаос можно подать как некий гул языка, как некую архаическую Работу его механизма. Так рассматривает дело, например, Ролан Барт. Или, применяя другую постструктуралистскую метафору, мы получим шум пчелиного роя, его роение, в котором можно при желании вычлени отдельные пробные вылеты маток и трутней. Правда, механизм — это не сам хаос, это его определенная форма. При этом механизм эротичен, и его можно легко сопоставить в этом отношении именно с насекомым (что нередко делали, к примеру, сюрреалисты). Кажется более удобным говорить о хаосе, пользуясь метафорой мусора, отходов производства (все того же бартовского эротичного механизма-организма, с его работой означивания-раззначивания). Мусор, конечно, тоже можно считать эротичным, но это садистская эротика танатоса. В насекомом, между прочим, есть и эта коннотация мусора, равноправная с коннотацией механизма. В особенности в мертвом насекомом, которое может внезапно ожить в руке, или даже, развивая метафору, в некоей вещи (авторучке, вилке), становящейся внезапно насекомым. Насекомое как принцип текстопорождения, таким образом, амбивалентно: оно имеет отношение как к работающему механизму, так и к отходам его работы, а значит может выступать в двух основных разновидностях: трудящееся (пчелы, муравьи) — и паразитарное (клопы, трутни, жуки-древоточцы и т. п.).

Но хаос — это также и то, что нельзя определить, выделить, вычлени, абстрагировать, конкретизировать, распределить, видеть, слышать и т. п. Глухота и слепота, лишенность эйдоса и голоса, любой центрированности. Лишенность собственного эйдоса в эйдетическом подходе редуцируется к эйдосу чужого. То есть хаос — это нечто незаметное, само по себе чужое. Другое, говоря языком Гегеля, это другое себя самого, то есть другое другого.

Метафора мусора вводится в философию никем иным как Платоном в диалоге «Парменид». Парменид говорит: А относительно таких вещей, Сократ, которые могли бы показаться даже смешными, как например, волос, грязь, сор и всякая другая не заслуживающая внимания дрянь, ты тоже недоумеваешь, следует ли или нет для каждого из них признать отдельно существующую идею, отличную от того, к чему прикасаются наши руки? Сократ отвечает: Вовсе нет. Я полагаю, что такие вещи только таковы, какими мы их видим. Предположить для них существование какой-то идеи было бы слишком странно. Правда, меня иногда беспокоила мысль, уж нет ли чего-либо в этом роде для всех вещей,

но всякий раз, как я к этому подхожу, я поспешно обращаюсь в бегство, опасаясь потонуть в бездонной пучине пустословия. И вот, дойдя до этого места, я снова обращаюсь к вещам, о которых мы сейчас сказали, что они имеют идеи... и т.д.

То есть Сократ обращается к привилегированным объектам рассмотрения, опасаясь бесконечной варьированности, серийности, потока, а говоря словами психоанализа, навязчивого повторения, но повторения не одинакового, а иного, разного. (Кстати, и повторение одинакового может быть только повторением разного, так что настоящего повторения в психоанализе не рассматривается).

Говоря о мусоре, о лишнем, остаточном, как о трупe, семени, не достигшем почвы и не умершем в ней, или наоборот, достигшем почвы и умершем, мы говорим об оставшемся и ушедшем, посю- и потустороннем. То есть о мусоре можно рассуждать двояко. Ушедший в почву, утрамбованный мусор есть принадлежность аида. Говоря о нем, мы говорим о незримом и незрячем, о лишенном присмотра и сиротском, несобственном, неестественном, оставленном взглядом на произвол судьбы (ср. у Бродского: «Это не мы их не видим. Нас не видят они.») Но волосы и ногти, побочные продукты жизненного цикла, а также семена и зерна, постоянно растут, прорастают, так что их приходится подрезать, подстригать, для чего существуют ножницы. Стихия волос и ногтей—это их постоянный непрекращаемый рост. Можно вспомнить миф о Самсоне, чья сила заключалась именно в волосах, обрезанных Далилой. Но возможно и перевернуть ситуацию: понять мусор как все остальное тело: прекратившее расти, существующее благодаря циклам обмена веществ и т. п., а также видимое, осязаемое, эйдетическое, по-эллинически благородное и прекрасное. Вспомним о тех трутнях, которые так и не осеменили плодных маток, об оставшихся по сю, так сказать, сторону, процесса размножения рода, роя. Вспомним о внутренней, «чистой» физиологии, не претерпевшей метаморфозу опространствливания. Можно понять мусор как воспетое Марксом производство, придающее, по Марксу, плотность сюжету, некий каркас, костяк, структурообразующее начало, механизм, РАБОТУ. Паразитарное же, неорганическое, корку, функцию защиты можно поставить во главу угла. Внешняя физиология, физиология дубля выступит тогда как замусоренность зрения. Историю мусора, повторяю, можно понять двояко.

Как известно, антипсихиатрия и шизоанализ как раз-таки и усомнились в том, что аномалия, а не норма является лишней. Шизоанализ развернут как стратегия выбрасывания нормы. Но шизоанализ мусора, понятого как ушедшее и повторное, а не как оставшееся, обратен. Это свертывающийся, а не развертывающийся шизоанализ, прорастающий психоанализом. Боюсь ошибиться, но возможно речь идет не о шизоанализе, а о шизосинтезе. Вместо того, чтобы идти от корней к экземпля-

рам, процесс ведет от экземпляров к корням, но парадокс состоит в том, что мусор, понятый как остаток, некуда убирать, так как почва абстрагирована, ее, грубо говоря, нету, она не дана, а задана как эйдос, снятый, предпосланный в догонку предыдущему мусору. Так что размножение отложено. Экземпляры должны оставаться. Их некуда деть, они заполняют собою воздух, и воздух берет на себя функцию почвы: становится беременен. Вспомним Мандельштама: «А небо будущим беременно, пшеницей сытого эфира». Но шизоанализ прорастает психоанализом: будущее приходит как возвращенное прошлое, квази-воскрешение отцов. Так что получается, что воздух беременен будущим, как трупами, предками, оставшимися без присмотра, без кладбищенского сторожа. Труп не становится навозом. Небо оказывается не кладбищем, как упорядоченным каталогом, а свалкой трупов, разбегающихся без присмотра в разные стороны. То, что осталось—это внутренности, непрощенные, поскольку безгрешные, оставшиеся внутри рода, роя. Само небо, как некий эвфемизм, тоже может быть понято как труп, остаток. Дворником, разгребающем трупы, может стать вторичная смерть, Хромоножка из «Бесов», хронически не узнающая пришельцев. Парадоксально, но она убирает, поскольку в покойниках ей недостает смерти. Но насекомым невыгодно, чтобы покойники убирались, так как они паразитируют на смерти, сопровождают ее. Насекомые любят смерть и значит они — единственные враги уборщицы, а ей, следовательно, выгодна гигиена и свойственна инсектофобия, неузнанность боится насекомых как вестников знания и традиции, как признаков заселенности, занятости, возможно, потому что абсолютная занятость не нуждается в признаках. Насекомых можно уподобить растениям: они перерабатывают труп воздуха, но поскольку кислород выделять некуда, то предположим, что они его как-то перерабатывают в свою материальность, живя чисто эротической, некрофилической энергией, насекомые любят двигаться, их основная функция как объектов изображения — подвижность. Насекомое не дает переправлять трупы во вторичную смерть, оно сохраняет, бережет трупы, консервирует их, оно мешает трупообмену, который возник бы в случае отправки трупов в иное небо, то есть в эйдетическую землю. Возможно, насекомое — сталкер, который под видом предложения войти в комнату, на самом деле мешает в нее войти, так как само наличие комнаты, прохода, как раз и мешает пройти, уйти. Если нет никакой комнаты, возможно, это признак уже состоявшегося ухода. Так же точно, как в притче Кафки о воротах. Насекомое держит уборщицу на расстоянии. Играет на ее инсектофобии. А значит, смена тотема или его расширение или устранение сопровождается нашествием насекомых, тематикой насекомых, риторикой насекомых.

Повторим насчет повторения. Размножение, оно в неврозе навязчивости, как тематизированное психоанализом, есть само симптом эди-

повского проекта (то есть его тематизация есть симптом). Тематизированное в психоанализе, оно на самом деле уже не есть повторение, так как действительное повторение бесконечно отлично от повторенного в силу ассиметрии времени. Насекомое же не есть образ угасающего сознания, но есть скорее образ угасающего желания, желания, подвергнутого репрессивной десублимации (см. Маркузе). Но насекомое пользуется мертвым сознанием, сознанием мертвецов. И хочет оставить его мертвым во что бы то ни стало. Это как бы отпечаток снятой сублимации, исчезающий и одновременно затвердевшей, как место этого исчезания в своем упорстве сохранить идентичность имени и контекста, существовать как прехождение, которое не хочет стать возникновением, безвыходно донкихотски. А поскольку оно живет высказываниями уже снятого сознания, оракула, то его можно назвать носителем первобытной стратегии означивания. Оно — знак предка, прародителя-тотема.

Повторение бесконечно отлично от повторенного в силу несостыковываемости серий. Сериальность может быть определена как поколенность продукции или как разлука предыдущего и последующего, как «странность» продолжения. Так как длительность на самом деле дискретна и смонтирована, «двадцать лет спустя» мы имеем уже не тех Портоса и д'Артаньяна. В этом можно узреть ужас временности. В том хотя бы, что прибавление серий необязательно. Десять лет спустя Портос мог умереть от колик в желудке. Борхес фиксирует этот ужас временности в рассказе «Сад расходящихся тропок». Бабочка же, во всяком случае поэтическая бабочка с ее устойчивой мифологией, предполагает прожить недолго, ее жизнь мгновенна, как единое дыхание, а значит повторение не пугает ее, так как ее серийность не индивидуальная, а видовая, и разница между тождеством и сходством для нее не важна.

Насекомые, вероятно, не просто так являются излюбленной темой русской культуры. Процентщицу Достоевский называет вошью, Свидригайлов связывает вечность именно с пауками, Мережковский повторил этот ход, связав тему паука со спинозовским перво двигателем, Ипполиту Терентьеву в «Идиоте» снится агрессивное насекомое, подобно тому, как Раскольникову—мертвая старуха, воскресшая в повести Хармса, Степан Верховенский в «Бесах» сравнивает себя с раздавленным тараканом, также и капитан Лебядкин, единственный трудолюбивый персонаж пьесы «На дне» зовется Клещ, Маяковский высмеивает клопа и блоху, Мандельштам завидует осам, думает о пчелах, интересуется биологией Ламарка, и преимущественно, жизнью насекомых, Арсений Тарковский просит бабочку не улетать, Владислав Ходасевич сравнивает мысль с пчелой, прильнувшей к «благоуханной бездне», Набоков был энтомологом, Чуковский превращает паука и комара в зловещие аллегории, а также и Тараканище, Мухи у Хармса проделывают дыры в голо-

вах его «случайных» персонажей. Для Иосифа Бродского порхающая в его комнате бабочка—это расстояние между ним и ничто, а муху он «медлит» убивать, как бы жестуально повторяя тем самым раздумья Раскольниковова: убивать ли процентщицу-вошь, Бродский прислушивается к «комариной песне лета», а также замечает: «Но ангелы не комары и их не хватит на всех». Элегически он констатирует: «Здравствуй, младое и незнакомое племя, жужжащее, как насекомое»... Можно продлевать этот список вплоть до сегодняшних явлений русской культуры. А среди западных аналогий—Мандевиль, Кафка, Беккет, Сартр, Пазолини, Бунюэль.

Но если сравнивать хотя бы трех писателей в их отношении к насекомым, мы обнаружим резкие расхождения. Для Мандельштама насекомые — предмет зависти и любви. Бродский относится к ним с ироническим участием, порой с насмешкой и легким пренебрежением, порой с благосклонным вниманием. Но для Достоевского Насекомое — зловещий пугающий символ, а с другой стороны—терпящая сторона, как вошь или раздавленный таракан. В этом Достоевский близок Пазолини, герой которого в «Свинарнике» пожирает бабочку.

Говоря о хаосе, нельзя, на наш взгляд, поставить лучшего вопроса, чем вопрос об убийстве насекомого, то есть о начале хаоса. Говорить о хаосе самом по себе невозможно, можно пытаться говорить лишь о некоторых его фигурах, архе-типах, прото-типах, как неких умопостигаемых молчаливых движениях, вроде ухода воды или ухода воздуха, распятия или повторения. Можно спрашивать, к примеру: «Чей это труп разлагается?» или — «Кто это там приближается?»

Вопрос об убийстве насекомого можно переформулировать как вопрос о самоубийстве, как вопрос о профанации сакрального, вопрос о предательстве Земли или, наоборот, ее подъеме, а также как вопрос о смене или переворачивании тотема. А если тотемом является насекомое, как, например, для Мандельштама, то следует поставить вопрос о соотношении инсектофилии и инсектофобии, по крайней мере, в литературоведческом порядке. Но в конечном счете, поскольку эти противоположные аффекты и противоречащие табу касаются одного предмета (что нельзя не счесть везением для исследователя) а именно: насекомого, то можно сказать, что они на глубинном уровне составляют одну вращающуюся силу, которая моделирует разнообразные культурно-исторические типы. А значит, можно набросать протоклассификацию этих типов или некую таблицу модулирующей этой силы: нечто вроде диаграммы. И распределять и перераспределять на ее основе конкретные сюжеты, а может быть, и сериалы. Хотя сама такая работа неизбежно будет одновременно и критичной, и хаотичной. Дать нечто вроде трансцендентальной таблицы категорий, но на более глубоком уровне: на уровне отношения к тотему насекомого. Это будет преодолением кри-

тичности, но не так, как ее преодолела метафизика, а так, как ее преодолело кино, помыв движение с подвижной точки. Критичность не вычищается гигиенически, но рассасывается и растворяется как элемент бесконечной структурообразующей практики.

Вернемся к теме убийства. Совершенное убийство (насекомого) — это убийство незаметное, абсолютно незаметное, то есть такое, после которого не остается трупа. То есть это убийство, укладываемое в естественный ход вещей, а вернее, такое, которое и делает возможным некий естественный ход, то есть, убийство априорное. Совершенный убийца — тот, кто убивает открыто, во всяком случае открыто заявляет о своей причастности к убийству, но так, что убийства становятся игрой случайных обстоятельств.

Приведем литературный пример. В рассказе Эндогавы Рампо «Красная комната» герой убивает девяносто девять человек, и каждая смерть имеет вполне правдоподобное объяснение. Ему остается только инфицировать убийством другого, передать, так сказать, эстафетную палочку. Герой собирает нескольких знакомых, рассказывает им со всеми подробностями о всех убийствах, после чего вынимает пистолет и стреляет в присутствующую официантку. После некоторого шока он объясняет, что пистолет игрушечный. Официантка просит дать ей игрушку подержать. Со словами: «А теперь моя очередь» она стреляет в рассказчика. Он падает убитый. Всем присутствующим очевидно, что это было продуманным самоубийством маньяка. Даже если бы это был конец, мы уже могли бы восхищаться совершенной серией убийств, но через пару минут «труп» оживает и демонстрирует игрушечную «пулю» — мешочек с бычьей кровью. Далее он говорит, что вся сцена и сам предыдущий рассказ — шутка, чтобы повеселить друзей. Неизвестно, правда или нет, что рассказ был шуткой, но сама эта шутка оказывается тоже в своем роде совершенной. Театр предстает как совершеннейшее из убийств, убийство априорное.

Театр есть убийство внутренней пластики ради достижения внешней, уходящее движение. Убийство идеи насекомого ради новых экземпляров насекомых. Романы Достоевского театральны. Для Мандельштама же необходимы насекомые и вообще биология как шанс генотипического омоложения, и наличие этого шанса как раз и сохраняет невозможность омоложения. Как в случае с комнатой Гарковского или с Воротами Кафки. Насекомые видятся Мандельштаму как прообраз абсолютно чужой инаковой жизни, ставшей родной («На подвижной лестнице Ламарка я займу последнюю ступень»). Чуждое, вселенски-холодное, как родное. Антигигиена. Инсектофилия. Такое чуждое, которое мыслится как собственный отдаленный прародитель, тотем. Раскольников, наоборот, испытывает инсектофобию. Ведь он стремится убивать «вшей», которые мыслятся им, как свои, родные, как некий

внутренний последний берег, способ идентичности. И это касается не только Раскольникова, а многих других персонажей Достоевского. Внутренняя пластичность характеризуется словами «Широк человек. Я бы сузил...»

Примем случай Мандельштама за априорное растождествление, а случай Достоевского за апостериорное растождествление, и мы тогда получаем два крайних термина для нашей основной диаграммы, задающей различные телесные формы хаоса.

ЖИЗНЬ — С ТОЧКИ ЗРЕНИЯ НАУКИ (частное мнение)

Исхак САМИГУЛИН

Феномен жизни будоражит умы людей на протяжении всей истории человечества. С появлением самосознания каждый человек начинает задумываться о своем вселенском происхождении и предназначении, о смысле бытия, о связях и взаимодействии с окружающим миром, от которого зависят его успехи и неудачи, удовлетворенность и недовольство жизнью. Причем, чем больше бедствий, болезней и других недугов выпадает на его долю, тем острее встают перед ним вопросы жизни и смерти. Нависшая на рубеже нового тысячелетия угроза гибели цивилизации, вызванная резким расхождением «интересов» природы и общества, отказом матери-природы от своего дитя, его диалектическим отрицанием, сделала решение указанных проблем еще более актуальным.

Такие глобальные вопросы, как «Кто является творцом Вселенной?», «Как возникла жизнь?», «Существует ли жизнь после смерти?», «НЛО — миф или реальность?», «Библия — инспирирована ли она Богом?» и т. п., тесно переплетены между собой в единый клубок и не могут быть решены поодиночке без построения всеобъемлющей логически согласованной и внутренне непротиворечивой модели мироздания. Попробуем построить такую модель на основе разработанной автором теории Хаоса и Порядка. Мера доверия к ней будет зависеть от того, насколько она противоречит или не противоречит известным фактам.

Дадим вначале определение диалектической пары. Диалектической будем называть любую пару, компоненты которой образуют единство противоположностей: сытый-голодный, война-мир, проводник-диэлектрик и т. д. Если полярным значениям компонент диалектической пары поставить в соответствие полюса подковообразного магнита, то телу каждого магнита будет соответствовать некоторый качественный признак, увеличение которого ведет к одному полюсу, а уменьшение — к другому. Например, в диалектической паре горячий-холодный таким признаком является температура, в паре бедный-богатый единство противоположностей составляет материальное благосостояние, в паре проводник-диэлектрик — проводимость электрического тока.

Такая внутренняя связь между полюсами существует во всех диалектических парах, в том числе и в паре материальное-идеальное. Качественным признаком здесь является концентрация поля, увеличение которой ведет к левому полюсу, а уменьшение — к правому.

Для проверки диалектичности пары предлагается следующий критерий. В диалектических парах, в отличие от других пар, отрицание одной из компонент определяет другую. К примеру, пара проводник-

диэлектрик — диалектическая, так как непроводник есть диэлектрик, недиэлектрик есть проводник, а пары «коса и камень», «лед и пламень» не являются таковыми, потому что в них отрицание одной из компонент не совпадает с другой (нет единства противоположностей).

При движении вдоль тела магнита, соответствующего диалектической паре, его качественный признак изменяется от своего наименьшего значения в одном полюсе до наибольшего — в другом: от минимальной температуры до максимальной, от нулевой проводимости тока до наибольшей, от низкого уровня материального благосостояния до высокого и т. д. В основании магнита, в его нейтральной части находится критическая точка, при переходе через которую количественные изменения влекут за собой качественные: холод переходит в тепло, материальная частица распадается на кванты поля, проводник перестает пропускать электрический ток.

«Заполнение» любого магнита начинается с его нейтральной части, с количественного накопления качественного признака до критической массы: с нейтрального отношения людей к перестройке, с ровного (без восторгов и переживаний) отношения малыша к окружающему его миру. Затем происходит процесс поляризации с последовательным ее усилением после очередной критической точки: разделение общества на сторонников и противников перестройки, расчленение подростком всех явлений на добрые и злые, легкие и трудные, хорошие и плохие и т. д.

В природе и обществе все магниты заполнены: от материального до идеального, от мертвого до живого, от смелого до труса, от самого красивого до безобразного. Если сделать выборку из одних бедных или одних трусов, то через некоторое время процесс поляризации восстановит полностью весь магнит. Аналогично гибель во время войны преимущественно мужчин увеличивает вероятность рождения мальчиков, тем самым восполняя недостающие элементы магнита.

Если магнит представить в виде совокупности элементов различной магнитной напряженности, каждый из которых в теле магнита занимает промежуток между критическими точками, то получим универсальный аналог Периодической системы химических элементов Д. И. Менделеева, в котором вместо атомного веса можно рассмотреть развитие любого другого качественного признака. Представление процесса или материального образования в виде магнита позволяет рассмотреть диалектику развития его свойств, выявить по аналогии с Периодической системой Менделеева отсутствующие звенья, теоретически предсказав их свойства, определить, расположив элементы процесса в порядке возрастания их уровня магнитной напряженности, последовательность их развития или появления их на свет и т. д.

В реальных физических магнитах при движении вдоль тела магнита от его основания к полюсам уровень магнитной напряженности и степень поляризации также возрастает.

Развитие процесса поляризации схематично можно представить в виде изначально прямоугольной системы координат, где ось ОХ сгибается в дугу в виде подковообразного магнита таким образом, чтобы положительные и отрицательные числа равные по модулю находились друг против друга, а положительная полуось ОУ служит осью симметрии. Если при этом уровень развития каждого из полюсов магнита отмечать соответствующим ему числом на правой или левой дуге, то гармоничному развитию процесса будет соответствовать тождество противоположностей, например $|-50| = |+50|$, то есть одинаковое удаление вершин полюсов от начала координат. Если же один из полюсов отстает в развитии: одна рука или нога короче другой, туговат на одно ухо, один глаз видит острее другого, физическое развитие преобладает над умственным и т. д., то мы имеем дело с дисгармонией, которую можно выразить числом равным сумме чисел левого и правого полюсов. Например, $-45 + 60 = +15$ — на столько единиц правый полюс опережает в развитии левый. Примером гармоничного развития может служить стройная русская березка, выросшая в благоприятных тепличных условиях, а дисгармонию можно сравнить с выросшей на скалах в непогоду карельской березой или с магнитом, искореженным постоянным отставанием в развитии то одного полюса, то другого.

Магнит, поляризация которого начинается с нуля, назовем начальным магнитом.

Теперь рассмотрим источник развития материи. (Под материей будем понимать то общее, из чего состоят все структуры окружающего нас мира). Основным источником развития любого процесса, в том числе и социального, являются противоречия, возникающие между полюсами диалектических пар (борьба противоположностей). Без противоречий, без противопоставления одной стороны другой невозможно движение и развитие материи. Есть противоречия — есть движение, нет противоречий — нет движения. Струна звучит до тех пор, пока есть отклонения от ее среднего положения, «смертельного» для звука. Когда «развитой» социализм «выровнял» всех своих членов общества, развитие прекратилось. Или как в детской сказке о том, как Лиса сыр делила. Процесс дележа, выгодный для хитрой Лисы, продолжался до тех пор, пока сохранялось неравенство обеих половинок. Дележ закончился, когда эти половинки выровнялись, но одновременно кончился и сыр.

Из теории хаоса и порядка следует, что противоречия между компонентами любой диалектической пары могут быть выражены через более фундаментальные противоречия между Хаосом и Порядком в их следующей трактовке. Хаос и Порядок являются двумя составными час-

тями любого движения. Они образуют единство противоположностей, то есть являются диалектической парой: увеличение Порядка уменьшает Хаос и наоборот. Качественным признаком, объединяющим эту пару, является уровень связей между элементами материального образования. Именно связь каждой вещи со своим местом определяет Порядок в комнате, а различие связей между одними и теми же цифрами и буквами делает соответственно числа 124 и 412 и слова НОС и СОН отличными друг от друга. Формирование новых связей ведет к Порядку, а разрыв ранее существовавших — к Хаосу.

Порядок и Хаос пронизывают все стороны нашей жизни. Любой созидательный процесс есть процесс упорядочивания, который, в свою очередь, связан с разрушением, превращением в Хаос ранее упорядоченных структур. Даже такой простой вид движения, как перемещение, представляет собой взаимодействие Порядка и Хаоса. К примеру, группа людей остановилась в ожидании разрешающего переход зеленого сигнала светофора, столпилась у прилавка магазина, стоит в очереди на прием к врачу, пришла утром к своим станкам, села в новогоднюю ночь у экранов телевизоров. Но вот зажегся зеленый свет светофора, куплены вещи в магазине, пройден осмотр у врача, окончена рабочая смена, подошел к концу новогодний праздник, и каждый из участников этих процедур хаотично (кто куда) покидает перечисленные участки труда и быта, чтобы в другом месте по другому поводу образовать новую упорядоченную группу и т. д.

Каждый социальный процесс также представляет собой взаимодействие Порядка и Хаоса, отражает их взаимные переходы друг в друга. Если процесс упорядочивания (переход Хаоса в Порядок) и обратный ему процесс обозначить соответственно через $X \textcircled{R} P$ и $P \textcircled{R} X$, то, например, фразы из речей народных депутатов СССР на их 1-м Съезде с этой точки зрения выглядят так: «раскрепощение творческих сил народа» — $P \textcircled{R} X$, «введение комендантского часа» — $X \textcircled{R} P$, «расширение демократии и гласности» — $P \textcircled{R} X$, «децентрализация экономики» — $P \textcircled{R} X$.

Хаос есть естественное состояние материи любой степени организации (любого уровня Порядка). Он обладает кинетической энергией, свободен, динамичен, активен, случаен, самопроизволен, раздроблен, раскидан, разбрызган, является по сравнению с порядком более устойчивым энергетическим состоянием и обладает более широким полем деятельности. Противоречия, возникающие в недрах любой материальной системы, разрешаются с помощью Хаоса: не сошлись характерами — семья распалась, трос не выдержал нагрузки — лопнул, центр тяжести сместился в сторону — дом рухнул и т. д. Под воздействием Хаоса взрывается Вселенная, распадаются государства, разрушаются города и села, приходят в негодность дороги и трубопроводы, ржавеет железо,

рассыпается кирпич, гниют доски и бревна, рвутся экономические, семейные и другие связи, нарушается порядок в квартирах, старательно создаваемый хозяйками.

Порядок во всем противоположен Хаосу. Ему присущи принудительный характер, пассивность (консерватизм), детерминированность, наличие различного рода ограничений, связей. Противоречия, возникающие в недрах Хаоса, разрешаются с помощью Порядка. Порядок есть способ существования Хаоса. Обладает потенциальной энергией.

Порядок порождает Хаос, а Хаос порождает Порядок, то есть Хаос является связующим звеном между двумя уровнями или состояниями Порядка. В качестве иллюстрации рассмотрим упорядоченную систему элементов, состоящую из 12 карандашей, сложенных в 4 связки по 3 карандаша в каждой. Для того, чтобы изменить существующий порядок, необходимо предварительно разорвать или ослабить прежние связи (разрезать веревки, связывающие карандаши), сделать каждый элемент материальной системы свободным, способным вступать во взаимодействие с другими элементами системы, и уже затем накладывать новые связи, объединяющие их в новые группы: 3 по 4, 2 по 6 или 6 по 2.

Именно такую роль выполняет в процессе развития материи Хаос. Разрешая противоречия, возникшие на предыдущем этапе развития Порядка, Хаос создает новый уровень Порядка. При этом ослабляются либо полностью уничтожаются в зависимости от их прочности связи, возникшие на старом уровне развития Порядка, производится перегруппировка элементов материального образования и формируются новые связи, определяющие новую структуру этого образования, новый Порядок. Так из атомов образуются молекулы. Так из людей периода «застоя» формируется на новых отношениях новое общество. Так из детских кубиков, составляющих картину из сказки, создается новая картина. (В последнем случае если кубики не являются свободными, например, склеены между собой, то составить другую картину невозможно).

Зная свойства Хаоса и Порядка, нетрудно установить, которая из компонент исследуемой диалектической пары соответствует Хаосу, а какая — Порядку. В качестве примера рассмотрим пару Жизнь-Смерть. Эта пара диалектическая, так как неживой есть мертвый, а немертвый есть живой. Живой организм от неживого отличается прежде всего четко налаженными связями между жизненно важными органами. Если где-то связь нарушится: перестал поступать кислород в ткани клеток, закупорился сосуд, перестало биться сердце и т. д., то организм погибает. Упорядоченные в живом организме процессы, например, кровообращение, движение биотоков, поступление сахара в кровь, мышление, после его гибели становятся хаотичными. Разрушаются ранее существовавшие связи между тканями организма. Происходит разложение трупа. Следовательно, Смерть — Хаос, Жизнь — Порядок. Аналогично: Война — Х,

Мир — П; Материальное — П, Идеальное — Х; Мужчина — Х, Женщина — П и т. д.

Стрела времени в пределах одного этапа развития направлена от Хаоса к Порядку, от изначально максимальной свободы Хаоса в сторону ее последовательного ограничения и постепенного перехода к Порядку или, иными словами, от нулевого уровня связей между элементами материальной системы в сторону его увеличения до максимально возможного для рассматриваемого этапа развития значения.

Рассмотрим несколько примеров, которые позволят оценить согласованность теоретических результатов с известными фактами. Слева приводится результат теории (левая компонента пары соответствует Хаосу, правая — Порядку), а справа даются комментарии к ним.

Развитие материи направлено от Хаоса к Порядку:

От Горячего к Холодному — тепло распространяется от более нагретых тел к менее нагретым;

От Лета к Зиме — поэтому в конце цикла развития — конец зимы и весной — наблюдается наибольшая смертность; к этому же периоду относятся основные посты, подготавливающие организм к новому циклу развития; развитие климатических условий лета определяет зиму, а не наоборот;

От Мужчины к Женщине — согласно Библии, Ева произошла от ребра Адама;

Из Ночи в День — как гласит пословица, «Утро вечера мудреней!»; этим обосновывается возможность предсказания погоды будущего дня по вечернему закату солнца;

От Неживого к Живому — жизнь зародилась из неживой материи в процессе эволюции, а не существовала изначально как вид материи.

От одного этапа к другому этапу развития стрела времени направлена в сторону увеличения уровня Порядка (от низшего к высшему).

Так как в каждом движении Хаос и Порядок присутствуют одновременно, то, соотнося одну компоненту рассматриваемой диалектической пары к Хаосу, а вторую — к Порядку, будем подразумевать в первом случае доминирование Хаоса над Порядком, а во втором — Порядок над Хаосом.

Согласно теории хаоса и порядка до критической точки Хаос порождает Хаос («Беда приходит не одна!»), а Порядок порождает Порядок («Деньги — к деньгам»), после критической точки Хаос переходит в Порядок, а Порядок — в Хаос. Материя развивается циклично, и один из циклов имеет вид:

X0 П1 Х2 ... Пк

П0 Х1 П2 ... Хк,

где номеру индекса соответствует этап развития материи.

Указанная схема развития материи может быть представлена в виде магнита:

Теперь посмотрим как эта схема согласуется с известными фактами. Максимально возможное число связей между элементами, что соответствует наибольшему Порядку Пк, вероятнее всего, имеет место в момент мощного сжатия Вселенной, именуемый коллапсом. В этот момент свобода движущихся элементов самая малая — Хк. Наибольший порядок Пк порождает наибольший Хаос Х0, которому можно поставить в соответствие Большой взрыв Вселенной. Но максимальному Хаосу на одном и том же этапе развития соответствует минимальный порядок П0, минимальная организация структуры, что свидетельствует о начале сотворения мира.

Если Свет есть упорядоченное движение электромагнитных волн, то хаотическому движению этих же волн соответствует Тьма. Следовательно, вслед за Библией мы можем повторить: «В начале были Хаос и Тьма...». На схеме развития материи, изображенной в виде рисунка, этому периоду соответствует основание магнита, его нейтральная часть. Далее, как мы выяснили, идет раздвоение, поляризация материи.

После Большого взрыва, когда Вселенная начинает расширяться, «растягивая» материю, последняя становится практически однородной (средней плотности). Этому периоду соответствует максимальный Хаос — Х0 и минимальный Порядок — П0, то есть минимальная организация структуры материальных элементов. Подобно образованию из молекул кислорода и водорода частиц воды, эти элементы, обладая большой кинетической энергией, сталкиваются между собой и порождают структуры более высокого порядка. Последние, в свою очередь, хаотически взаимодействуя между собой и с исходными первоэлементами, образуют системы еще более высокого порядка. И т. д. Концентрация материи в одном месте Вселенной приводит к ее разрежению в других местах. Так происходит разделение материи на Тонкую и Грубую. К первому типу относятся все виды полей, духовное, разум, то есть все то, что мы называем Идеальным, ко второму — частицы, имеющие размер и массу покоя, и образованные из них структуры, то есть все то, что мы называем Материальным.

В рассматриваемом магните семи ступеням развития одного полюса — Материального: элементарные частицы, атомы, молекулы, вещества, белки, живые существа и человеческое общество, — можно поставить в соответствие семь ступеней развития другого полюса — Идеального: физический план, астральный план, ментальный план, буддхи, нирвана и еще два самых тонких плана без названий. Структуру материального образования определяет идея (например, идея образования воды по формуле H_2O или идея стола), а идеальное может проявлять себя и

совершенствовать свою структуру только через материальное. (Аналог: развитие мозга и сознания).

Согласно Схеме Развития Материи Хаос и Порядок сменяют друг друга: чередуются день (П) и ночь (Х), лето (Х) и зима (П), вдох (П) и выдох (Х), процессы растяжения (Х) и сжатия (П) при биении сердца, при пульсации Вселенной, при летнем нагревании окружающих предметов и зимнем охлаждении. По аналогии можно предположить, что наша «земная» жизнь (П) чередуется с «небесной» (Х). В противном случае схема неверна.

Конечно, Порядок противоположен Хаосу, и «сытый голодного не разумеет». Но если допустить нашим материалистическим мышлением, что и противоположный полюс имеет такое же право на жизнь, то многие вещи встанут на свои места. При наличии тысяч очевидцев, десятков тысяч фотографий, НЛО перестанут считать мифом, а способность небесных шаров распадаться на более мелкие и двигаться упорядоченно в каком-то направлении будет рассматриваться как проявление или демонстрация разума иных цивилизаций, а не как «сдвиг крыши». Большего доверия получают рассказы контактеров, у которых действительно наступило помутнение разума от воздействия на них инородной материи и инородных полей. Аномальные явления типа полтергейста, призраков, привидений перейдут в разряд допустимых, как проявления промежуточных форм жизни. Библия станет предметом тщательного изучения с целью создания новой Библии для нового поколения Землян.

Итак, переход к небесной жизни с точки зрения науки реален. И как бы нам, воплощенным в физическое тело, ни казались странными другие формы жизни, на смену вида, в котором материя преобладала над духом, придет новый вид, доминировать в котором будет дух, способный воплощаться в различные материальные формы (например, в форму вышеупомянутого шара). На смену Биосферы — сферы живого придет Ноосфера — сфера разума. Что же касается попытки прогрессивной части человечества остановить существующие экологические, техногенные, информационные и другие кризисы общества, то вряд ли их старания окажутся более действенными, чем попытка учесть интересы Ягненка голодным Волком, ибо процесс диалектического отрицания закономерен и определяется в данном случае изначальной потребительской по отношению к природе сущью человеческой деятельности. Согласно «золотому» сечению соотношение долей Хаоса и Порядка в общем движении приближенно равно числу 1,6, откуда следует, что человек разумеет только на 38%, а на 62% остается животным.

Нам осталось выявить Творца, чьи идеи используются при построении различных материальных образований. Если образования определенного вида, например, телевизоры разных поколений, выстроить в порядке усложнения их структур и обозначить последовательно через

П0, П1, П2, ..., Пк, то согласно Схеме Развития Материи в этой цепи не хватает их чередования с Х0, Х1, Х2, ..., Хк, то есть идей их построения. (Аналогично можно рассмотреть цепочку Товар (П0) — Деньги (Х) — Товар (П1) — ... или этапы развития человека. В последнем случае поиск промежуточных видов ископаемых можно сравнить с поиском будущими археологами телевизора «КВН» с микропроцессором или модели «Самсунг» с водяной линзой для увеличения площади экрана).

Нет сомнения в том, что пока во Вселенной не возникли различные формы жизни, единственным творческим центром, генерирующим идеи, являлась сама природа, путем перебора выделяя энергетически выгодные структуры и тем самым разрешая противоречия очередного уровня Хаоса. Когда же развитие материи во Вселенной достигло совершенства, и появился упорядочивающий орган — разум, то вряд ли он остается в стороне от решения мировых проблем, о чем свидетельствует та же Библия.

Коль все магниты, соответствующие диалектическим парам, устроены так, что качественный признак при переходе от одного полюса к другому изменяется от своего наименьшего значения в одном полюсе до наибольшего в другом, то и уровень сознания, разума на одном из полюсов должен достигать своего наибольшего значения. Назовем его носителя, какую бы форму он ни имел: материальную или идеальную, — Высшим Разумом или Богом, хотя он, как и мы, вынужден следовать неписаным законам природы.

И в заключение предложим еще один пример использования магнита, который, возможно, поможет уточнить возраст нашей Вселенной. Речь идет о магните, соответствующем поляризации света. Если учесть, что начало сотворения мира и начало поляризации света совпадают, то отсюда можно заключить: каков уровень в настоящий момент развития света, таков и уровень развития материального мира (согласно теории Хаоса и Порядка, материя и поле всегда находятся на одном качественном уровне развития).

Условный наблюдатель — очевидец Большого взрыва мог бы начало упорядочения хаотического движения электромагнитных волн схематично изобразить в виде начального магнита, в основании которого находится число «0». В настоящее время цвета, на которые раскладывается белый цвет света, могут быть представлены в виде следующего магнита: Ф-380, С-470, Г-500 — левый полюс, З-530 — основание магнита, Ж-560, О-590, К-680 — правый полюс, где буквами обозначены цвета радуги, а стоящие против них числа указывают усредненные значения соответствующих им длин волн в нанометрах. Сумма чисел, расположенных на одном уровне, является постоянной величиной равной удвоенной длине волны, соответствующей зеленому цвету.

Сравнивая последний магнит с начальным, можно заметить, что в процессе эволюции света ось ОХ сместилась относительно начала координат на 530 единиц. И для определения возраста Вселенной нам осталось вычислить «вес» одной единицы. Время, в течение которого длина волны изменяется на один нанометр, можно найти, исходя из эффекта Доплера, определив скорость движения источника света и пройденный им путь.

ХАОС И СТРУКТУРА СОЗНАНИЯ

Геннадий БРЕВДЕ

Я долго пытался подобрать название тому, о чем буду писать — и не мог избежать забавных двусмысленностей. Один из вариантов звучал так: «Опыт хаоса в системе сознания» — и казалось, что речь идет об эксперименте с некоей хаотичностью, присущей системе сознания или привнесенной в нее. Другие варианты были не менее нелепы и даже окончательная, наиболее удачная на мой взгляд формулировка содержала намек на сопоставление или противопоставление. Предприняв несколько попыток и признав их неудачными я, наконец, дал себе отчет в том, что однозначно назвать работу невозможно, ибо многосмысленен и многообразен сам предмет повествования — опыт Хаоса, опыт, который следует первым делом отмежевать от суждения, составленного на основе и по материалам тех или иных текстов. Суждение может быть и чаще всего бывает недвусмысленным; слово выступает в дискурсивной ипостаси и представляет собой знак, дешифруемый системой не менее плоских обозначений. В отличие от суждения, опыт может быть получен только тогда, когда слово срабатывает как символ, указывающий «через себя на лежащий в стороне, непонятный, лишь смутно предполагаемый смысл» [Юнг,1994], постижение которого связано с погружением в глубинные слои бессознательного, изменением состояния психики. Моя задача — нанести участок, соответствующий этому состоянию, на радиальную карту [Бреведе,1997], в центре которой — «нулевая» точка высшей реальности сознания, «mind» [Уилбер,1990] «метакосмическая пустота» [Гроф,1994]. Периферийная, внешняя окружность круга — дискурсивно — логическое, «нормальное», дискретное [Налимов,1978] состояние. Между центром и периферией — промежуточная зона; чем ближе к центру сфокусирована психика индивидуума, тем более в соответствующем состоянии доминирует континуальный компонент. Этой разметки будет достаточно для того, чтобы решить поставленную задачу с помощью примеров, отображающих опыт Хаоса. (Разумеется, можно многократно увеличить их число, но последующие будут лишь подтверждать выводы, полученные в результате рассмотрения предыдущих.) Пример первый, наипервейший и неизбежный — Овидий, «Фасты».

« Лик был природы един на всей широте мирозданья,-

Хаосом звали его. Нечлененной и грубой громадой,

Бременем косным он был, — где собраны были

Связанных слабо вещей семена разносущные вкупе» [Овидий,1994]

Описание выявляет четыре важнейшие свойства (= компоненты опыта) Хаоса: **единство** (монолитность, однородность, нечленимость), **беспрецедентную мощь** (громадность при отсутствии протяженности,

не сравнимое ни с чем величие), **фундаментальность** (потенциальное виртуальное наличие любых объектов, предшествование творению в хронологическом и онтологическом смысле). Упомянув о **неупорядоченности**, Овидий не придает ей значения — будто речь идет о чем-то само собой разумеющемся. Поэт повествует о своем «герое» с восхищением («*всем своим существом богу подобен я стал*»), а появившийся было ужас перед «*изумляющим ликом*» рассеивает («*страх позабудь и внимай мне*») сам «*священный Янус*».

Следующие примеры — высказывания о Хаосе гностиков — алхимиков — приведены Юнгом в одном из примечаний к работе «Психология и религия?» [Юнг.1991]. Здесь на передний план выступают такие, отмеченные еще Платоном, качества, как единство, фундаментальность и мощь. О неупорядоченности говорится как о бесформенности (в отличие от отсутствия порядка отсутствие формы не порождает дискомфорта). Алхимики считают Хаос благоприятной и благодатной стихией; Христофор Парижский, в частности, рекомендует «*приложиться к ней, чтобы наше небо (= первооснову, квинтэссенцию) побудить к свершению*». В некоторых алхимических трактатах Хаос ассоциируется или даже отождествляется с Иисусом Христом. В «*Epilogus Ortelii*» Хаос назван «*спасителем смертным*», который «*из двух частей состоит: небесной и земной*». По мнению алхимиков, Хаос принадлежит одновременно физическому и духовному миру. Августин считает это главной отличительной чертой Януса — глотки, посредством которой внутреннее сообщается с внешним [Августин, 1994]. По сути дела, двойной статус двуликого бога — следствие его фундаментальности: Хаос — *основа всего* — как идеального, так и материального, и эта двойная глотка, может открыться не только пророческому созерцанию мистика, но и вооруженному новейшими приборами, методиками и технологиями взгляду естествоиспытателя — физика, исследующего в последние десятилетия наряду с бесконечно большим и бесконечно малым недвусмысленно ассоциирующееся с Хаосом бесконечно сложное — пустое искривленное пространство геометродинамики, именуемое иногда физическим вакуумом и обладающее четырьмя основными свойствами Хаоса: **фундаментальностью** — как конструктивная основа любых элементов вселенной, предшествующая творению и содержащая все потенциальные виртуальные возможности; **единством** — ввиду отсутствия не только какой бы то ни было анизотропии, но и тропики и метрики как таковых; **беспрецедентной мощью**: характерная величина плотности энергии, связанной с вакуумными флуктуациями (10^{95} г/см³) «просто гигантская» [Уилер,1970] по сравнению с плотностью ядерной материи (10^{14} г/см³); **неупорядоченностью**: в геометродинамике вместо расстояния между А и В или их взаимного расположения — разветвление взаимосвязи между А и В.

Итак, Хаосу соответствует «ничто» геометродинамики. Но тогда не остается сомнений в том, что второе (первое?) лицо Януса — Сверхпуста, Шунья, Абсолют — высшая реальность сознания, центральная точка его карты. Следовательно, Хаос — не опыт пребывания в какой-то особой области сознания а эффект восприятия как такового его нулевой точки. («хаос отнюдь не так отчетливо может быть воспринят нами» [Декарт,1914]). Для объяснения этого эффекта необходимо наряду с уже найденным созерцаемым найти ту зону сознания, из которой Абсолют виден столь странным образом. Для этого нужно выделить такое свойство, вернее, такой компонент опыта Хаоса как неупорядоченность. Ощущение неупорядоченности (искомого, но не найденного порядка) или бесформенности возникает только тогда, когда порядок, форма и размер неминуемо сопутствуют энграммам любых объектов — как реальных так и вымышленных, когда индивидуальное сознание строит свою деятельность по каузально — логическому принципу, опираясь на информацию, пропущенную через упорядочивающие фильтры восприятия. При погружении в глубинные области действие этих фильтров ограничивается, а затем исключается; каузально-логическое, дискретное мышление уступает место континуальному. (Согласно Штейнеру, вступающая на порог духовного мира душа должна не только отказаться от привычек разума, но и полностью забыть их [Штейнер,1991].) Это означает, что Хаос — не что иное как эффект восприятия (неприятя) центра, высшей реальности сознания из зоны, близкой к его поверхности — и, чем ближе точка фокусировки к периферии, тем больше ужаса и отвращения в эмоциональной гамме этого порочного опыта. Подобные «феномены душевного страха» Штейнер считал причиной материализма. Лакан писал: «Когда человек открывает лик своего могущества, его охватывает такой ужас, что, снимая с него покров, он одновременно от него отворачивается» [Лакан,1995]. В отличие от рассмотренных в начале работы примеров, связанных с глубинными фокусировками (для поэта Овидия Янус так же как и мистический ляпис для алхимиков — объект благоговейного созерцания), обыденное разумение — либо в результате обреченной на неудачу попытки постигнуть Абсолют неподготовленной психикой, либо как следствие замещения и блокирования непосредственного переживания архетипа совокупностью мнений и высказываний, привычных, навязчивых и, с виду, авторитетных — облачает Хаос в тогу отрицательного персонажа, ассоциируемого с безобразным и разрушением. От первой ошибки предостерегал Хань Фэй: «Цзею овладел *дао* и стал безумным. Цзе и Чжоу овладели им и погибли» [Древнекитайская философия,1972]. О втором заблуждении говорил Будда: «Пусть он не пренебрегает собственным благом, как бы ни было велико благо другого. Познав свое благо, пусть он будет привержен высшему благу» [Дхаммапада,1993].

Литература

1. Августин Блаженный. О Граде Божием. М., 1994.
2. Бревде Г. Радиальная структура сознания // Труды Первого Всероссийского философского конгресса СПб., 1997.
3. Гроф С. Путешествие в поисках себя. М., 1994.
4. Декарт Р. Сочинения. Казань, 1914.
5. Древнекитайская философия. М., 1972.
6. Дхаммапада. СПб., 1993.
7. Лакан Ж. Функция и поле речи и языка в психоанализе». М., 1995.
8. Налимов В.В. Непрерывность против дискретности в языке и мышлении». Тбилиси, 1978.
9. Овидий. Собрание сочинений в 2 тт, СПб., 1994.
10. Уилбер К. Вечная психология: спектр сознания // Глобальные проблемы и общечеловеческие ценности. М., 1990.
11. Уилер Д. Предвиденье Эйнштейна. М., 1970.
12. Штайнер Р. Порог духовного мира. М., 1991.
13. Юнг К.Г. Психология и религия // Архетип и символ. М., 1991.
14. Юнг К.Г. Психология бессознательного. М., 1994.

Работа выполнена в рамках проекта 97-03-0430, поддержанного РГНФ.

ЧЕЛОВЕК МЕЖДУ ЦАРСТВОМ АБСУРДА И БОГОМ: Л. ШЕСТОВ

Игорь ЕВЛАМПИЕВ

1

Уже в первой своей крупной работе «Шекспир и его критик Брандес» (1898) Л. Шестов формулирует ту основную дилемму, вокруг которой будут концентрироваться все его последующие размышления. Он рассматривает трагическую случайность: человек шел по улице, и ему на голову упал кирпич и сделал его калекой, разрушил всю его жизнь. Каждый, кто узнает об этом событии, скажет: человека, конечно, жалко, но ничего поделать нельзя, так уж устроен мир, камни всегда падают и будут падать, не считаясь с желаниями и надеждами людей, и нужно с этим смириться. «Человек живет или не живет, радуется или страдает, падает или возвышается — все это лишь поверхность, видимость явлений: сущность же их — падение камня. Отсюда общий вывод: жизнь, внутренняя жизнь человека есть, по существу своему, нечто совершенно случайное. И это тем прочнее устанавливается, чем большие завоевания делает наука»¹. Правильно ли это воззрение? — задается вопросом Шестов, — можно ли считать закон падения камня более существенным и важным, чем жизнь человека?

Уже первое его сочинение посвящено доказательству того, что указанная точка зрения, восторжествовавшая в нашем отношении к бытию и использующая для своего обоснования всю мощь современной науки, не является единственно возможной, что ей противостоит гораздо более глубокий подход к жизни, и только в рамках этого второго подхода можно увидеть истинно главное в человеке, не превращая его в механизм, подчиненный всеобщим законам природы. Этот подход Шестов находит в творчестве Шекспира.

Отвергая все интерпретации творчества Шекспира, сводящие смысл его трагедий к пропаганде определенных абстрактных идей или моральных принципов и рассматривающие судьбы его героев как художественные «доказательства» этих идей и принципов, Шестов убеждает нас, что Шекспир вовсе не ставил себе целью что-то доказать своим читателям и зрителям, в чем-то убедить их. Его цель в том, чтобы изобразить *живых* людей, выразить тот загадочный смысл, который содержится в самой жизни, еще не «разъясной» на части абстрактным рассуждением и анализом.

¹ Шестов Л. Шекспир и его критик Брандес // Шестов Л. Собр. соч. в 6-ти т. СПб., 1911. Т. 1. С. 15.

Вспомним тот пример, с которого Шестов начинаете свою работу. Если для обыденного сознания, парализованного идеей закономерности мира, первично и закономерно падение камня, а человек и его жизнь — случайность, не входящая в систему «истинного» объяснения реальности, то для Шекспира, как пытается показать Шестов, первична именно жизнь человека и ее внутренние смыслы, в то время как падение камня и прочие трагические вмешательства судьбы в человеческую жизнь — это только случайные обстоятельства, через которые в жизнь входят новые оттенки смысла и значения, и она выявляет все новые и новые составляющие своей бесконечной полноты. Поскольку эта бесконечная полнота жизни не поддается расчленению на абстрактные элементы, она может быть выражена только в своей собственной целостности, в своей предельной, обнаженной непосредственности, — помимо какого-либо анализа. «Человека можно понять, — формулирует Шестов этот главный принцип, — лишь живя всей его жизнью, сходя с ним во все бездны его страданий — вплоть до ужаса отчаяния и восходя до высших восторгов художественного творчества и любви»¹.

Гениальность Шекспира в том и состоит, что он оказался способен воплотить в своем творчестве этот принцип, т. е. изобразить своих героев как реальных и самостоятельных живых людей, не навязывая им никакой «идеологии» и не превращая их в рупор авторского мировоззрения. «У Шекспира каждое действующее лицо говорит за себя и от своего имени. Нужно раз навсегда отказаться от нелепой идеи отождествления Шекспира с его героями. Все они лишь люди, которых видел, понимал и ценил поэт. И наша задача войти, вместе с Шекспиром, в их внутреннюю жизнь, чтобы уяснить себе, чего они искали, почему страдали, приходили к ужасу, преступлению, безумию: иными словами — нам нужно учиться у поэта, а не оправдывать его пред современной наукой»² (последние слова Шестова обращены к Брандесу и другим «научным» исследователям творчества Шекспира). Эту же мысль Шестов повторяет, рассматривая шекспировского Лира. «У Шекспира Лир говорит лишь за себя, лишь то, что зарождается в его душе в тот страшный момент. И этой способности поэта подслушать недоступный всем голос человеческой души его драма обязана самыми лучшими достоинствами. Перед нами все время — сам Лир, которому Шекспир не подсказывает ни одного слова — не только в целях проповеднических, но даже и чисто эстетических»³. Можно констатировать удивительное (почти текстуальное) совпадение процитированных слов Шестова с тем, что тремя десятилетиями позже будет говорить М. Бахтин о Достоевском (что за-

¹ Там же. С. 68.

² Там же. С. 168.

³ Там же. С. 239.

ставляет задуматься о прямом заимствовании). И если использовать терминологию Бахтина, нужно признать, что из рассуждений Шестова непосредственно следует «полифонический» характер трагедий Шекспира, в прямом и буквальном смысле этого понятия. В то же время Достоевского Шестов относил как раз к противоположному направлению в словесном творчестве, аргументированно доказывая, что все его романы предельно монологичны, а все герои говорят только то, что думает сам автор (см. ниже).

Шекспир через образы своих главных героев демонстрирует абсолютное противостояние «живой жизни» (слова Достоевского), в ее непосредственной и бесконечной полноте и внутренней осмысленности, и абстрактных постулатов и идей, которые, извне внедряясь в человеческое сознание и обретая господство над ним, убивают жизнь, сводят индивидуальное существование человека к бессмысленной случайности, не имеющей значения на фоне всеобщих закономерностей. Особенно наглядно, по мнению Шестова, это противостояние Шекспир демонстрирует в историях Гамлета и Макбета. Трагедия Гамлета — это трагедия человека, душа которого полностью попала во власть абстрактных принципов и который в силу этого ведет к гибели и себя самого и близких ему людей. «Актер оживил Гекубу, — пишет Шестов, — Гамлет умертвляет живую красавицу (Офелию — *И. Е.*). Это искусство — его достояние, его проклятие. Источник его — все та же приниженность мышлением жизни»¹.

Трагедию Макбета Шестов, используя слова одного из критиков, называет «трагедией категорического императива». Макбет — это странный тип злодея; совершив первое убийство почти случайно, он после этого боится не людей, а *своего осуждения*, причем осуждения, исходящего не от конкретного живого человека, а от абстрактного принципа, от «категорического императива», от моральной заповеди. И все следующие кровавые злодеяния он совершает только потому, что пытается отсрочить это осуждение, убрать свидетелей своего отступничества от «категорического императива». Этот «категорический императив» полностью заслоняет для него живых людей, в которых он уже не способен разглядеть реальных страданий, подобных страданиям, испытываемым им самим. Именно в отношении к Макбету, считает Шестов, проявляется различие двух точек зрения на человека: той, которая видит прежде всего самого живого человека и в каждом мгновении его жизни признает бесконечное богатство смыслов, невыразимых через абстрактные принципы; и той, которая считает саму жизнь несущественной случайностью на фоне абстрактных постулатов, подчиняющих себе человека. Пытаясь дать более ясное выражение этим точкам зрения, Шестов

¹ Там же. С. 82.

противопоставляет друг другу Шекспира и Канта. «Да, для Канта, — подводит итог Шестов, — люди не были людьми, а понятиями, к которым он относился по известным правилам. Преступление для него было лишь тем явлением, которому нужно отыскать предикаты, достаточно определенные и точные. При отыскании предикатов пришлось отвергнуть ближнего — но философ этого даже не заметил. У Шекспира же речь идет не о преступлении, которое нужно определить, а о преступнике, которого нужно понять, которому нужно вернуть образ и подобие Божие. Поэтому-то Кант против Макбета, а Шекспир с Макбетом»¹.

Следующие книги Шестова посвящены той же проблеме — противостоянию иррациональной, непостижимой непосредственности жизни и абстрактных принципов, «умерщвляющих» жизнь. Если в первой его работе Шекспир и Кант представляли как выразители двух полярных точек зрения в их однозначности и чистоте, то в следующих своих трудах Шестов обращается к творчеству художников, у которых эти точки зрения предстают в сложном развитии и взаимоотношении друг с другом. Это любимые «персонажи» Шестова — Л. Толстой, Ницше и Достоевский.

К анализу творчества Л. Толстого Шестов обращался неоднократно, но наиболее радикальные суждения (в «шестовском» духе) содержатся в его второй крупной работе «Добро в учении гр. Толстого и Ф. Ницше», опубликованной еще при жизни писателя (в 1900 г.). Шестов выделяет два ясно различимых периода в творчестве Толстого: первый охватывает основную часть его жизни и связан с написанием двух самых известных романов — «Войны и мира» и «Анны Карениной», второй отразился в поздней публицистике Толстого и в его моральном учении. В своих главных романах, утверждает Шестов, Толстой демонстрирует нам правоту жизни по отношению ко всем идеям и принципам, пытающимся ее «исправить», направить в определенное русло, — в первую очередь, правоту жизни по отношению к идее добра: «...гр. Толстой не только не верит в возможность обмена жизни на добро, но считает такой обмен неестественным, фальшивым, притворным, в конце концов обязательно приводящим к реакции даже самого лучшего человека»². В этот период Толстой создает настоящую философию жизни, причем эта философия может быть выражена только в художественной форме, наиболее близкой к самой жизни (как это было и у Шекспира), все попытки придать этой философии вид рациональной системы идей, как это пытается сделать сам Толстой в эпилоге «Войны и мира», обречены на неудачу и уничтожают ее смысл. «Все живое, — так формулирует Шестов

¹ Там же. С. 279—280.

² Шестов Л. Добро в учении гр. Толстого и Ф. Ницше// Вопросы философии. 1990. № 7. С. 64.

смысл этой философии, — живет по-своему и имеет право на жизнь. Одни — лучше; другие — хуже; одни — маленькие; другие — крупные люди; но клеймить, отлучать от Бога никого не нужно. Спорить нужно только с Наполеонами, желающими отнять у нас человеческое достоинство, да с Сонями, так неудачно втирающимися своими безрезультатными добродетелями в богатую и полную жизнь»¹. Толстой видит все несчастья и ужасы, которые несет с собой жизнь, но он твердо верит в осмысленность каждого ее проявления, верит в жизненное значение даже ужасов и несчастий, которые не способны нарушить гармонию и просветленность жизни в ее цельности и полноте. «Он никого не хотел учить, полагая, что все учатся у жизни и каждый получает свое»².

И вдруг в душе Толстого происходит переворот; он отвергает все свое прежнее творчество и начинает проповедь добра, того самого добра, которое в качестве кантовского «категорического императива» противостоит жизни. Это переворот Шестов связывает с тем впечатлением, которое Толстой вынес из посещения ночлежного дома, описанным в статье «Мысли, вызванные переписью в Москве». Толстой внезапно ощутил, что всем ужасам и несчастьям жизни *невозможно придать смысл*, что невозможно включить их в какую-то всеобъемлющую гармонию, что столкновение с ними ставит такие страшные вопросы, на которые нет разумного ответа и которые, если и открывают истины, то *страшные истины*, приносящие с собой вечное беспокойство и тревогу. И для того чтобы избавиться от этих мучающих истин, Толстой переходит на сторону «добра», «категорического императива» и начинает проповедовать другим это абстрактное добро, заставляя себя забыть все те ужасы, которые никакими проповедями и никаким «добром» не искоренить из нашей жизни. Более того, Толстой теперь и сам пытается безжалостно судить других от имени своего «добра». «Таково уж свойство добра. Кто не за него, тот против него. И всякий человек, признавший суверенность добра, принужден уже делить своих ближних на хороших и дурных, т. е. на друзей и врагов своих»³. И только иногда, утверждает Шестов, в наиболее талантливых своих произведениях, подобных «Смерти Ивана Ильича», Толстой показывает, что у него осталось умение видеть ужасы жизни, видеть те трагедии, которые невозможно преодолеть и даже заслонить от себя проповедями добра.

Позже в статье «На страшном суде (Последние произведения Л. Н. Толстого)», вошедшей в книгу «На весах Иова», Шестов несколько изменил свое отношение к Толстому. Он отказался от жесткого противопоставления двух периодов в его творчестве и стал говорить о двух от-

¹ Там же. С. 87.

² Там же. С. 91.

³ Там же. С. 78.

ношениях к миру и к жизни, всегда сосуществовавших в Толстом и отражающихся во всех его произведениях. Одно — это отношение к жизни в рамках «обыденности», привычной каждому человеку и требуемой обществом от каждого. Принимая общепринятую систему ценностей за основу Толстой может спокойно изображать ужасы войны или страдания людей, он увлечен подробным изображением светских балов и приемов, он доволен своей собственной размеренной жизнью великого и популярного писателя. Но существует и другое — это отношение к жизни в ее обнаженной правде, открывающейся человеку перед лицом смерти или в состоянии полной оторванности от всех и от всего, ставящего человека на грань безумия. Именно в такой «пограничной ситуации» человек способен отбросить все обыденное и общепринятое, все, что закрывает от него истинный смысл жизни; понимание этого истинного смысла жизни превращает для человека его обыденное существование, «общий мир» в призрачную и бессмысленную иллюзию. Ярким выражением такого восприятия бытия является незавершенный посмертный рассказ Толстого «Записки сумасшедшего». «Если серьезно принять то, что рассказано в «Записках сумасшедшего», — пишет Шестов, — то выхода иного нет: нужно либо отречься от Толстого и отделить его от общества, как в средние века отделяли больных проказою или иной страшной прилипчивой болезнью, либо, если признать его переживания «закономерными», ждать и трепетать ежеминутно, что и с другими произойдет то же, что с ним, что «общий всем мир» распадется, что люди из бодрствующих обратятся в сновидцев и у каждого человека не во сне, а наяву будет свой собственный мир»¹. Понятно, что здравый смысл и «общий мир» защищают себя и не могут принять ту истину, которую несут откровения Толстого, однако, подчиняясь «общему миру», мы *теряем себя*, вынуждены вести «неистинное» существование; напротив, обращаясь к этим откровениям мы не получаем ничего кроме абсолютного отрешения от мира, но связанное с этим отрешением чувство ужаса и безумия *значимо само по себе*, поскольку в нем и заключен *весь смысл жизни*.

Обращаясь к жизни и творчеству Ницше, Шестов и здесь прежде всего обнаруживает радикальный переворот, разделивший два этапа трагической личной истории Ницше. Смысл этого переворота также связан с противостоянием абстрактных принципов и жизни. Ницше начал свою творческую деятельность как преуспевающий писатель и ученый, в тиши кабинета решающий кардинальные вопросы мироздания, полагающий, что на все вопросы и проблемы можно найти ответ, и каждому «частному» случаю можно придать ясное значение с точки

¹ Шестов Л. На весах Иова (Странствования по душам)// Шестов Л. Соч. в 2-х т. Т. 2. М., 1993. С.100.

зрения объемлющего его «целого». «Он служил «добру», он вел чистую и честную жизнь немецкого профессора, искал идеалов у греческих философов и новейших музыкантов, изучал Шопенгауэра, вел дружбу с Вагнером и во имя всего этого — что почиталось им тогда самым важным и нужным — отказывался от действительной жизни¹. Тут и случилась с ним «катастрофа»; его настигла страшная болезнь, принесшая нескончаемые страдания и заставившая обратиться от абстрактных проблем науки и философии к «действительной жизни» со всеми ее ужасами и трагедиями. Ницше не суждено было стать академическим профессором, судьба решила иначе. «Вместо того, чтобы предоставить Ницше спокойно заниматься будущим всего человечества и даже всей вселенной, она предложила ему... один маленький и простой вопрос — о его собственном будущем. И проникновенный философ, без трепета глядевший на ужасы всего мира, смутился и потерялся, как заблудившееся в лесу дитя, пред этой не сложной и почитающейся легкой задачей»².

В отличие от Толстого, пишет Шестов, Ницше не имел возможности отгородиться от ужасов жизни абстрактными идеалами «добра» и «справедливости», эти ужасы жили в нем самом, и ему ничего не оставалось как постоянно заглядывать в ту пропасть, которая разверзлась в его душе. Ницше иступленно искал веру, искал то, в чем можно было бы найти опору, можно было бы найти разрешение страшных загадок жизни, оправдать все ее трагедии, — и не мог найти. Никакие привычные идеалы, никакие вековечные ценности не смогли выдержать проверку огнем его страданий: он отверг науку, он отверг добро, в конце концов он отверг и Бога — того традиционного Бога, который был «сконструирован» нашим разумом. «Нам, — пишет Шестов, — уже не дано найти, не искавши. От нас *требуют большего...* Мы должны понять весь ужас того положения, о котором говорит Ницше словами безумного человека... В былые отдаленные времена об этих роковых тайнах жизни знали очень немногие. Остальные получали веру даром. Теперь время другое. И религиозное сознание добывается иным путем. Там, где прежде достаточно было проповеди, угрозы, нравственного авторитета, — теперь спрашивают больше»³. Однако, как полагает Шестов, и Ницше не смог удержаться на той высоте прозрения страшных тайн жизни, на которую его вознесли болезнь и страдания. «Невозможно существовать, всегда, неизменно глядя в глаза страшным призракам»⁴. Поэтому и он пытается начать проповедь — проповедь «сверхче-

¹ Шестов Л. Добро в учении гр. Толстого и Ф. Ницше. С. 69.

² Шестов Л. Достоевский и Ницше (философия трагедии)// Шестов Л. Собр. соч. в 6-ти т. Т. 3. С. 151.

³ Шестов Л. Добро в учении гр. Толстого и Ф. Ницше. С. 103.

⁴ Там же. С. 126.

ловека» и «вечного возвращения», и эта проповедь помогает ему бороться с мучительной, страшной непосредственностью жизни.

Наконец, те же самые два периода творческой и жизненной биографии, которые он обнаружил у Ницше, Шестов находит и в жизни Достоевского. Радикальный перелом в мировоззрении писателя, «перерождение убеждений», о котором говорит сам Достоевский, связан с смертным приговором, пребыванием на эшафоте и последующей затем каторгой. Достоевский первого периода — это автор Макара Девушкина, страстный защитник «униженных и оскорбленных», человек, целиком посвятивший себя пропаганде идеи добра и всеобщей братской любви, борец за счастливое будущее для всех людей. Пребывание на каторге поставило Достоевского перед совершенно иным ликом жизни, перед совершенно иным представлением о ее смысле, по отношению к которому все идеалы и мечты о светлом будущем потеряли свое значение. На каторге он верил в силу идеалов и тешил себя надеждой, что, оказавшись на свободе, сможет отдавать даже больше сил, чем прежде, служению этим идеалам; и в этом служении будет заключаться все его счастье и вся полнота жизни. Но каторга дала совершенно новый опыт бытия и, вернувшись в свою прежнюю жизнь, жизнь «с идеалами», Достоевский осознал полную несовместимость опыта, обретенного на каторге, и идеалов, которые в своем существе оказались *кандалами*, сковывающими жизнь, лишаящими ее *собственного* содержания и *собственной* осмысленности — осуществляющейся помимо всяческих абстрактных и разумных идеалов и принципов; «те идеалы, которыми он умиротворял свою изнемогшую душу в дни, когда, сопричисленный к злодеям, он жил среди последних людей и делил с ними их участь, эти идеалы не возвышают, не освобождают, а сковывают и принижают, как арестантские кандалы»¹.

Внутренние противоречия и борения, вызванные в душе Достоевского столкновением этих двух позиций, двух оценок того, что есть главное в жизни и в человеке, отразились в «Записках из подполья», которые Шестов признает самым искренним и глубоким произведением Достоевского. «Подпольный человек», утверждает Шестов, — это сам Достоевский в тот трагический период своей жизни, когда он осознал, что уже не может, как прежде, принимать идеалы добра и справедливости за самое главное, не может отдать себя борьбе за эти идеалы, за «добро»; ибо он раз и навсегда понял, что все эти идеалы подавляют то, что для отдельного человека, будь он великий писатель или самый невзрачный обыватель, составляет подлинную основу существования. Эта подлинная основа настолько заслонена «принципами» и «идеалами», что ее освобождение и обнажение предстает как радикальный переворот

¹ Шестов Л. На весах Иова (Странствования по душам). С. 30.

всех жизненных установок, кажется дерзким бунтом против общепринятого. «Человек, освобождающийся от кошмарной власти посторонних идей, подходит к чему-то столь необычному и столь новому, что ему должно казаться, что он вышел из области действительности и подошел к вечному, изначальному небытию»¹.

В центре повести Достоевского — «бунт» «подпольного человека» против «принципов». Принципы и идеалы непримиримы и требуют полного признания своей власти; поскольку «подпольный человек» не желает служить им, они объявляют его существование *не имеющим смысла*, напрасным. Однако «подпольный человек» борется за свои права и, поскольку принципам и идеалам невозможно предъявить рациональные доказательства своей правоты — все рациональные доказательства уже на их стороне — он использует единственную оставшуюся возможность — бунт против разумности и закономерности, против «дважды два четыре» и «каменной стены» — основ той власти, которую имеют принципы и идеалы. Он отстаивает свое право на *абсолютное несогласие* и *абсолютный произвол* — несогласие и произвол даже там, где все разумные доводы за согласие и подчинение. «Стою я... *за свой каприз*, — цитирует Шестов «подпольного человека», — *и чтоб он был мне гарантирован, когда понадобится*. Страдания, например, в водевилях не допускается, я это знаю. В хрустальном дворце оно немыслимо: страдание есть сомнение, есть отрицание, а что за хрустальный дворец, в котором можно усомниться? А между тем я уверен, что человек от *настоящего страдания, т. е. от разрушения и хаоса никогда не откажется*»² (выделения в цитате из повести Достоевского принадлежат Шестову).

В своих работах Шестов дает своеобразное «теоретическое» доказательство в пользу известного суждения Н. Страхова о том, что наиболее близкие к самому Достоевскому лица — это герой «Записок из подполья», Свидригайлов и Ставрогин. Почти все исследователи и биографы с сомнением и даже негодованием относились к этому суждению, ссылаясь в основном на резко негативную его оценку А. Г. Достоевской, женой писателя³. Шестов же, напротив, практически отождествляет мировоззрение Достоевского (после каторги) с мировоззрением «подпольного человека», и исходя из этого объясняет все последующее творчество писателя. Главные герои романов Достоевского — от Раскольникова до Ивана Карамазова — это, по Шестову, воплощение все той же самой борьбы принципов и жизни в человеке, или, точнее, их борьбы *за человека*. Человек, вовлеченный в эту борьбу, обречен на трагическое существование, ничем не отличающееся от того, которое вел сам Достоев-

¹ Там же. С. 48.

² Там же. С. 55.

³ См. например: Гроссман Л. П. Достоевский. М., 1965. С. 235—240.

ский («каторга Достоевского продолжалась не четыре года, а всю жизнь» — пишет Шестов¹). И вовсе не проступки и преступления героев являются причиной их несчастий и душевных мук, преступление — это только символ того вызова, который человек бросает принципам и идеалам. Шестов высказывает парадоксальную мысль, что, возможно, Раскольников и не совершал преступления, — он был «оклеветан» Достоевским, точно так же как был «оклеветан» автором Иван Карамазов. «Эти-то преступники без преступления, эти-то угрызения совести без вины и составляют содержание многочисленных романов Достоевского»².

Этим главным героям Достоевского, вся жизнь которых есть бесконечное мучение и бесконечный поиск, Шестов противопоставляет «идеальных» героев, по отношению к которым он не жалеет иронии и откровенного сарказма. Сколько ни обещает Достоевский дать образ «положительного» человека, все это остается только обещанием, а реальные «положительные» образы (Мышкин, старец Зосима и Алеша Карамазов) бесконечно далеки от полнокровия и выразительности главных героев Достоевского. Особенно резкие суждения Шестов высказывает по поводу князя Мышкина, которого он называет воплощенной «пустотой». «Правда, — пишет Шестов, — от времени до времени Достоевский дает ему хорошо поговорить. Но ведь это еще не заслуга: разговаривает-то сам автор. Еще князь Мышкин, как и Алеша Карамазов, наделяется необыкновенной способностью к предугадыванию, почти граничащей с ясновидением. Но и это — небольшое достоинство в герое романа, где мыслями и поступками всех действующих лиц управляет автор. А сверх этих качеств князь Мышкин — чистейший нуль»³. Как мы видим, Шестов находит в основе художественного метода Достоевского принцип абсолютной диктатуры автора, авторского слова, т. е. приписывает Достоевскому крайний «монологизм», в полной противоположности с тем, что позже утверждал Бахтин.

Наиболее ясное выражение сокровенных мыслей Достоевского Шестов находит в «Братьях Карамазовых», в истории Ивана. «Достоевский, — пишет он, — наконец, договорился до последнего слова... никакая гармония, никакие идеи, никакая любовь или прощение, словом ничего из того, что от древнейших до новейших времен придумывали мудрецы, не может оправдать бессмыслицу и нелепость в судьбе отдельного человека. Он говорит о ребенке, но это лишь для «упрощения» и без того сложного вопроса, вернее, затем, чтобы обезоружить противников, так ловко играющих в споре словом «вина». И в самом деле, разве это бьющий себя кулачком в грудь ребенок ужаснее, чем Достоевский-

¹ Шестов Л. Достоевский и Ницше (философия трагедии). С. 91.

² Там же. С. 109.

³ Там же. С. 111.

Раскольников, внезапно почувствовавший, что он себя «словно ножницами отрезал от всего и всех»?... Да, есть на земле ужасы, которые не снились учености ученейших. Пред ними бледнеют рассказы Карамазова о зверстве турок, об истязании детей родителями и т. д. И «яблоко» здесь, конечно, ничего не объясняет. Нужно либо «отмстить» за эти слезы, либо — но разве может быть какое-нибудь еще «либо» для тех, кто, подобно Достоевскому, сам проливал их? Какой здесь возможен ответ? «Назад к Канту»? С Богом, никто не удерживает. Но Достоевский идет *вперед*, что бы его не ждало впереди»¹.

Шестов, несомненно, умеет выделить одну главную идею у близкого ему мыслителя и добивается у нас согласия с тем, что эта идея действительно главная не только для самого Шестова, но и для того, на кого направлено его внимание. Он безусловно прав, настаивая на том, что творчество Достоевского открыло совершенно новое, непривычное для философии и искусства той эпохи отношение к жизни и к отдельному эмпирическому человеку. Достоевский, действительно, хочет добиться «реабилитации прав подпольного человека»². Изображая мятущихся, противоречивых, трагически несовершенных людей, Достоевский доказывает, что непосредственное эмпирическое бытие этих людей, помимо его вторичного «осмысления» и «оправдания» с помощью тех или иных абстрактных принципов, имеет *абсолютное значение*, невыразимое на языке привычных понятий. Жизнь в ее непосредственной экзистенциальной полноте должна быть непременно учтена в наших поисках абсолютного источника всего существующего и всех смыслов существующего.

Однако когда Шестов пытается доказать, что эта идея является *единственной* важной для Достоевского, мы должны признать, что он в значительной степени искажает и обедняет творчество великого писателя, пытаясь превратить Достоевского в такого же «моноидейного» мыслителя, каким был он сам. Вряд ли можно согласиться с тем, что все романы Достоевского от «Преступления и наказания» до «Братьев Карамазовых» — это только вариации на ту тему, которую Достоевский высказал впервые в «Записках из подполья». В отличие от Шестова Достоевский не только противопоставляет экзистенциальную сущность жизни идеалам и принципам — такое противопоставление полезно только в целях наглядности, для того, чтобы яснее продемонстрировать абсолютное значение экзистенциального измерения человеческого бытия, — но и пытается понять, как реальный человек может соединить в своей жизни оба измерения, как он находит подлинный источник своего

¹ Там же. С. 120—121.

² Там же. С. 139.

бытия и как возможно, и возможно ли вообще, сделать этот источник доступным для всех и «прозрачным» в своей глубине.

Стремление Шестов приписать Достоевскому абсолютное противопоставление жизни и принципов, представить Достоевского таким «нигилистом», не способным себе самому признаться в своем отрицании всех «ценностей» ради «произвола» и «каприза» жизни, привело Шестова в более поздней работе к достаточно странному абсолютному противопоставлению Достоевского и Соловьева: «...из того, что Соловьев прославлял Достоевского заключали о том, что Соловьев и Достоевский были единомышленниками... Прочтите три речи Соловьева о Достоевском — в них нет ни слова о том, над чем бился всю свою жизнь Достоевский. Соловьева в Достоевском занимают только те мысли, которые он сам ему внушил и которые Достоевский более или менее удачно, но всегда по ученически развивал, главным образом в «Дневнике писателя»; а собственные же видения Достоевского так же пугали и отталкивали Соловьева, как и всех других читателей»¹. Такое противопоставление в равной степени искажает и творчество Соловьева, и творчество Достоевского, поскольку каждый из них разными путями, с помощью разных выразительных средств шли к одной и той же цели: пытались построить совершенно новое понимание человека, совмещающее в себе признание ценности сиюминутной земной жизни и требование преобразования существующей действительности, дополнения эмпирического бытия некоторым идеальным измерением, которое бы не уничтожало и не «сняло» эмпирическую единичность, а придавала ей непреходящее, вечное значение. В рамках этой общей цели Достоевский большее значение придавал выражению иррациональной, экзистенциальной цельности единичного существования; однако сводить его творчество только к этому, значит несправедливо обеднять его мировоззрение. В свою очередь, Соловьев, конечно, в большей степени нацелен на «оправдание» традиционных ценностей добра, справедливости, любви и т. д., но только предельно пристрастный читатель (каковым и был Шестов) может утверждать, что у Соловьева само это «оправдание» построено на основе отрицания непреходящего значения отдельного, индивидуального бытия каждой личности. Тот факт, что Соловьев не смог достаточно последовательно реализовать свой замысел не умаляет его заслуги как одного из первооткрывателей пути к новой философии человека.

Прямолинейность шестовского подхода к творчеству Достоевского проявляется, в частности, в его интерпретации рассказа «Сон смешного человека», осуществляемой в более поздней работе о Достоевском, вошедшей в книгу «На весах Иова» (в книге «Достоевский и Ницше» этой

¹ Шестов Л. Умозрение и апокалипсис. Религиозная философия Вл. Соловьева // Шестов Л. Умозрение и Откровение. Париж, 1964. С. 29.

радикальной интерпретации еще нет)¹. В рассказе Достоевского Шестов обнаруживает точное повторение своего понимания библейской истории о грехопадении. Идеальное общество, в которое попал герой рассказа, Шестов принимает за состояние «невинности» первого человека, которое обеспечивало ему единство с Богом, а «смешной человек» оказывается тем самым библейским «змеем», который «развратил» Адама и Еву. Эта аналогия на первый взгляд весьма правдоподобна, возможно, Достоевский имел ее в виду при написании рассказа. Однако совершенно невозможно принять эту аналогию в том *буквальном* смысле, который придает ей Шестов.

Прежде всего нужно отметить, что люди идеального общества столь же смертны, как и люди нашего «развращенного» общества, и им еще только предстоит окончательное слияние с Богом после смерти (об этом есть точное указание в тексте рассказа). Кроме того, в рассказе имеются некоторые намеки на то, что идеальные люди все-таки стремятся к получению «знания» о мире, отличие этого «знания» от нашего знания состоит только в том, что оно более глубоко проникает в сущность природы и не требует таких сложных опосредующих методов, которых требует наша наука. Главное качество идеального общества, отличающее его от нашего общества, состоит в том, что в нем преодолена *радикальная раздельность* бытия, определяющая существование нашего общества, — отделенность людей друг от друга и отделенность человека от природы. Если принять это во внимание, то оказывается, что идеальное общество из рассказа Достоевского в гораздо большей степени напоминает идеал всеединства Соловьева, нежели представление Шестова о безгрешном человеке, находящемся в *абсолютном* единении с Богом и полностью утратившим необходимость использовать свой разум для получений «знания» о мире.

В связи с этим Шестов с полным правом мог адресовать и Достоевскому то же самое обвинение, которое он позже адресовал Соловьеву: идеальное общество Достоевского носит такой же «конструктивный» характер, как и идеал Соловьева, оно точно так же как и идеал всеединства, *построено человеческим разумом*, пытающимся понять сущность несовершенства, пронизывающего человеческое общество. И тот факт, что Достоевский описывает этот идеал не с помощью абстрактных понятий метафизики, а с использованием наглядных художественных образов, нисколько не умаляет его полную тождественность с идеалом метафизики Соловьева. В соответствии с главным смыслом той борьбы, которую поздний Шестов ведет против разума, он должен отвергнуть какую-либо возможность *представить* себе состояние человека до грехопадения, ведь это есть состояние абсолютного единства с Богом — с

¹ См.: Шестов Л. На весах Иова (Странствования по душам). С. 77—82.

истинным Богом, который стоит выше всего, что может сказать наш разум.

Наконец, сама легкость, с которой «смешной человек» «развратил» идеальное общество (привел его в состояние полностью подобное состоянию нашего земного общества), также заставляет думать, что идеальное общество Достоевского есть нечто весьма эфемерное, нечто только воображаемое, «идеальное». Да и сам «смешной человек» является своего рода двойником «подпольного человека», и его нежелание расстаться со своей индивидуальностью «гнустного петербуржца» (даже ради идеального общества!) очень похоже на «бунт» «подпольного человека». Трудно согласиться с Шестовым, когда он говорит, что Достоевский целиком на стороне людей идеального общества и против «смешного человека». Это противоречит другому его утверждению — о том, что «подпольный человек» (а значит, и «смешной человек») — это центральный персонаж творчества Достоевского и олицетворение главного принципа его мировоззрения. Достоевский остается на стороне «смешного» человека, — но не потому, что ему не нравится созданное его воображением идеальное общество, а потому, что он прекрасно понимает, что это *только идеал*, который необходим человеку для борьбы за совершенство в *этом* мире, но который невозможно считать *реальным* (в каком-то «вечном», божественном измерении бытия) и даже, может быть, *реализуемым*.

Особенно наглядно ошибочность шестовской интерпретации проявляется в его отрицании естественной связи между основной частью рассказа и его финалом. В финале «смешной человек» возвращается в наш мир, и воспоминания о виденном им обществе дают ему силы для проповеди «истины» и для борьбы с несовершенством мира; это и есть вывод Достоевского, главный смысл его рассказа. Шестов же полагает, что финал противоречит «настоящему» смыслу рассказа, поскольку нацеленность «смешного человека» на борьбу в этом мире ничем не лучше его действий в идеальном обществе, приведших к его «развращению». «Второй раз, — с пафосом провозглашает Шестов, — не во сне, а уже наяву, с Достоевским случилось то «ужасное», о чем он нам только что рассказал. Он предал открывшуюся ему вечную истину ее злейшему врагу. Во сне он «развратил», по его словам, безгрешных обитателей рая. Теперь он спешит к людям, чтобы наяву повторить то преступление, которому он так ужаснулся!»¹ Но, конечно, возникающее здесь противоречие — это целиком противоречие самой интерпретации Шестова, который искажает подлинные намерения Достоевского и упрощает его глубокое диалектическое мировоззрение до прямолинейного противопоставления жизни и разума.

¹ Там же. С. 82.

Нужно подчеркнуть, что Шестов не сразу пришел к той радикальной и достаточно неплодотворной концепции, которая выражена во всех его поздних трудах, созданных в 1920—1930-х годах (перлом в его мировоззрении связан изучением творчества М. Лютера в 1910—1914 гг. и созданием книги «Sola Fide»). В ранних работах, посвященных анализу творчества Шекспира, Толстого, Достоевского и Ницше абсолютного противопоставления жизни и разума еще нет; здесь мы еще можем найти определенные намеки на возможность построения «нетрадиционной» этики и «нетрадиционной» метафизики, которые находятся в согласии с жизнью и даже способны служить полноте жизни. Особенно выразителен в этом смысле финал одной из наиболее популярных книг Шестова «Достоевский и Ницше (философия трагедии)», опубликованной впервые в 1902 г. Хотя и здесь Шестов говорит о противостоянии жизни, бытия отдельной личности и абстрактных принципов, однако при этом он выступает не столько против самого разума, сколько против его неправомерной роли по отношению к жизни, против стремления абстрактных принципов и идеалов к абсолютному господству над человеком, их претензию на единственно верное выражение смысла и цели жизни. Шестов предлагает раз и навсегда понять ценность жизни в ее собственном иррациональном содержании, не подлежащем *окончательному* выражению в тех или иных принципах и целях. Ценность жизни именно в том, что она непредсказуема и способна к подлинному *творчеству*, т. е. способна рождать *новое*. В связи с этим порочность идеалов и принципов заключается только в том, что они оформляя и выражая в *общепонятной* форме то новое, что творит жизнь, пытаются *заменить собою* жизнь и препятствуют ее дальнейшему творчеству, уничтожают ее главное свойство — непредсказуемость.

В конечном счете, Шестов противопоставляет не столько жизнь и разум, сколько два типа морали, т. е. две различные формы *соединения* жизни, разума и воли: *мораль обыденности* и *мораль трагедии*. Мораль обыденности основана на подчинении жизни с ее непредсказуемостью и трагическими поворотами — абстрактным и всеобщим принципам, которые в качестве главных ценностей утверждают *постоянство*, обеспечиваемое их собственной незыблемостью, и *спокойствие*, являющееся следствием постоянства «обыденного» бытия. Человек, привыкший к постоянству и страшющийся изменений, готов ради поддержания этого постоянства пожертвовать своим неискоренимым правом на несогласие с навязанным способом жизни, готов пожертвовать своими глубокими желаниями и своей индивидуальной свободой. При этом он, по сути, жертвует самим собой ради абстракций, убивающих жизнь.

Главными врагами морали обыденности, утверждает Шестов вслед за Ницше, являются скептицизм и пессимизм, разоблачающие все «абсолютные» принципы и идеалы, разбивающие любые абстрактные «ку-

мирь». Именно их использует в качестве своего оружия мораль трагедии, главный и единственный принцип которой — это движение вперед, в неизвестность. «Людей постоянно предостерегают против скептицизма и пессимизма, их непрерывно убеждают в необходимости во что бы то ни стало сохранить веру в идеалы, но ни предостережения, ни убеждения не оказывают никакого действия: нас всех влечет роковая сила вперед, к *неизвестности*. Не вправе ли мы видеть в стихийности этого влечения залог будущего успеха и не должно ли, в силу того, уже теперь искать в пессимизме и скептицизме не врагов, а неузнанных друзей?..»¹ Очевидно, что скептицизм и пессимизм — это тоже результат и форма действия разума, но здесь разум выступает не в качестве производителя «абсолютных» принципов и идеалов, претендующих на неизменность и вносящих эту неизменность в наше бытие, а в качестве орудия разрушения всего устоявшегося ради новых принципов и идеалов, которые в такой же точно степени обречены на быструю гибель ради новых перспектив. «...Ницше и Достоевский уже не считаются с правами добрых и справедливых (Миллей и Кантов). Они поняли, что человеческое будущее, если только у человечества есть будущее, покоится не на тех, которые теперь торжествуют в убеждении, что у них есть уже и добро и справедливость, а на тех, которые, не зная ни сна ни покоя, ни радостей, борются и ищут, и, покидая старые идеалы идут навстречу новой действительности, как бы ужасна и отвратительна она ни была»². В процессе этого движения разум должен служить жизни, помогать ей быть осмысленной в ее бесконечном творческом процессе.

Таким образом, оценивая первый период творческого развития Шестова, охватывающий его работы 1898—1910 гг. — от книги о Шекспире до «Апофеоза беспочвенности» и последовавших затем двух сборников статей — можно сказать, что главная цель его исканий — это разрушение традиционных представлений о человеке и традиционной системы ценностей, т. е. разрушение традиционной метафизики и традиционной этики, построенных на «отвлеченных началах» и низводящих отдельного эмпирического человека до вторичного элемента, подчиненного принципам и идеалам. Однако, осуществляя это разрушение, Шестов все-таки видит и перспективы построения новой этики и новой метафизики, не отвергая полностью возможности выделения каких-то *ценностных ориентиров*, задающих цели человеческой жизни, а также возможности построения определенной системы *метафизического познания*, основанного на *нетрадиционном* использовании разума. Как мы видели, в книге «Достоевский и Ницше» Шестов достаточно ясно очерчивает контуры новой этики («морали трагедии»), в которой главной

¹ Шестов Л. Достоевский и Ницше (философия трагедии). С. 216.

² Там же. С. 226.

ценностью оказывается не следование за раз и навсегда данными и неизменными идеалами, а постоянное изменение системы идеалов и целей в соответствии с запросами того, что и является подлинным источником всех идеалов и целей, — жизни в ее индивидуальной, иррациональной, неповторимой сущности, открываемой человеком в своем «внутреннем опыте», который реализуется через «пограничные ситуации» стояния лицом к лицу с трагедиями бытия.

Разрушая традиционную метафизику, «обслуживающую» традиционную этику, Шестов пытается выработать подход к новой метафизике, основанной на нетрадиционном использовании разума, на «адогматическом мышлении». Эту цель реализует следующая книга Шестова — «Апофеоз беспочвенности: опыт адогматического мышления» (1905). Задача этой книги, пишет Шестов, заключается в том, «чтобы раз навсегда избавиться от всякого рода начал и концов, с таким непонятым упорством навязываемых нам всевозможными основателями великих и не великих философских систем... Не является ли главной задачей нашего времени научиться искусству обходить (а то и разрушать) все те многочисленные заставы, которые под разными предложениями выстраивались в старину могущественными феодалами духа и лишь в силу вечного консерватизма трусливой и близорукой человеческой природы и донныне продолжают еще считаться непреодолимыми, даже «естественными» преградами для движения нашей мысли?»¹

Шестов не утверждает необходимости полного отказа от разума, он предлагает разуму новый путь, на котором главным методом мышления должна стать не логика и не система доказательств, а непредсказуемость, отсутствие заданности, ориентация на *индивидуальный* опыт жизни. Мышление должно стать *экзистенциальным* (сам Шестов использовал этот термин только в поздних своих работах), должно вырастать из интуиции самого бытия, самой жизни. «Самые важные и значительные мысли, откровения являются на свет голыми, без словесной оболочки: найти для них слова — особое, очень трудное дело, целое искусство»². Такое мышление должно быть абсолютно свободным, как свободен сам человек, и оно должно быть индивидуальным делом человека, отрывающего себя от «общего мира» и в своем одиночестве обретающего тот «опасный опыт», который содержит проникновение к абсолютному началу жизни, обнаруживаемому «здесь и теперь», как экзистенциальная данность: «...думать — ведь значит махнуть рукой на логику; думать, значит жить новой жизнью, изменяться, постоянно жертвовать самыми дорогими и наиболее укоренившимися привычками, вкусами, привязан-

¹ Шестов Л. Апофеоз беспочвенности: опыт адогматического мышления. Л., 1991. С. 35—36.

² Там же. С. 70.

ностями притом не имея даже уверенности, что все эти жертвы будут хоть чем-нибудь оплачены»¹.

Ясно, что такое понимание мышления в корне отличается от традиционного, подчиняющего мышление формальной логике и определяющего в качестве его главной цели порождение абстрактных принципов. Метафизика, которая явилась бы результатом нового способа применения мышления, вступила бы в противоречие с позитивной наукой и с разумом как творцом науки. Но это значит, утверждает Шестов, только одно — новая метафизика не должна бояться нелепостей (т. е. того, что предстает как нелепость с точки зрения позитивной науки), наоборот, она должна идти навстречу нелепостям — тем «нелепостям», которые и выражают жизнь, бытие в их противоположности «позитивному» разуму. Только при этих условиях Шестов допускает возможность для метафизики и философии в целом выполнить их назначение — дать человеку «откровение» о сущности и источнике его бытия и тем самым помочь жизни в ее неустанном творении нового, в ее неостановимом движении в непонятные дали. «Философия с логикой не должна иметь ничего общего; философия есть искусство, стремящееся прорваться сквозь логическую цепь умозаключений и выносящее человека в безбрежное море фантазии, фантастического, где все одинаково возможно и невозможно. Разумеется, с привычками к домоседству трудно быть хорошим философом, и то обстоятельство, что судьбы философии всегда находились в руках профессоров, может быть объяснено исключительно нежеланием завистливых богов дать смертным всеведение. Пока оседлые люди будут искать истины, яблоко с дерева познания не будет сорвано»². Любопытно, в каком контексте и с каким смыслом появляется здесь столь любимая Шестовым библейская история о яблоках с дерева познания. Во всех его поздних работах эти «яблоки» будут символом того рокового пути, на который встал человек, доверившийся разуму и тем самым потерявший связи с источником жизни, с Богом, — символом греховности разума *как такового*, в любом его применении. Как мы видим, в более ранней книге, подводящей итог первому этапу его творчества, Шестов думал совсем по-иному, и яблоки с дерева познания вовсе не пугали его, еще не были абсолютно запретными и греховными. Он еще надеялся на то, что можно добиться «исправления» разума, что возможен особый тип мышления, не подавляющий жизнь, а раскрывающий ее смысл и помогающий творческому движению жизни.

Если попытаться подвести итог творческим поискам Шестова в этот период, то можно сказать, что его философия полагала в качестве абсолютного начала, в качестве источника всего реального *то содер-*

¹ Там же. С 114.

² Там же. С. 59.

жание жизни, которое человек обнаруживал в своем непосредственном экзистенциальном опыте, осуществляемом в эмпирическом одиночестве, в полной оторванности от всего того, что составляет его «внешнее» существование, в оторванности от «общего мира».

Дальнейшее развитие «адогматической», «беспочвенной» философии, по-видимому, должно было заключаться в разработке совершенно новой системы категорий «экзистенциального» мышления и в построении на ее основе «новой метафизики», которая не боялась бы «нелепостей» и противоречий с обыденным использованием разума. Однако мы не находим в творчестве Шестова попыток построения такой «новой метафизики»; его ненависть к традиционной философии оказалась слишком сильной, чтобы он мог допустить использование хотя бы каких-то ее элементов, без чего построения «новой метафизики», конечно, было невозможным. Более того, он категорически отверг все более или менее плодотворные подходы к построению такой метафизики, которые были предприняты его современниками, в том числе и наиболее известный и разработанный ее вариант, представленный М. Хайдеггером в своей книге «Бытие и время». Вместо того, чтобы идти дальше по тому пути, который вел к новым высотам философского «откровения» о человеке, Шестов двинулся, по сути, в *обратном* направлении, — *от человека к Богу*.

2

Человек, отказавшийся от «морали обыденности» и принявший «мораль трагедии», должен быть готов к радикальному изменению своего бытия. С одной стороны, он должен замкнуться в своем одиночестве и, отказавшись от спокойствия и постоянства, войти в бесконечный «лабиринт жизни», где главное — поиск, а не обретение искомой цели. «Раз вышел в путь, хочешь быть Тезеем и убить Минотавра, нужно перестать слишком дорожить безопасностью и *быть готовым никогда не выйти из лабиринта*. Правда, рискуешь потерять Ариадну — оттого-то в дальний путь следует собираться лишь после того, когда семейные радости успели уже опостылеть. Тогда нарочно порвешь нить, которая привязывает тебя к очагу, чтоб иметь пред совестью законный предлог не возвращаться домой»¹. При этом человек должен понимать, что безбрежный океан жизни (или, как говорит Шестов, «лабиринт») постоянно грозит нам несчастьями и страданиями и нужно быть готовым претерпеть их, не уклоняясь от них и не сглаживая ужас столкновения с бытием теми привычными средствами, с помощью которых выстраивается «обыденность», — «истиной», «добром», «высшим смыслом». Но, с другой стороны, эти постоянные столкновения с ужасом бытия должны все-

¹ Там же.

таки быть осмыслены, должны *изменить* человека, а не просто кануть в тот хаос, из которого они пришли; поэтому одинокий «искатель» должен предпринять попытку выразить смысл своих поисков, смысл своего экзистенциального опыта, чтобы и другим помочь «проснуться» от своей «обыденности», помочь открыть полноту и трагичность жизни, — помочь открыть будущее. Вера в это *неведомое, сверхобыденное будущее* составляет одну из сокровенных тайн раннего творчества Шестова. Он даже сравнивает нашу «обыденность» с тесным коконом, в котором сладко спит личинка, не подозревая, что если она начнет шевелиться, сделает усилие пробуждения, то, порвав кокон, превратится в прекрасную свободную бабочку¹. Он верит в близость человека к тому, что традиционная метафизика называет «трансцендентным», «потусторонним», «абсолютным». В нашем бытии мы, несомненно, соединены с этим началом, с этим «нечто», и в жизни обязательно наступает момент, когда мы оказываемся лицом к лицу с ним, и нам открывается вся полнота откровенной истины².

Но что за «нечто» и что за истина открывается в этом «опыте»? Продолжая за Шестова его рассуждения, можно было бы сказать, что это и есть сама жизнь в ее непосредственности, реализующая себя через человека и *только в человеке*. Для того, чтобы соединиться с ней, с этой основой нашего собственного существования, постоянно присутствующей здесь, рядом, но всегда как бы «под ногами», вне пределов нашего зрения, устремленного вперед, в простор идеального бытия, нужно просто отвести взгляд от голубого неба и маячащих в нем иллюзий и осмотреться вокруг, нужно разрушить все те «постройки», которые высятся на этой искомой нами «почве», очистить ее от «обыденности». Тогда останется только одиночество, ужас, сомнение, страдание, трагедия и т. д. — все те чувства-«экзистенциалы», о которых Шестов говорит в своих работах, и через которые, в конечном счете, и открывается «почва», «основа» бытия. И поскольку при этом отброшено все, что построено с помощью «позитивного» использования разума, открывшаяся «основа», тот «Абсолют», дальше которого не должен и не может идти человек на путях «морали трагедии», оказывается *царством Абсурда, хаосом бесконечных возможностей*, — принадлежащим самому человеку, но не охваченному никакой закономерной связью и не допускающему подчинения нашей воле.

Что же дальше? Из тупика гносеологического и этического иррационализма, в который зашел Шестов, есть только два выхода: либо все-таки признать возможность согласования обнаруженного царства Абсурда, хаоса бесконечных возможностей с нашим разумом и волей — и

¹ См.: там же. С. 75.

² См.: там же. С. 116—120.

тогда открывается перспектива действительного превращения «личинки» в «бабочку» — обретения человеком нового, непредсказуемого будущего, приход которого требует усилий по освоению «хаоса возможностей»; либо окончательно отказаться не только от разума, но и от воли и, — подобно тому как это делают маленькие дети, когда они сталкиваются с чем-то страшным и непреодолимым, — просто закрыть глаза и повторять про себя «все будет хорошо». Именно второй путь и выбирает Шестов, отказываясь от той «морали трагедии», которую он обнаружил у Достоевского и Ницше, и обращается к Богу — к Богу, для которого «все возможно». «Нужно принять грехопадение — и не такое, каким его принято изображать, а то, о котором рассказано в Св. Писании, нужно принять Абсурд, нужно вырвать веру из тисков разума и от веры, Абсурда и Св. Писания ждать того освобождения, в котором разумное мышление отказало человеку. И все это проделать пред лицом Необходимости и Этики и... непобедимого страха перед ними...»¹

Итак, если раньше Шестов главное внимание обращал на само царство Абсурда, которое человек открывал в своем экзистенциальном опыте и источником которого были экзистенциальные чувства отчаяния и ужаса, то теперь он над самим царством Абсурда помещает Бога. Человек при этом оказывается как бы «между» царством Абсурда и Богом, в той промежуточной сфере, в которой человеческая жизнь, личная история каждого из нас «выкристаллизовывается» из всех возможностей Абсурда с помощью мертвящей способности разума. В экзистенциальном опыте отчаяние и ужас «расплавливают» на мгновение ледяную клетку необходимости, и мы обнаруживаем подлинную подоснову нашей жизни и нашей судьбы — Абсурд. Но как полагает Шестов, человек сам не способен справиться с океаном возможностей, открывающихся ему в Абсурде, ему необходимо «движение веры», упование на Бога, который за него произведет выбор той возможности, о которой он мечтает. И Шестов обращается к истории Иова и истории Авраама, которые дают подтверждение его убеждению в том, что для подлинной веры все возможно.

Иов, у которого судьба отняла все — стада, богатство и сыновей, не смиряется перед необходимостью и продолжает «упорствовать» в своем страдании и в своем нежелании принять все выпавшее на его долю как должное. И в своем упорстве он оказывается прав; Бог вернул ему все — стада, богатство, сыновей. Абсурдная возможность стала реальностью. Еще большие парадоксы для нашего разума содержит история Авраама, «отца веры». Бог повелел Аврааму принести в жертву сына, и Авраам безропотно принял это повеление, и занес над сыном нож. При этом он оказался выше того, что требует необходимость, даже выше всего эти-

¹ Шестов Л. Кьеркегор и экзистенциальная философия. М., 1992. С. 59.

ческого. Но именно это и означает, что он сумел совершить «движение веры», сумел принять *не только Абсурд*, но и *Бога как господина царства Абсурда*, как силу, которая способна реализовать *все* возможности. «Авраам верил, что если он даже убьет сына — он ему будет возвращен: для Бога нет невозможного»¹.

По поводу последних слов Шестова зададимся вопросом: как совместить веру Авраама в то, что сын будет ему возвращен, с «абсурдностью» Бога, с невозможностью приписать ему наши разумные выводы и обоснования? Если Бог выше необходимости и выше этического, его решение «вознаградить» Авраама — отвести руку с ножом или вернуть сына, если он будет принесен в жертву, — нельзя обосновать нашими соображениями о «гуманности» и «целесообразности». Для Бога оба решения — отнять жизнь и вернуть жизнь — равно допустимы и находятся во власти божественного произвола. Тем не менее Шестов неустанно повторяет, что именно потому, что Авраам оказался способным совершить «движение веры» и войти в царство Абсурда, — *именно потому*, Бог остановил руку Авраама и даровал жизнь его сыну, а если бы и допустил эту жертву, то *непрерывно* вернул бы затем сына к жизни. Откуда эта уверенность? Нет ли здесь того же самого «принуждения» Бога, о котором постоянно говорит Шестов, рассматривая «традиционное» понимание Бога, подчиняющее его человеческим представлениям о добре?

С другой стороны, конечно же, нельзя допустить, что Бог может обмануть Авраама и не вернуть ему сына. Хотя Шестов постоянно подчеркивает, что для Бога «все возможно», что Бог есть произвол, он не может принять, что этот произвол никак не учитывает человека с его требованиями и упованиями. Если бы было так, то Бог ничем не отличался бы от Мировой Воли Шопенгауэра. Хотя такой «безумный» Бог и удовлетворяет «определениям», которые дает Шестов («Бог есть произвол» и «для Бога все возможно»), он вряд ли бы был признан Шестовым.

Но тогда есть только один удовлетворительный ответ на сформулированные выше сомнения. Сохранить убеждение, что «Бог есть произвол», и тем не менее быть уверенным, что Бог непременно возвратит Аврааму сына, можно, только если принять, что в тот момент, когда Авраам совершил «движение веры», он оказался в *преображенном состоянии*; и уже нет отдельного Авраама и отдельного Бога, Бог и Авраам стали одним, Авраам — это и есть Бог, Бог — это и есть Авраам. И тогда для Авраама становится «все возможно», *его воля* тождественна произволу, *он сам* выбирает из хаоса возможностей, из царства Абсурда ту возможность, которая отвечает его упованиям. Это согласуется с тем, что Шестов говорит нам о грехопадении: встав на путь познания, чело-

¹ Там же. С. 141.

век отделился от Бога и попал в оковы необходимости; соответственно, совершая «движение веры» он разрывает эти оковы и снова соединяется с Богом. Обретая в этом соединении с Богом свободу, он реализует свои *собственные*, не навязанные извне и не диктуемые «необходимостью» и «добром» желания, — он и есть Бог, понимаемый как воля, выбирающая из хаоса возможностей ту, которая станет реальной («свобода есть не возможность выбирать между добром и злом, — повторяет вслед за Кьеркегором Шестов, — ...свобода — есть возможность»¹).

Подтверждением того, что именно так необходимо интерпретировать представления Шестова о Боге и о человеке, совершающем «движение веры», может служить любопытное рассуждение о «свойствах» Бога из книги «Власть ключей». Сначала Шестов говорит о языческих богах и их отличии от людей. «Еще с древнейших времен установилось мнение, что главное преимущество богов пред людьми в том, что боги ни в чем не знают недостатка. У них все есть, и, стало быть, им ничего не нужно. Поэтому они не знают никаких перемен. Люди же — несчастные существа — терпят голод, холод, жару, жажду и т. д. Тут кроется, очевидно, большая ошибка. Прежде всего, люди вовсе не потому несчастны, что им приходится испытывать голод, холод или усталость. В усталости нет ничего плохого. Я даже думаю, что было бы очень жаль, если бы людям не дано было знать, что такое усталость. И очень жалею богов, если правда, что они никогда не испытывали усталости, жары, холода и т. п... У людей плохо то, что часто усталому не дают отдохнуть, голодному — поесть, холодному — согреться. Я сам скорей склонен думать даже о языческих богах, что они знали и усталость, и голод, и холод, — их преимущество пред людьми было лишь в том, что они вовремя могли отдохнуть, согреться и т. д., так что им не приходилось гибнуть от недостатка. Скажу еще больше: я думаю, что вовсе не в том трудность человеческой жизни, что нам приходится доходить иной раз до отчаяния. Есть все основания думать, что человек, переживший безнадежность, ни за что не согласился бы не иметь в прошлом этого переживания... Почему люди так уверенно отнимали у богов то, что сами так высоко ценили? Я думаю, без всяких оснований! Я думаю, что представлять себе жизнь богов как жизнь спокойного созерцания — значит обижать богов»².

Уже это суждение достаточно показательно, из него следует, что между богами, как их понимает Шестов, и людьми нет никакого существенного различия. Вся соль рассуждения, конечно же, не в том, что люди не могут всегда удовлетворить свой голод, холод, жажду и т. п., —

¹ Там же. С. 200.

² Шестов Л. *Potestas clavium* (Власть ключей) // Шестов Л. Соч. в 2-х т. Т. 1. М., 1993. С. 106.

все это вторично, поскольку определяется внешними факторами. Суть в том, что человек не всегда оказывается в состоянии пережить свое собственное отчаяние и безнадежность. Пережить это состояние, выстоять в столкновении с необходимостью и прорваться к Абсурду человек должен *сам*, здесь все зависит только от него, а не от внешних факторов (об этом и шла речь в его ранних работах, где Шестов разъяснял смысл своей «морали трагедии»). И если человек оказался способным вынести это состояние, пройти через него и двигаться дальше, это состояние становится для него ценностью, которую он уже не захочет отдать. Но это и означает, что никакого различия между богами и людьми нет: человек способен быть в своей жизни на той же высоте жизненного терпения, прозрения тайн жизни, что и «боги», о которых говорит Шестов.

Следом Шестов выстраивает аналогичное рассуждение, касающееся уже «всесовершенного существа», т. е. христианского Бога. Шестов пытается выяснить, насколько справедливо приписывать Богу такие атрибуты как всеведение и всемогущество. Он приходит к выводу, что «всесовершенное» существо не должно обладать этими атрибутами, что эти атрибуты скорее говорят в определенном смысле о его несовершенстве. «Есть ли в самом деле, — пишет Шестов, — всезнание признак совершеннейшего существа? По-моему, нет. Всезнание — это несчастье, настоящее несчастье, и к тому же такое обидное и позорное. Вперед все предвидеть, все всегда понимать — что может быть скучнее и постылее этого? Для того, кто все знает, нет иного выхода, как пустить себе пулю в лоб... То же и со всемогуществом. Кто все может, тому ничего не нужно. И это мы можем проследить на земле: миллиардеры пропадают, буквально сходят с ума от тоски — их богатства им только в тягость»¹. Вывод Шестова заключается в том, что люди создают представление о всесовершенном существе, приписывая ему те качества, которые сами считают лучшими; на самом деле Бог выше всех этих свойств. Но как нетрудно заметить, рассуждение Шестова построено таким образом, что его без труда можно обратить против него самого. Если раньше люди считали наше человеческое незнание и нашу слабость недостатками и приписывали Богу всезнание и всемогущество через *отрицание* этих недостатков, то теперь Шестов просто меняет характер оценок и признает всезнание и всемогущество недостатками *с человеческой точки зрения*, с точки зрения экзистенциального опыта человека. При этом нетрудно понять, что в данном случае отрицание качеств всезнания и всемогущества в гораздо большей степени делает Бога подобным человеку, чем их приписывание, поскольку отрицание основано на непосредственном экзистенциальном опыте человека, в то

¹ Там же. С. 107.

время как сами эти свойства не присущи человеку и их приписывание Богу все-таки возвышает Бога над человеком.

Таким образом, единственная возможность последовательной интерпретации шестовского Бога (согласующаяся, кроме того, с идеями ранних работ Шестова) заключается в полагании тождества Бога и человека; в этом случае человек, открывающий в себе царство Абсурда и выдерживающий испытание отчаянием и безнадежностью, есть сила, сама выбирающая из хаоса возможностей те, которые будут реализованы: *для Бога* все возможно, и это значит, что все возможно *для человека*, отбросившего искус знания и способного жить в непосредственности, в «непотаенности» царства Абсурда, которое есть сама жизнь и которое есть мы сами. Человек своим разумом превратил Абсурд в Необходимость и Этику, — именно поэтому человек, прорываясь к основам жизни, прорываясь к чистому океану возможностей, составляющих царство Абсурда, может выбрать иной путь, может изменить все то, что было превращено в однозначное и определенное Необходимостью и Этикой. И только в этом случае шестовская *вера* может быть понята как *воля*, как способность сделать возможность действительностью; и тогда становится понятным, почему вера Иова помогла ему вернуть стада и сыновей, а вера Авраама спасла жизнь его сына.

Такое понимание Бога имеет явные подтверждения в работах Шестова, однако было бы неправильно считать его единственным и даже главным. В поздних работах Шестова мы обнаруживаем и совершенно другое отношение к Богу, которое, в конечном счете, оказывается доминирующим. Бог понимается как сила, стоящая над человеком и над Абсурдом, помимо размышлений и упований человека «перебирающая» те возможности, которые содержатся в царстве Абсурда. Это последнее представление приводит к радикальным противоречиям в размышлениях Шестова, на которые он не обращает внимание только в силу совершенного пренебрежения последовательностью и логичностью изложения. В первую очередь, здесь с новой силой встают те вопросы, о которых уже говорилось выше. Если Бог бесконечно выше человека и того царства Абсурда, к которому принадлежит человек, то становится непонятным почему вера делает все возможности реальными *для человека*; в этом случае вера может дать только понимание того, что все возможно, но, какую возможность выберет Бог, человек не может предопределить ни в малейшей степени. Бог в равной степени может отвести руку Авраама и остаться безучастным к тому как Авраам убьет сына, а потом не вернет ему жизнь. Очевидно, что *такая* «вера», вера в *такого* Бога, способна принести человеку только отчаяние, причем не то отчаяние, выходя из которого человек обретает *знание* об Абсурде и *упование* на новые возможности, *придающие его жизни смысл*, — а отчаяние, единствен-

ный результат которого — полное *безволие*, отречение от жизни в силу невозможности никаким образом осмыслить ее абсурдность.

Еще одно, пожалуй, самое разительное противоречие возникает в этом случае в связи с невозможностью обосновать не только какие-то надежды и упования человека, но и *его самого* как что-то существенное и осмысленное. Вспомним: Шестов утверждает, что для Бога «все возможно». Это «все возможно» он понимает в самом радикальном смысле, лаконичное разъяснение которого дал Н. Бердяев: «отравленный Сократ может быть воскрешен, в это верят христиане, Кьеркегору может быть возвращена невеста, Ницше может быть излечен от ужасной болезни. Л. Шестов совсем не это хочет сказать. Бог может сделать так, что Сократ не был отравлен, Кьеркегор не лишился невесты, Ницше не заболел ужасной болезнью. Возможна абсолютная победа над той необходимостью, которое разумное познание налагает на прошлое»¹. Бог не просто в *настоящем* исправляет то, что разрушило судьбу человека в прошлом, он изменяет само *прошлое*. Получается, что, когда Шестов интерпретирует истории Иова и Авраама, он идет дальше самой Библии. В Библии сказано, что Бог вернул Иову его стада и сыновей, но Шестов в своем уповании на божественное всемогущество утверждает, что Иову было «даровано» *другое прошлое*, в котором не было никаких утрат. Для того, чтобы подчеркнуть именно этот аспект божественного всемогущества, Шестов постоянно вспоминает Петра Дамиани с его утверждением, что для Бога возможно даже «бывшее сделать никогда не бывшим».

Но придание такого смысла божественному всемогуществу полностью устраняет хотя бы какую-то самостоятельность человека, более того оно делает абсолютно бессодержательным само представление о человеческой личности². Ведь содержание конкретной человеческой личности определяется прежде всего *индивидуальной памятью, индивидуальным прошлым*, теряя которое человек теряет себя. Что останется от человека, если принять, что все его прошлое непрерывно меняет свои очертания по непонятному капризу Бога? Как мы помним, сам Шестов настаивал на том, что ни один человек никогда не откажется от пережитых им состояний отчаяния и безнадежности, поскольку именно в них личность обретает себя. Но под властью Бога, способного «бывшее сделать никогда не бывшим» все эти состояния могут и должны исчезнуть, а значит, исчезнет и личность. Человек превращается при этом в непо-

¹ Бердяев Н. Основная идея философии Льва Шестова// Шестов Л. Умозрение и Откровение. С. 5.

² Отметим, что в данном аспекте убеждения Шестова совпадают с представлением о божественном всемогуществе у средневековых мусульманских мистиков-мутакаллимов, которые утверждали, что Бог каждое мгновение уничтожает мир и затем воссоздает его в совершенно новой форме.

нятный фантом, его жизнь лишается какого-либо смысла и какой-либо цели, а все «ужасы» и «отчаяния», о которых Шестов говорит как о пути обретения человеком «откровения» (откровения Абсурда), превращаются в глупую и ненужную игру Бога с человеком. Жизнь человека имеет смысл и требует оправдания только в том случае, если она обладает *самостоятельностью* по отношению к стоящему над человеком Богом, но это означает, что для Бога *не все возможно* — для него невозможно уничтожить человека, лишить его памяти и ответственности за его прошлое.

Все позднее творчество Шестова представляет собой чудовищное сочетание двух обозначенных тенденций. В рамках первой из них Шестов продолжает требовать, чтобы человек сознательно и ответственно глядел в лицо Абсурду, чтобы он, не боясь отчаяния и безнадежности, пошел навстречу судьбе, противопоставляя ей Абсурд как выход из однозначности и необходимости. Это предполагает величайшую ответственность человека и величайшую отвагу — «метафизическую» отвагу, отвагу верить в невозможное и реализовать его. Именно в этом случае можно с полным правом говорить о вере как о *втором* (или третьем, Шестов в этом вопросе не вполне точен) *измерении мышления*. Такой образ не предполагает абсолютного разрыва между верой и разумом, здесь предполагается, что вера, как путь к непосредственности Абсурда, как «откровение» Абсурда, в ее единстве с волей человека может преобразовать его жизнь; и хотя это преобразование должно произойти вопреки убеждениям разума, оно все-таки совместимо с разумом, его можно осмыслить и понять как «расширение» разума. Человек во всей полноте его веры в этом случае находится как бы между *Абсурдом* и *разумом*. С одной стороны, он преодолевает необходимость, которая навязывается разумом, и внедряет в необходимость новые возможности; с другой стороны, прорываясь к непосредственности Абсурда, он своей волей «укрощает» хаос возможностей и вводит его в русло желаемых и требуемых реализаций.

Но в рамках противоположной тенденции Шестов полностью отрывает веру и от разума и от воли и превращает человека в безвольного раба своей фанатичной веры. Парадоксально, но Шестов совершенно не замечает, что в своих поздних работах он сам впадает в тот проповеднический пафос, который согласно его ранним трудам всегда служил и служит для ухода от реальных проблем жизни, от того экзистенциального опыта, в котором открывается истина Абсурда. В результате он попадает в ту же ситуацию, в которой находились «герои» его ранних работ: Толстой, Ницше, Достоевский. Он использует проповедь фанатичной веры для того, чтобы уйти от проблемы ответственности человека за свою судьбу и за свой выбор, осуществляемый в каждый момент жизни. Он начинает безжалостно судить людей, делить их на правых и виноватых.

тых перед своей «истинной» верой. Очень точную характеристику этой интонации, доминирующей во всех поздних сочинениях Шестова, дал Г. Федотов в рецензии на книгу «На весах Иова». «Если человеческое и божественное «Я» представляются как абсолютный каприз, то нет никаких оснований для Завета между ними. Одно капризное «Я» всего вероятнее уничтожит другое. При чудовищном неравенстве сил может ли быть сомнение в исходе поединка? Бог Шестова... весьма мало напоминает Бога Израилева: скорее всего Вицлипуцли мексиканского пантеона... только страшный индивидуализм Шестова, его полная незаинтересованность в спасении людей мешает ему защищать костры. Чутьочку побольше любви, и Шестов превратится в инквизитора»¹.

Противоречие двух указанных тенденций, по-видимому, следует объяснять внутренними противоречиями личности Шестова. Первая тенденция и связанные с ней ранние работы, провозглашающие необходимость ответственного поиска «откровений» Абсолюта, скорее всего являются «теоретическим» осмыслением и развитием того реального опыта столкновения и *борьбы* с Абсурдом, который довелось пережить самому Шестову в юношеские годы — когда он пережил тяжелое нервное заболевание, в решающей степени повлиявшее на становление его личности. В то же время вторая тенденция отражает восторжествовавшее в зрелые годы его жизни стремление уйти от проблем современности, замкнуться в «гордом одиночестве» своей веры и не допускать Абсурд и его чудищ в свою душу, — чувство, которое, в конечном счете, стало главным для стареющего философа.

© И. Евлампиев

¹ Цитируется по: Шестов Л. Собр. соч. в 2-х т. М., 1993. Т. 2. С. 509.

THE POSSIBLE CHAOS OF CHAOS TALK

Chris WILTHER

Introduction

The discussion of chaos occurs at present in a wide range of disciplines spanning the humanities, the social sciences and the natural sciences. Much of the most fruitful discussion is inter-disciplinary, combining insights into the understanding and representation of chaos as a mythological entity with the investigations of chaos as a mathematical concept. The link between the different discourses is the word *chaos* and its surrounding cloud of ideas and associations. However, there is a danger that the very simplicity and convenience of this link word hides significant conceptual distinctions, and ignoring those distinctions leads to muddled thinking and practical disaster.

The problem

At the heart of the problem lies the difference in thought worlds between conceptual frameworks which accept the basic thrust of modern scientific reasoning and those that do not. The crucial difference between these thought worlds is this: the thought world of modern scientific reasoning takes as an axiom the assumption that there are no entities or forces which cannot be investigated by the tools of science and ultimately incorporated into a mathematically-based description of the world: alternative thought worlds takes as an axiom the assumption that there exist powers and forces which are not susceptible to scientific investigation, not easily incorporated into human understandings of the world, but which do influence the world. The term «god» (or even God) is one common way of focussing on these extra-scientific powers and forces.

It is important to note that we are not making here a simple distinction between thought worlds of the past and those of the present. While it is true that generally the thought worlds of people of pre-Enlightenment times included the notion of gods, and many post-Enlightenment thought-worlds do not, there are many exceptions to the general rule. In the modern world many people have not embraced the conceptual frameworks of modern science or their axioms, and some people actively resist and avoid doing so. There is also considerable evidence to suggest that even in the most ancient times there were those who would now be labelled atheists, who derided all talk of supernatural forces, even though they could not be claimed to be scientifically based in their thinking, in the sense that we now use the term scientific.

However the distinction we are pointing to is vital for the proper and careful handling of ideas of chaos. In conceptual frameworks which accept

the axioms of modern scientific reasoning, there is no place for any understanding of chaos as a mysterious power or force; but in other conceptual frameworks, it is exactly as mysterious power or force that chaos is presented and is worthy of study.

It is clearly fruitful that discussion takes place which draws on ideas from disparate conceptual frameworks, as in the discussions which take place under the heading of synergetics. However, such discussion will only remain fruitful if participants are aware and remain aware of the associations which ideas carry with them within their own framework. We cannot just transfer those associations from one framework to another with different axioms.

An example

Let us take an example. One strand of Christian theology sees the creation of the world as the bringing of order out of primeval chaos by God, an entity not susceptible to scientific explanation. Some modern scientific theories of the origin of the cosmos also talk of order brought out of primeval chaos: but this chaos is describable by mathematical equations and is susceptible to the laws of physics. It is very tempting to say that the two are discussing the same chaos and the same order and the same operation of bringing order out of chaos. But they are not.

For the Christian thinker, whatever is labelled «chaos» is literally indescribable, while for the cosmologist, chaos is a mathematical description. For the cosmologist, the ordered cosmos emerges from the chaos without any external intervention, and by the impersonal operation of laws which we can investigate; for the theologian, the ordered cosmos emerges from the chaos only because God takes intentional action to bring the cosmos forth.

Now I do not claim that the two stories, the cosmological and the theological, are totally incompatible. My point is only that the chaos envisaged and discussed by the theologian is not the same as the chaos envisaged and discussed by the cosmologist. That simple point has large consequences.

When the theologian discusses chaos in any context, the ideas associated with theological notions of chaos automatically come into play. These are ideas of something that is different from, and inimical to, our ordered world, ideas of something awesome, even terrible, subject only to the overwhelming power of God. Similarly, when the cosmologist discusses chaos in any context, ideas come into play of an irregular flux, an unusual combination of natural forces, the subject of further investigation and ultimate understanding. The theologian's chaos rapidly takes on the character of a supernatural force, while the cosmologist's chaos has the character of a strange but natural force. The theologian's chaos cannot be discussed without reference to the theists' God, while the cosmologist's chaos cannot be discussed with reference to any god.

As a result, participants in a discussion of chaos involving theologians and cosmologists need to know what lies in the background of the word. It is so easy for the theologian to get carried away and begin to impart to the cosmologist's chaos the character of a supernatural force, thus robbing the discussion of any scientific validity. Equally it is very easy for the cosmologist to discuss the theologian's chaos as just another mathematical entity, thus robbing the discussion of any sense of the extra-natural which occupies the theologian's attention. Then we get either an easy but very superficial agreement between theologian and cosmologist which takes seriously the work of neither, or we get incomprehension and the end of dialogue.

Conclusion

I have used the example of theology and cosmology, but the same casual blurring of distinctions and ignoring of shadows is found in many conversations about chaos between different disciplines, to the detriment of the study of chaos and of the disciplines involved. Inter-disciplinary discussion on a topic of major cultural significance, such as chaos, is vital if we are to retain a sense of the wholeness of human existence and experience. Clarity of thought and intellectual integrity demand that inter-disciplinary study pays proper, careful and scholarly attention to both the surface and the deeper meanings of the word *chaos* in each participating discipline. That is the only way to avoid chaos in our chaos talk.

ЧТО ТАКОЕ ФИЛОСОФИЯ? ¹

Жиль ДЕЛЕЗ, Феликс ГВАТТАРИ

Заключение. От хаоса к мозгу

Мы просим только немного порядка, чтобы защититься от хаоса. Нет ничего более мучительного и тоскливого, нежели мысль, ускользающая от самой себя, нежели идеи, которые, едва возникнув, убегают и исчезают, подточенные уже забвением или ввергнутые в другие идеи, которыми мы более не овладеваем. Это — бесконечные изменчивости (*variabilités*), исчезновение которых сосуществует с их появлением. Это — ничто, которое они пробегают, вне природы и мысли. Это — мгновение, о котором нам неизвестно, слишком ли долго или кратко оно для времени. Мы испытываем острую боль, «удары хлыстом», которые хлопают и лопаются как артерии. Мы непрерывно теряем свои идеи. Поэтому мы так хотим зацепиться за принятые мнения. Мы просим только, чтобы наши идеи соединялись друг с другом согласно минимуму постоянных правил, а связь идей никогда не имела бы другого смысла, как представлять нам эти защитные правила — сходство, смежность, причинность. Последние позволяют приносить немного порядка в наши идеи, переходить от одной к другой сообразно порядку пространства и времени, удерживающему нашу фантазию /бред, безумие/ от того, чтобы пробегать универсум за мгновение и породить там летучие волосы и огненных драконов. Но в идеях не было бы порядка, если бы его не было в вещах или в состоянии вещей в качестве объективного антихаоса: «Если бы киноварь была то красной, то черной, способность воображения не имела бы даже и повода воспроизводить при представлении красного цвета тяжелую киноварь»². И, наконец, при встрече вещей и мысли требуется, чтобы ощущение воспроизводилось в качестве залога или свидетельства их согласия. Так, ощущение тяжелого — всякий раз, когда мы берем киноварь в руку, ощущение красного — всякий раз, когда смотрим на нее с помощью органов нашего тела, которое воспринимает настоящее, лишь уподобляя его прошлому. Совершенно верно, что мы просим для себя *произвести мнение* в качестве «зонтика», защищающего нас от хаоса.

Посему наши мнения произведены. Но искусство, наука, философия требуют большего: они строят планы хаоса. Эти три дисциплины не

¹ Перевод выполнен Соколовой Л.Ю. по изданию: Deleuze G., Guattari F. *Qu'est-ce que la philosophie?* Paris, 1991.

² Кант. Критика чистого разума. Аналитика. О синтезе воспроизведения в воображении.

похожи на религии, ссылающиеся на династии богов или на явление единственного бога, чтобы нарисовать на зонтике небесный свод, не похожи на фигуры протомнения (Urdoxa), от которого происходят наши мнения. Философия, наука и искусство желают, чтобы мы разорвали небесный свод и погрузились в хаос. Мы победим его лишь такой ценой. И я имею трижды победителя, переправившегося через Ахеронт. Философ, учений и художник возвращаются, кажется, из страны смерти. Философ выносит их хаоса *вариации* (variations), остающиеся бесконечными, но становящиеся неотделимыми на поверхностях или в абсолютных объемах, которые намечают секущую плоскость имманентности. Это больше не связи различных идей, но вос-соединения посредством зоны неразличимости в понятии. Ученый выносит из хаоса *переменные* (variables), ставшие независимыми благодаря замедлению, то есть благодаря элиминации каких-либо других поддающихся интерференции изменчивостей, так что удерживаемые переменные входят в определенных отношениях в функцию. Это не суть больше связи свойств в вещах, но конечные координаты на секущей плоскости отнесения (réfégence), которая идет от локальных вероятностей к глобальной космологии. Художник выносит из хаоса *разнообразия* (variétés), которые не конституируют более воспроизведение ощущаемого в органе, но на плоскости аорганической композиции, способной возвращать бесконечность, воздвигают бытие ошутимого, бытие ощущения. Борьба с хаосом, которую Сезанн и Клее продемонстрировали в живописи, в ее сердце, иным способом присутствует в науке и философии : всегда речь идет о победе над хаосом посредством секущей плоскости, которая через него проходит. Художник переживает катастрофу или объятие и оставляет на полотне след этого переживания, как прыжок, ведущий от хаоса к композиции¹. Сами математические уравнения не пользуются спокойной достоверностью, которая являлась бы санкцией со стороны господствующего научного мнения, но выходят из пропасти, что заставляет математика «прыгать со связанными ногами по вычислениям» и полагать, что он не сможет производить и не достигнет истины, не «сталкивая стороны одна с другой»². И философская мысль не соединяет свои понятия в дружбе, пока она не прошла через трещину, которая выпроваживает понятия обратно, к ненависти, или же рассеивает их в сосуществующем хаосе, где их приходится снова брать, снова искать, совершать прыжок. Это

¹ О Сезанне и хаосе см.: Gasquet, in Conversations avec Cézanne; О Клее о хаосе см.: la «note sur le point gris» in Theorie de l'art moderne, Ed. Gonthier. А также исследования Henri Maldiney, Regard Parole Espace, Ed. L'Age d'homme, p. 150-151, 183-185.

² Galois, in Dalmas, Evariste Galois, p 121,130. (Дальма А. Эварист Галуа, революционер и математик. М., 1984).

как если бы забрасывали сеть, и рыбак продолжал рисковать и мог, снесенный течением, оказаться в открытом море в то время, когда он верил бы, что достиг гавани. Данные три дисциплины различным образом пристокают из кризисов и потрясений, и именно последовательность позволяет говорить о «прогносте» в каждом случае. Сказали бы, что борьбы *против хаоса* не бывает без родства с врагом, ибо иная борьба развивается и получает большую важность: *против мнения*, которое, однако, претендует на то, чтобы защитить нас от самого хаоса.

В одном очень поэтическом тексте Лоуренс описывает то, что происходит в поэзии. Люди не прекращают фабриковать зонтик, который их защищает, на котором они чертят небесный свод и свои соглашения, свои мнения. Но поэт, художник делает трещину в зонтике, он даже разрывает небесный свод, чтобы впустить немного свободного и ветреного хаоса и обраться во внезапном свете видение, которое появляется через трещину — примулу Вордсворта, яблоко Сезанна, силуэт Макбета или Ахава. И тогда следует толпа имитаторов, которые ставят на зонтик заплату, смутно подобную видению, а также толпа толкователей, заполняющих трещину мнениями: коммуникация. Потребуется другие художники, чтобы произвести другие трещины, создать необходимые и, возможно, более серьезные разрушения и таким образом вернуть своим предшественникам некомуникабельную новизну, которую более не могут разглядеть. Это значит, что художник сражается менее против хаоса /к которому он некоторым образом взывает изо всех сил/, нежели против «клише» мнения¹. Художник не рисует на девственном полотне, писатель не пишет на белой странице, но страница или полотно уже настолько заполнены предсуществующими, предустановленными штампами, что сначала следует стереть, очистить, расплющить, даже раскромсать, чтобы заставить пройти поток воздуха, исходящий из хаоса, приносящего нам видение. Когда Фонтана разрезает живописное полотно росчерком бритвы, он таким образом рассекает не краску, наоборот, он заставляет нас увидеть сплющивание чистой краски через трещину. Искусство действительно сражается с хаосом, но для того, чтобы заставить возникнуть видение, которое его озарит на одно мгновение, чтобы возникло Ощущение. Даже дома... Именно из хаоса выходят пьяные дома Сутина, качаясь из стороны в сторону, мешая друг другу упасть туда вновь. И дом Мане возникает как трещина, через которую хаос становится видением роз. Даже самый нежный алый цвет открывается хаосу, как плоть на содранной коже². Создание хаоса, конечно, не лучше, чем создание мнения; искусство не более сделано из хаоса, чем мнение; но если искусство сражается с хаосом, то это означает заимствование

¹ Lawrence, «Le chaos en poésie», in Lawrence. Cahiers de l'Herne, p.189-191.

² Didi-Huberman, La peinture incarnée, p. 120-123: о плоти и хаосе.

орудий, которые оно обращает против мнения, чтобы скорее его победить испытанными средствами. Картину сначала скрывают штампы, которые художник должен выставить против хаоса и ускорить разрушения, чтобы создать ощущение, которое противостоит любому мнению, любому штампу (как долго?). Искусство не хаос, но композиция хаоса, которая предоставляет видение или ощущение, так что он образует хаосмос, как говорил Джойс, или скомпонованный хаос, не предвидимый и не продуманный заранее. Искусство преобразует хаотическую изменчивость в хаоидное (chaοide) разнообразие, например, серое, черное и зеленое объятие у Эль Греко, золотое у Тернера или красное у Сталя. Искусство борется с хаосом, но для того, чтобы благодаря очаровательнейшему персонажу, восхитительнейшему пейзажу (Ватто) сделать его ощутимым.

Подобное извилистое рептильное движение, возможно. движет наукой. Кажется. что борьба против хаоса свойственна ей по сути дела, когда она передает замедленную изменчивость через константы или пределы, когда она таким образом относит эту изменчивость к центрам равновесия, когда она подвергает ее селекции, удерживающей лишь небольшое число переменных на осях координат, когда она устанавливает между этими переменными отношения, будущее состояние которых может определяться исходя из настоящего (детерминистский расчет), или, наоборот, когда она вводит столько переменных одновременно, что положение вещей является только статистическим (расчет вероятностей). В этом смысле будут говорить об отвоеванном у хаоса собственно научном мнении как о коммуникации, определенной то начальной информацией, то информацией в большом масштабе и чаще всего идущей от элементарного к сложному: то от настоящего к будущему, то от молекулярного к молярному. Но также и наука не может помешать испытывать глубокое влечение к хаосу, с которым она сражается. Если замедление — это незначительная кайма, которая отделяет нас от океанского хаоса, то наука подходит, насколько возможно, к ближайшим волнам, полагая отношения, сохраняющиеся при появлении и исчезновении переменных (дифференциальное исчисление). Различие становится все более и более малым между хаотическим состоянием, где появление и исчезновение изменчивости смешивается, и полухаотическим состоянием, которое представляет отношение как предел переменных, появляющихся или исчезающих. Как говорит Мишель Сер по поводу Лейбница. «существовало два типа инфрасознания: самое глубокое было структурировано как некоторый ансамбль, чистая множественность или возможность вообще, случайная смесь знаков; наименее глубокое было

скрыто комбинационными схемами этой множественности»¹. Могли бы рассматривать серию координат или площадей фаз как последовательность решеток, где каждая предшествующая являла бы хаотическое состояние, а следующая — хаотичное, так что вместо того, чтобы идти от элементарного к сложному, переходили бы через хаотические пороги. Мнение представляет нам науку, которая как будто грезит о единстве, объединении своих законов и еще сегодня ищет общность четырех сил. Более настойчивой является, однако, греза заполучить кусок самого хаоса, коль там взаимодействуют самые разные силы. Наука как бы представляет все то рациональное единство, к которому она стремится, ради маленького кусочка хаоса, который она могла бы исследовать.

Искусство обрамляет кусок хаоса, образуя скомпонованный хаос, становящийся осязаемым, хаотичное ощущение которого оно извлекает в качестве разнообразия; наука же берет один из его кусков в системе координат и формирует отнесенный (*référé*) хаос, превращающийся в Природу, случайную функцию и хаотичные переменные которой она извлекает. Именно так один из важнейших аспектов современной математической физики появляется в переходах к хаосу под действием «странных», или хаотических, аттракторов: две соседние траектории в определенной системе координат не остаются таковыми, но экспоненциально разбегаются прежде чем снова сблизиться с помощью операций растягивания и свертывания, которые повторяются и снова разрезают хаос². Если равновесные аттракторы (фиксированные точки, предельные циклы, торы) хорошо объясняют борьбу науки с хаосом, то странные аттракторы обнаруживают ее глубокую тягу к хаосу, также как конституирование хаосмоса внутри современной науки (все, что так или иначе выявлялось в предшествующие периоды, особенно в зачарованности турбулентными потоками). Итак, мы приходим к заключению, аналогичному тому, что было сделано нами в рассуждениях об искусстве: борьба против хаоса есть лишь инструмент более глубокой борьбы против мнения, ибо все беды людей происходят из мнений. Наука оборачивается против мнения, предписывающего ей религиозную склонность к единству или унификации. Но она также оборачивается против себя, против собственно научного мнения в качестве протомнения, состоящего то в детерминистском предвидении (Бог Лапласа), то в вероятностном расчете (демон Максвелла). Освобождаясь от начальной информации и от информации в большом масштабе, наука заменяет коммуника-

¹ Serres, *Le système de Leibniz*, P.U.F., p. 111 (и о последовательности решеток, p. 120-123).

² О странных аттракторах, независимых переменных и «путях к хаосу» см. Prigogine et Stengers, *Entre le temps et l'éternité*, Ed. Fayard, ch. IV. А также Gleick, *La théorie du chaos*, Ed. Albin-Michel.

цию условиями креативности, определенными единичными эффектами минимальных колебаний. Творение — это эстетические разнообразия или научные переменные, которые появляются на плоскости, способной разрезать хаотическую изменчивость. Что касается псевдонаук, претендующих на рассмотрение мнимых феноменов, то используемый ими искусственный мозг сохраняет в качестве моделей вероятностные процессы, стабильные аттракторы, всю логику узнавания форм, но должен достичь хаотических состояний и хаотических аттракторов, чтобы понять одновременно борьбу мысли против мнения и вырождение мысли в самом мнении (один из путей эволюции компьютеров идет в направлении учета хаотической или хаотизирующей системы).

То, что подтверждается в третьем случае, это более не чувственное разнообразие и не функциональная переменная, но концептуальная вариация, какой она появляется в философии. Философия, в свою очередь, также борется с хаосом как недифференцированной пропастью, океаном несходства. Не будем заключать из этого ни того, что философия уподобляется мнению, ни того, что она может его заменять. Понятие — не ансамбль соединенных идей, каким является мнение. Далее, это не порядок оснований, не серия упорядоченных доводов, которая в крайнем случае могла бы конституировать вид обоснованного протомнения. Чтобы достичь понятия, недостаточно, чтобы феномены подчинялись принципам, аналогичным тем, что присоединяют идеи или вещи к принципам, которые упорядочивают основания. Как говорил Мишо, то, что достаточно для «общепринятых идей», недостаточно для «жизненных» — тех, которые должны создать. Идеи соединяются лишь как образы, они упорядочиваются лишь как абстракции. Чтобы достичь понятия, следует превзойти как одни, так и другие и достичь *как можно быстрее* ментальных объектов, определяемых в качестве реальных бытий. Именно это уже показали Спиноза и Фихте: мы должны пользоваться фикциями и абстракциями, но только поскольку необходимо добраться до плоскости, где мы как бы идем от реального бытия к реальному и как бы производим с помощью конструирования понятий¹. Мы видели, что этот результат можно достичь в той мере, в какой вариации становятся неотделимыми, следуя законам соседства или неразличимости: тогда они прекращают соединяться по капризу воображения или же распознаваться и упорядочиваться по требованиям разума и формируют истинные концептуальные блоки. Понятие — это ансамбль неотделимых вариаций, который производится, или конструируется, на плоскости имманентности, поскольку последняя разрезает хаотическую изменчивость и наделяет ее устойчивостью (реальностью). Таким образом, понятие —

¹ Cf. Guérault, L'évolution et la structure de la Doctrine de la science chez Fichte, Ed., Les Belles Lettres, 1, p. 174.

это по преимуществу хаотичное состояние, оно дает отпор хаосу, который становится устойчивым, превращается в Мысль, ментальный хаосмос. Что было бы *мыслить*, если бы оно непрерывно не соразмерялось с хаосом? Разум показывает свое истинное лицо, лишь когда он «гремит у своего кратера». Даже *cogito* — это лишь мнение, по крайней мере протомнение, поскольку из него не извлекают неотделимых вариаций, которые и производят понятие при том условии, что отказываются видеть в *cogito* зонтик или убежище и прекращают полагать *имманентность*, присутствующую как бы *в самой себе*, но, наоборот, помещают само *cogito* на плоскость имманентности, которой оно принадлежит и которая ведет его в открытое море. Короче, у хаоса есть три дамы, сообразно разрезающей его плоскости: это суть Хаотичные — искусство, наука и философия в качестве форм мысли и творения. Называют хаотичными реальности, порожденные на разрезающих хаос плоскостях.

Соединение (не единство) *трех плоскостей* — это мозг. Конечно, когда мозг рассматривается как определенная функция, он выступает одновременно как сложный ансамбль горизонтальных связей и вертикальных интеграций, воздействующих друг на друга, как свидетельствуют об этом церебральные «карты». Тогда вопрос является двойным: предустановлены ли эти связи, направлены ли они как бы по рельсам, или же они возникают и распадаются в силовых полях? Являются ли процессы интеграции локализованными иерархическими центрами или же скорее формами (*Gestalten*), которые достигают своих условий стабильности в поле, положение которого зависит от самого центра? Важность теории гештальта в этом отношении касается как теории мозга, так и концепции восприятия, так как она прямо противопоставлена статусу карт головного мозга, каким он представляется с позиций учения об условных рефлексах. Но каковы бы ни были рассматриваемые позиции, не трудно показать, что завершенные или становящиеся траектории, механические или динамические центры встречают сходные трудности. Завершенные траектории, по которым последовательно следуют, содержат в себе предварительный чертеж, но пути, конституируемые в силовых полях, развиваются посредством разрешений напряжения, также действующего постепенно (например, напряжение сближения между ямкой и светящейся точкой, спроецированной на сетчатке, которая имеет структуру, аналогичную поллю коры головного мозга): две схемы предполагают «план», не цель и программу, но *обозрение всего поля*. Теория гештальта не объясняет этого, как и механицизм не объясняет предмонтаж.

Не будут удивляться тому, что мозг, рассматриваемый как созданный объект науки, может быть только органом образования и передачи мнения. Дело в том, что постепенные связи и центрированные интеграции продолжают соотноситься с ограниченной моделью узнавания (гно-

сисы и праксисы, «это куб», «это карандаш»), что биология мозга здесь равняется на те же постулаты, что и самая упрямая логика. Мнения суть богатые формы, имеющие отношение к среде, интересам, убеждениям, препятствиям — как мыльные пузыри по теории гештальта. Тогда представляется затруднительным исследовать философию, искусство и даже науку в качестве «ментальных объектов», простых соединений нейронов и объективированном мозге, так как смехотворная модель узнавания размещает последние во мнении (доха). Если ментальные объекты философии, искусства и науки (то есть жизненные идеи) имели бы место, то оно находилось бы в самой глубине синаптических щелей, в трещинах, интервалах и межвременье необъективируемого мозга — там, куда проникновение с целью поиска этих объектов означало бы их создание. Это немного походило бы на настройку телевизионного экрана, когда напряжение вызывает появление изображения, не поддающегося объективному определению¹. Это означает, что мысль, даже в той форме, которую она активно принимает в науке, не зависит от мозга, сделанного из органических связей и интеграций: согласно феноменологии, она зависит от отношения человека к миру, с чем мозг необходимо согласуется, так как он предваряется этим отношением: возбуждения определяются миром, а реакции — человеком, включая их колебания и ослабления. «Человек мыслит, а не мозг»; но этот шаг феноменологии, ведущий от мозга к Бытию в мире, в двойной критике механицизма и динамизма, лишь заставляют нас выйти из сферы мнений, ведет нас только к протомнению, положенному в виде изначального мнения, или смысла смыслов².

Возможно, переломный момент заключается в ином месте — там, где мозг является «субъектом», становится субъектом? Именно мозг мыслит, а не человек, поскольку человек — это только церебральная кристаллизация. Будут говорить о мозге, как Сезанн о пейзаже: человек отсутствует, он полностью в мозге... Философия, искусство, наука — это не ментальные объекты объективированного мозга, но три аспекта становления мозга в виде субъекта. Мысль-мозг, три плоскости, плота, на которых он погружается в хаос и смело выступает против него. Каковы характеристики этого мозга, который больше не определяется вторичными связями и интеграциями? Это не мозг по ту сторону мозга, но прежде всего положение обзора вне расстояния, «вровень с землей», самообзора, от которого не ускользнет никакая бездна, никакая складка или щель. Это «истинная форма», первичная, как определил ее Рюйе: не гештальт и не форма восприятия, но *форма в себе*, которая не отсылает ни к какой внешней точке зрения, подобно сетчатке или изборужденно-

¹ Jean-Clet Martin, Variations.

² Erwin Straus Du sens des sens, Ed. Millon, Partie III.

му полю коры головного мозга. Это плотная абсолютная форма, которая обозревает *себя* независимо от любого дополнительного измерения, которая не обращается, таким образом, ни к какой трансценденции, которая имеет только одну сторону, каким бы ни было число ее измерений, которая остается со-присутствующей со всеми своими определениями без близости или удаленности, пробегает по ним с бесконечной скоростью, без скорости-предела, и которая производит столько же *неотделимых вариаций*, которым сообщает эквипотенциальность без смешения.¹ Мы видели, что таков был статус понятия как чистого события, или реальности виртуального. И понятия, несомненно, не редуцируются к одному и тому же единственному мозгу, потому что «область обзора» конституируется каждым из них, а переходы от одного понятия к другому остаются нередуцируемыми до тех пор, пока новое понятие не сделает необходимым, в свою очередь, со-присутствие, или эквипотенциальность, определений. Не будут больше говорить, что любое понятие есть мозг. Но мозг в этом первом аспекте абсолютной формы отчетливо обнаруживает себя в качестве способности понятий, то есть способности их создания, и одновременно он чертит плоскость имманентности, на которой понятия помещаются, перемещаются, изменяют порядок и отношения, обновляются и не прекращают создаваться. Мозг есть сам дух. В то же время, когда мозг становится субъектом, или, скорее, по выражению Уайтхеда, «сверхлежащим» (*superjet*), тогда же понятие становится объектом в качестве созданного, событием, или самим творением, и философией, плоскостью имманентности, которая несет понятия и которую чертит мозг. Поэтому церебральные движения порождают концептуальные персонажи.

Именно мозг говорит Я, но Я иное. Это не тот же мозг, что мозг вторых связей и интеграций, хотя не существует трансценденции. И это Я — не только «я понимаю» мозга как философии, это также «я чувствую» мозга как искусства. Ощущение не менее мозг, чем понятие. Если рассматривают нервные связи «возбуждение — реакция» и церебральные интеграции «восприятие — действие», то не задумываются о том, в каком месте траектории и на каком уровне появляется ощущение, так как оно предполагается и остается, отступив вглубь. Отступление вглубь не противоположно обзору, но его коррелирует. Ощущение — это само возбуждение, не потому, что оно последовательно продолжается и переходит в реакцию, но потому что сохраняется и сохраняет свои вибрации. Ощущение сокращает вибрации возбудителя на нервной поверхности или в церебральном объеме: предыдущая еще не исчезла, когда появля-

¹ Ruyer, *Néo-finalisme*, P.U.F., ch. V-X. В творчестве Рюйе осуществлена двойная критика механицизма и динамизма (*Gestalt*), отличная от критики со стороны феноменологии.

ется следующая. Ощущение вибрирует само, потому что сохраняет вибрации: оно есть Монумент. Оно резонирует, потому что заставляет резонировать свои обертоны. Ощущение — это сокращаемая вибрация, ставшая качеством, разнообразием. Поэтому здесь мозг-субъект именуется *душой*, или *силой*, так как только душа сохраняет, сокращая то, что материя рассеивает или излучает, преломляет или обращает. Поэтому напрасно мы ищем ощущения, пока ограничиваемся реакциями и возбуждениями, которые они пролонгируют, действиями и восприятиями, которые они отражают. Дело в том, что душа (или, скорее, сила), как говорил Лейбниц, ничего не делает и не действует, но только присутствует, она сохраняет. Сокращение не является действием, но чистой страстью, созерцанием, которое сохраняет предшествующее в последующем¹. Следовательно, ощущение находится в иной плоскости, нежели механизмы, динамизмы и финальности: это плоскость композиции, на которой ощущение образуется, производя сокращение того, что его компонует, и komponуясь с другими ощущениями, которые оно сокращает в их черед. Ощущение есть чистое созерцание, так как сокращают с помощью, созерцания, созерцая самого себя по мере того, как созерцают элементы, из которых происходят. Созерцать — значит творить, это — таинство пассивного творчества, ощущение. Ощущение наполняет плоскость композиции и само наполняется из того, что оно созерцает: оно есть «наслаждение» (enjoyment) и «самонаслаждение» (self-enjoyment). Это субъект, или, скорее, «внутрилежащий» (injet). Плотин мог определять как созерцания все вещи, не только людей и животных, но и растения, землю и скалы. Это не Идеи, которые мы созерцаем в понятии, но элементы материи, данные в ощущении. Растение созерцает, производя сокращения элементов, из которых оно происходит — света, углерода и солей, и само наполняется цветами и запахами, которые определяют каждый раз его своеобразие, его композицию: оно есть ощущение в себе². Как если бы цветы сами чувствовали себя, чувствуя то, что их компонует, будучи как бы первыми попытками зрения и обоняния, предшествующими восприятию и даже ощущению, которые связаны с нервной и церебральной действующей силой.

Скалы и растения, конечно, не имеют нервной системы. Но если нервные связи и церебральные интеграции предполагают силу-мозг как способность чувствовать, сосуществующую с тканями, правдоподобно предположить также способность чувствовать, которая сосуществует с

¹ В «Трактате о человеческой природе» Юм определяет воображение через это пассивное созерцание-сокращение.

² Замечательный текст Плотина о созерцаниях находится в начале «Эннеад», III, 8. От Юма до Бютлера и Уайтхеда эмпирики вновь обращаются к этой теме, развивая ее в направлении материи: отсюда их неоплатонизм.

эмбриональными тканями и представляется в Роде как коллективный мозг; или с растительными тканями — в «малых родах». И химическое сродство, и физическая причинность сами отсылают к первичным силам, способным сохранить их длинные цепи, сокращая их элементы и заставляя их резонировать: наименьшая причинность останется непонятной без этой субъективной инстанции. Не всякий организм имеет мозг и не всякая жизнь является органической, но всюду есть силы, которые создают микромозг или неорганическую жизнь вещей. Если нет необходимости в роскошной гипотезе о нервной системе Земли, как у Фехнера или Конан Дойля, то потому, что сила сокращения или сохранения, то есть чувствования, представляется в качестве глобального мозга лишь по отношению к таким непосредственно сокращаемым элементам и к таким способам сокращения, которые отличаются сообразно областям и образуют именно нередуцируемые разнообразия. Но в конце концов это те же последние элементы и та же отступившая вглубь сила, которые образуют плоскость композиции, несущую все разнообразие Универсума. Витализм все еще имеет две возможные интерпретации. Одна касается Идеи, которая действует, но не есть, следовательно, действует только с точки зрения внешнего церебрального познания (от Канта до Клода Бернара). Другая обращается к силе, которая есть, но не действует, следовательно, есть для чистого внутреннего акта Чувства (от Лейбница до Рюйе). Кажется, что вторая интерпретация является более предпочтительной потому, что сокращение, которое сохраняет, всегда отъединено от действия или просто движения и представляется как чистое созерцание без познания. Это наблюдают даже в преимущественно церебральной области обучения или формирования привычек: хотя кажется, что все происходит в активных прогрессивных связях и интеграциях, от одного испытания к другому, однако требуется, как показал Юм, чтобы испытания, или случаи, случайности, сжимались в созерцающем «воображении», оставаясь тем не менее отличными от действий и познания; даже в случае с крысой «сокращают» привычку посредством созерцания. Вдобавок нужно открыть, за шумом действий, эти творческие внутренние ощущения, или эти тихие созерцания, которые свидетельствуют в пользу мозга.

Два этих новых аспекта, две страницы мозга-субъекта, — ощущение, равно как и понятие — являются очень хрупкими. Не только объективные распады и дезинтеграции, но огромная усталость приводит к тому, что ощущения, ставшие вязкими, позволяют ускользнуть элементам и вибрациям и все с большим затруднением должны их сокращать. Старость — это сама усталость: это либо падение в ментальный хаос, вне плана композиции, либо склонность к готовым мнениям, штампам, свидетельствующим, что художнику больше нечего сказать, так как он не способен больше создавать новые ощущения, не зная более, как со-

хранять, созерцать, сжимать. Случай философии немного отличается, хотя зависит от такой же усталости. На этот раз уставшая мысль, не способная удержаться на плоскости имманентности, больше не может поддерживать бесконечные скорости третьего порядка, которые, подобно вихрю, измеряют соприсутствие понятия со всеми его интенсивными составляющими сразу. Мысль возвращается к относительным скоростям, которые касаются только последовательного движения от одной точки к другой, от одной экстенсивной составляющей к другой, от одной идеи к другой и которыми измеряются связи без возможности воссоздать понятие. Конечно, бывает, что эти относительные скорости очень велики, даже симулируют абсолют. Однако это лишь переменные скорости мнения, дискуссии или «возражений» — как у неутомимых молодых людей, быстроту ума которых нахваливают, а также у усталых стариков, которые поддерживают застойные дискуссии, разговаривая в полном одиночестве, внутри своей отточенной головы, и держатся замедленных мнений как далекого воспоминания о своих старых понятиях, за которые они еще цепляются, чтобы совсем не впасть в хаос.

Несомненно, причинности, связи, интеграции нам внушаются, как говорил Юм, мнениями и верованиями, которые являются способами ожидания и узнавания чего-либо (включая и «ментальные объекты»): сейчас будет дождь, вода скоро закипит, эта дорога короче, это та же фигура с другой стороны... Хотя такие мнения часто проскальзывают среди научных предложений, но они не относятся к науке, и наука подвергает эти процессы операциям иной природы, таким, которые конституируют познавательную деятельность и отсылают к способности познания как третьей странице мозга-субъекта, не менее творческой, чем две другие. Познание — это не форма, не сила, но *функция*: «я функционирую». Теперь субъект представляется как «выброшенный» (*éjet*), потому что он извлекает элементы, принципиальная характеристика которых — различение, распознавание: пределы, константы, переменные, функции, все эти функтивы (*fonctifs*) и проспекты (*prospects*), которые образуют термины научного предложения. Геометрические проекции, алгебраические подстановки и преобразования состоят не в том, чтобы узнать нечто через вариации, но в том, чтобы отличить переменные от констант или распознать прогрессивно члены, стремящиеся к последовательным пределам. К тому же когда в научной операции определяется константа, речь идет не о том, чтобы сжимать случаи, или моменты, в одном и том же созерцании, но о том, чтобы установить необходимые отношения между факторами, которые остаются независимыми. Фундаментальные акты способности научного познания в этом смысле представляются нам следующими: поставить пределы, которые обозначают отказ от бесконечных скоростей и чертят плоскость отнесения; определить переменные, которые организуются в серии, стремясь к этим пре-

делам; согласовать независимые переменные так, чтобы установить между ними и их пределами необходимые отношения, от которых зависят различные функции, так что плоскость отнесения является координацией в акте; определить смещения или состояния вещей, которые относятся к координатам и в которых соотносятся функции. Недостаточно сказать, что эти операции научного познания являются функциями мозга; функции сами являются складками мозга, который чертит переменные координаты плоскости познания (отнесения) и посылает всюду частных наблюдателей.

Имеются еще операции, которые свидетельствуют именно о стойкости хаоса — не только вокруг плоскости отнесения, или координации, но и в поворотах ее изменчивой поверхности, всегда заново вводимой в игру. Это операции бифуркации и индивидуации: если состояния вещей подвергаются им, то потому, что они неотделимы от потенциалов, которые они заимствуют у самого хаоса и актуализируют с риском дислокации или потопления. Таким образом, науке присуще обнаружение хаоса, в котором плавает сам мозг в качестве субъекта познания. Мозг не прекращает создавать пределы, которые определяют функции переменных на особенно протяженных полях; соотношения между этими переменными (связи) представляют тем более неопределенный и рискованный характер — не только в электрических синапсах, свидетельствующих о статистическом хаосе, но и в химических, отсылающих к детерминистическому хаосу¹. Существует меньше церебральных центров, чем точек, сконцентрированных в одном поле, рассеянных в другом, и чем «осцилляторов», вибрирующих молекул, переходящих от одной точки к другой. Эрвин Штраус показал, что даже для линейной модели, типа модели условных рефлексов, главное было понять посредников, щели и пустоты. Древовидные парадигмы мозга уступают место ризоматическим фигурам, ацентрированным системам, замкнутым автоматическим сетям, хаотичным состояниям. Несомненно, этот хаос скрывается благодаря усилению привычности пути нервного тока, образующего мнение, под воздействием привычек или моделей узнавания; но он будет более ощутим, если, наоборот, рассмотрят творческие процессы и те бифуркации, которые они в себе заключают. И индивидуация — в церебральном положении вещей — является тем более функциональной, поскольку она не имеет в качестве переменных самих клеток, так как последние не прекращают умирать, делая из мозга ансамбль маленьких смертей, которые помещают внутри нас непрерывную смерть. Она прибегает к потенциалу, который актуализируется, без сомнения, в детерминируемых

¹ Burns, *The Uncertain Nervous System*, Ed Arnold. Steven Rose, *Le cerveau conscient*, Ed. Le Seuil, p.84: «Нервная система неопределенна, вероятностна, следовательно, интересна».

соединениях, проистекающих из восприятий, но еще больше — в свободном результате, который варьируется, следуя творению понятий, ощущений и самих функций.

Три плоскости с их элементами не поддаются редукции: *плоскость имманентности философии, плоскость композиции искусства, плоскость отнесения и координации науки; форма понятия, сила ощущения, функция познания; понятия и концептуальные персонажи, ощущения и эстетические образы, функции и частные наблюдатели*. Аналогичные проблемы ставятся на каждой плоскости: в каком смысле и каким образом, в каждом случае, является ли она единой или же множественной? И какое это единство, какое множество? Но теперь нам кажутся более важными проблемы взаимодействия между плоскостями, соединяющимися в мозге. Первый тип взаимодействия появляется, когда философ пытается создать понятие из ощущения или функции /например. понятие, соответствующее риманову пространству или иррациональному числу.../; или же ученый стремится вывести функцию из ощущения, как Фехнер или в теории цвета и звука, и даже функцию из понятий, как это показал Лотман для математики, поскольку последняя актуализировала бы виртуальные понятия; или же когда художник создает чистые ощущения из понятий или из функций, как это наблюдаем в разнообразиях абстрактного искусства или у Клее. Во всех случаях правилом является то, что взаимодействующая дисциплина должна действовать со своими собственными средствами. Например, иногда говорят о красоте геометрической фигуры, но эта красота не имеет ничего эстетического, поскольку ее определяют с помощью заимствованных из науки критериев, таких как пропорция, симметрия, асимметрия, проекция, трансформация: именно это с такой убедительностью показал Кант¹. Нужно же, чтобы функция была схвачена в ощущении, которое дает ей перцепты и аффекты, компонируемые исключительно искусством в специфической плоскости творения, вырывающей ее из любого отнесения (пересечение двух черных линий или пластов цвета под прямыми углами у Мондриана; или же приближение к хаосу посредством ощущения странных аттракторов у Ноланда и Шели Джейфа).

Таким образом, это суть внешние взаимодействия, так как каждая дисциплина остается на собственной плоскости и использует собственные элементы. Второй же тип взаимодействия является внутренним, когда понятия и концептуальные персонажи, кажется, сходят с плоскости имманентности, которая им соответствовала, и проникают на другую плоскость, среди функций и частных наблюдателей или среди ощущений и эстетических образов; также и для других случаев. Эти скольжения столь утонченны — как походка Заратустры в философии Ницше

¹ Кант И. Критика способности суждения.

или Игитур в поэзии Малларме — что оказываются на комплексных плоскостях, с трудом поддающихся определению. Частные наблюдатели, в свою очередь, вводят в науку ощущение (*sensibilia*), которое иногда сближается с эстетическим образом на специальной плоскости.

Наконец, существуют нелокализуемые взаимодействия. Дело в том, что каждая дисциплина по-своему соотносится с негативным: даже наука соотносится с ненаукой, которая отражает ее результаты. Речь идет не о том, чтобы только говорить, что искусство должно воспитывать наши чувства, возбуждать, формировать нас — тех, которые не являются художниками, а философия — учить нас понимать, и наука — познавать. Такая педагогика возможна, если только каждая дисциплина находится в существенном отношении с Нет, которым она затронута. Плоскость философии является дофилософской постольку, поскольку ее рассматривают в ней самой независимо от понятий, которые ее занимают, но нефилософия находится там, где эта плоскость прямо соприкасается с хаосом. *Философия нуждается в нефилософии, она нуждается в нефилософском понимании, как искусство нуждается в неискусстве, а наука — в ненауке*¹. Они нуждаются в этом не как в своем начале и не как в своем конце, где они должны были бы исчезнуть, осуществившись, но в каждое мгновение своего становления или развития. Однако если эти три Нет еще отличаются относительно церебрального плана, то не отличаются более относительно хаоса, в который погружен мозг. Сказали бы, что при этом погружении из хаоса извлекается призрак «грядущего народа», такой, к какому взывает искусство, но также философия и наука: народ-масса, народ-мир, народ-мозг, народ-хаос. Немыслимая мысль, которая погребена под этими тремя, подобно неконцептуальному понтию Клее или внутренней тишине Кандинского. Именно там понятия, ощущения, функции становятся неразличимыми, как если бы они вместе владели одним и тем же призраком, который проникает сквозь из различную природу и не прекращает сопровождать их.

Перевод Ларисы Соколовой

Послесловие переводчика

«Что такое философия?», последняя совместная книга Ж.Делеза и Ф.Гваттари, продолжающая идеи «Капитализма и шизофрении», развивает «теорию множественностей», применяя ее к самой философии и таким образом осуществляя замысел «философии философии» (В.Дильтей), то есть идею создания философского понятия философии.

¹Laruelle F. *Philosophie et non-philosophie*, Ed. Mardaga.

Однако, далекие от историцистского превращения философии в музей собственного прошлого, авторы саму историю философии трактуют как «геофилософию», спекулятивную картографию сред и ритмов мысли, которая является продолжением жизни, творчеством понятия.

Для Делеза философия — это не созерцание, не рефлексия и не коммуникация, это — изобретение понятий, продолжение жизни в мышлении¹. В центре концепции самого философа — понятие множественности, содержание которого в его работах, в том числе написанных вместе с психоаналитиком Гваттари, проявляется с помощью различных образов и метафор, и лучшая из них, считал Делез, — «ризома». Но вопреки видимой образности его философия представляет собой строго обоснованную концептуальную систему, новизна содержания и архитектуры которой (не говоря уже о широком использовании конкретно-научных понятий из различных областей современного знания) вызывает трудности понимания, вследствие чего читателя подстерегает опасность остаться на поверхности отдельных фрагментов и примеров. В этой связи не лишним будет вспомнить, что Делез — блестящий и глубокий историк философии и его концепция — то негативно (как в случае с Платоном, Кантом, Гегелем...), то позитивно (как со стоиками, Спинозой, Ницше...) соотнесена с классическим прошлым и поддержана его тщательнейшим анализом и соответствующей аргументацией (разумеется, не бесспорной). Она также связана с философской проблематикой XX в., сближаясь с концепциями становления Бергсона, Уайтхеда: над текстом опубликованного здесь «Заклучения» витают идеи «философии организма» британского философа², о книге которого «Процесс и реальность» Делез писал как об одной из самых важных работ современной философии.

Ален Бадью, один из ведущих современных философов Франции, упоминает о двух предрассудках, касающихся идей Делеза. Во-первых, из Делеза делают «радостного мыслителя мирового беспорядка», «анархического певца суверенного индивида, который населяет Землю продуктами своего желания». Бадью настаивает на аскетическом характере философии Делеза, для которого мысль означает испытание и выбор, принуждение, в захваченности игрой Мира, идти против себя. Во-вторых, используют авторитет философа в «демократической» риторике о плюрализме мнений, удовлетворении желаний — всей этой мутной смеси популярного гедонизма и болтовни об «искусстве жить». Делез же — в этом ему близко творчество стоиков, Ницше, Беккета — признавал

¹ Lettre-preface de Gilles Deleuze //Martin J-C. Variation. La philosophie de Gilles Deleuze. Paris, 1993. P.7.

² Alliez E. La signature du monde ou qu'est-ce que la philosophie de Deleuze et Guattari? Paris, 1993. P.68.

лишь единственную дисциплину — интуиции вечного возвращения. Его концепция глубоко аристократична, то есть единична и избирательна¹.

Поясняя свою позицию, Делез писал незадолго до смерти: «Я верю в философию как систему. Но мне не нравится, когда понятие системы относят к координатам Тожественного, Подобного и Аналогичного. Я считаю, что Лейбниц первый отождествил систему и философию, и согласен с тем смыслом, в каком он это сделал. Поэтому вопросы типа «превзойти философию», «смерть философии» никогда не касались меня. Я считаю себя очень классическим философом. Только, с моей точки зрения, система не должна находиться в вечной гетерогенности, она должна быть *гетерогенезом*, что, как мне кажется, никогда еще не было показано»². Тему гетерогенеза — хаоса и порядка, состоящего не в сведении к единому основанию, а в порождении многообразия, философ развивал на протяжении всего творчества, используя вначале понятие «симулякра», которое затем оставил, посчитав его «не стоящим внимания», и вместе с Гваттари стал разрабатывать идею множественности в «Тысяче плато». Но постоянно он выступал против концепции единства *coqito*, атакуя разных противников, от Декарта и особенно Канта до Гуссерля и Сартра. Обстоятельства постулирования единства самосознания или сознания могут быть разными. Так, во введении к «Критике способности суждения» требование связи, которую осуществляет рассудок по отношению к чувственности, постулируется Кантом как должное квазиморального характера: *должны* безусловно допустить, что «безграничное разнообразие эмпирических законов» и «разнородность естественных форм не соответствует природе», ибо в противном случае мы рискуем превратить мир в хаос, множественность сознаний и беспорядок чувственного многообразия. Однако в кантовской альтернативе (либо трансцендентальное единство апперцепции — либо хаос) Делез вовсе не занимает противоположную Канту позицию крайнего эмпиризма. Он стремится превзойти саму альтернативу, обращаясь в этой связи к иному типу мысли — «чистой мысли», «мысли без образа», которая не апеллирует к представлению, в отличие от мысли «банальной и гротескной». Решающий шаг Делеза состоит в том, что он переоткрывает гетерогенное время, чистую длительность, вечное возвращение как *повторение различия*. Если для банальной мысли различие — чисто негативная операция, а повторение — это воспроизведение одного и того же, то в «чистой мысли» различие и повторение объединены в интенсивном и свободном различии, в утверждении различия: «здравый смысл всегда при-

¹ Badiou A. Deleuze. Paris, 1996.

² Lettre-preface de Gilles Deleuze.

ходит вторым»¹, он соответствует лишь остановке «кочующей» мысли, ее фиксации в «оседлых» формах представления.

Однако мы только подступились к философии Делеза, ибо за данными метафорами-иллюстрациями стоит скрупулезно отработанная концепция. Отметим лишь, что поскольку трансцендентальное «поле», по Делезу, не должно быть калькой эмпирического, как это было в философии сознания, он исследует это «поле», обращаясь к специфическому «опыту», а именно к «опыту» производства смысла в соответствии со структуралистской процедурой. Структура определяется Делезом как трансцендентальное условие, или трансцендентальный порядок, не зависящий от его эмпирических (реальных или воображаемых) воплощений, но, наоборот, определяющий их. В этом плане Делез считал структурализм неотделимым от «новой трансцендентальной философии»². «Экспериментируя» на структуралистском поле, он открывает понятие множественности и существенно связанное с ним понятие сингулярности, а также ряд других, в том числе широко известное понятие «кочевника»: субъект-единство оказывается «рассеянным», «кочующим».

Лариса Соколова

© Л.Соколова, перевод и послесловие, 1997

¹ Делез Ж. Логика смысла. Пер. Я.И.Свирского. М., 1995. С.100.

² Deleuze G. A quoi reconnait-on le structuralisme? // Philosophie au XX siecle. T.4. Paris, 1979. P.300.

**МЕЖДУНАРОДНЫЕ ЧТЕНИЯ ПО ТЕОРИИ,
ИСТОРИИ И ФИЛОСОФИИ КУЛЬТУРЫ**

ВЫПУСК ТРЕТИЙ

РАЗМЫШЛЕНИЯ О ХАОСЕ

REFLECTIONS ON CHAOS

Научное издание

Главный редактор - *Любава Морева*
Ответственный редактор выпуска - *Алексей Малинов*
Художник - *Вадим Бродский*

Сдано в набор 17.08.97. Подписано в печать 17.11.97.
Формат 60x90 1/16. Печать офсетная. Гарнитура «Таймс». Объем 18 п.л.
ЛР 030351 от 31.03.1992
Заказ № 176

Отпечатано в отделе оперативной полиграфии НИИ химии СПбГУ
198904, СПб, Старый Петергоф, Университетский пр.2

ISBN 5-88607-005-2
© ФКИЦ «ЭЙДОС», 1997