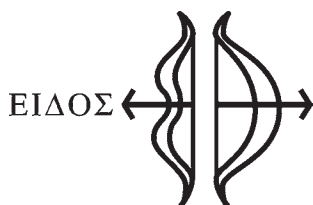


*International Readings on Theory,
History and Philosophy of Culture*

8

СИМВОЛЫ, ОБРАЗЫ, СТЕРЕОТИПЫ:
ИСТОРИЧЕСКИЙ И ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНЫЙ ОПЫТ



SYMBOLS, IMAGES AND STEREOTYPES:
HISTORICAL & EXISTENTIAL EXPERIENCE

САНКТ-ПЕТЕРБУРГ

ББК 87

РОССИЙСКИЙ ИНСТИТУТ КУЛЬТУРОЛОГИИ МК РФ и РАН
(САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКОЕ ОТДЕЛЕНИЕ)

ФИЛОСОФСКО-КУЛЬТУРОЛОГИЧЕСКИЙ ИССЛЕДОВАТЕЛЬСКИЙ ЦЕНТР “ЭЙДОС”
(САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКИЙ СОЮЗ УЧЕНЫХ)

МЕЖДУНАРОДНЫЕ ЧТЕНИЯ ПО ТЕОРИИ,
ИСТОРИИ И ФИЛОСОФИИ КУЛЬТУРЫ

№ 8



издается под эгидой ЮНЕСКО

СИМВОЛЫ, ОБРАЗЫ, СТЕРЕОТИПЫ:
ИСТОРИЧЕСКИЙ И ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНЫЙ ОПЫТ

*Издание осуществлено при финансовой поддержке:
Министерства культуры РФ, ЮНЕСКО и Института “Открытое Общество”
(грант в рамках программы “Профессиональные коммуникации
в образовании, культуре и гуманитарной науке Северо-Запада)*

Главный редактор:
Любава Морева

Редакционная коллегия:
*Александр Бокшицкий, Ирина Борисова, Любовь Бугаева, Александр Гогин,
Анна Колева, Аминад Магомедова, Даниэль Орлов, Ирина Протасенко,
Любовь Письман, Максим Рябков, Виктория и Юрий Черва, Борис Шифрин*

Дизайн обложки:
Игорь Панин

*Редакция сердечно благодарит Ассоциацию РОСАРТ за дружескую
поддержку и содействие в подготовке настоящего издания к публикации*

ISBN 5-88607-014-1

© ФКИЦ “ЭЙДОС”, 2000

© Оформление И. Панин

THE ST.PETERSBURG BRANCH OF THE RUSSIAN INSTITUTE FOR CULTURAL RESEARCH
OF THE RUSSIAN FEDERATION MINISTRY OF CULTURE

&

THE PHILOSOPHICAL AND CULTURAL RESEARCH CENTRE «EIDOS»
(ST. PETERSBURG ASSOCIATION OF SCIENTISTS AND SCHOLARS)

INTERNATIONAL READINGS ON THEORY,
HISTORY AND PHILOSOPHY OF CULTURE

№ 8



under UNESCO auspices

SYMBOLS, IMAGES AND STEREOTYPES:
HISTORICAL & EXISTENTIAL EXPERIENCE



Financial support:

*Russian Federation Ministry of Culture, UNESCO, The Institute "Open Society"
(Grant in the program on "Professional Communication in Education, Culture
and Humanities of the Russian North-West)*

Editor-in-chief:

Liubava Moreva

Editorial Board:

*Alexander Bokshitskiy, Liubov Bugaeva, Irina Borisova, Alexander Gogin, Anna Koneva,
Amenad Magomedova, Daniel Orlov, Liubov Pisman, Irina Protasenko,
Maxim Ryabkov, Victoria & Juriy Cherva, Boris Shifrin,*

СО Д Е Р Ж А Н И Е / C O N T E N T S

СИМВОЛЫ, ОБРАЗЫ, СТЕРЕОТИПЫ:
ИСТОРИЧЕСКИЙ И ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНЫЙ ОПЫТ

//

SYMBOLS, IMAGES, STEREOTYPES:
HISTORICAL & EXISTENTIAL EXPERIENCE

ФЕНОМЕНОЛОГИЯ ЗЛА И ТРАГЕДИЯ ВОЗМЕЗДИЯ В XX ВЕКЕ

Борис Рогинский / Boris Roginskiy

PHENOMENOLOGY OF EVIL AND TRAGEDY OF REQUITAL

7

Eric Rosseel

NOMADISATION: SOCIAL, PSYCHOLOGICAL
AND CULTURAL CONTEXT FOR THE XXI CENTURY?

12

КУЛЬТУРНЫЕ ПАТТЕРНЫ ВЛАСТИ

Сергей Пролев / Sergey Proleev

CULTURAL SYMBOLIZATION OF POWER

29

КУЛЬТУРНАЯ ПОЛИТИКА И ФОРМИРОВАНИЕ КАРТИНЫ МИРА

Владимир Жидков / Vladimir Zhidkov

CULTURAL POLITICS AND FORMATION OF THE WORLD VIEW

41

THE CULTURAL POLITICS OF ANGER AND WISDOM:

ENVISIONING THE FUTURE OF AGING

Kathleen WOODWARD

59

ДВА СТЕРЕОТИПА В СИМВОЛИКЕ СВОБОДЫ

Анатолий Майлов / Anatoliy Mailov

TWO STEREOTYPES IN THE SYMBOLIZATION OF FREEDOM

77

ВОПЛИ СОЛИПСИСТА

Ирина Дудина / Irina Dudina

SOLIPSIST'S WAILS

94

ФЕНОМЕНОЛОГИЯ ИМИДЖА И МЕТАФИЗИКА ИДЕНТИЧНОСТИ

Григорий Тульчинский / Grigoriy Tulchinskiy

PHENOMENOLOGY OF IMAGE AND METAPHYSICS OF IDENTITY

100

СИМВОЛЫ, ОБРАЗЫ, СТЕРЕОТИПЫ
В ГЕНЕЗИСЕ СОВРЕМЕННОГО БОНАПАРТИЗМА

Ирина Протасенко / Irene Protasenko

SYMBOLS, PATTERNS, STEREOTYPES

IN THE GENESIS OF A MODERN BONAPARTISM

112

ВЛАСТЬ СИМВОЛОВ И СИМВОЛЫ ВЛАСТИ
В СОВРЕМЕННОЙ КУЛЬТУРЕ

Ростислав Дымерец / Rostislav Dymerez

SYMBOLS OF POWER AND POWER OF SYMBOLS

IN CONTEMPORARY CULTURE

121

ПОЧЕТНЫЕ АКАДЕМИЧЕСКИЕ ЗВАНИЯ
КАК СИМВОЛ ОТНОШЕНИЯ В ГОСУДАРСТВЕ К НАУКЕ

Юрий Виноградов / Yuri Vinogradov

THE HONORARY TITLES OF THE ACADEMY OF SCIENCES AS A SYMBOL

OF THE ESTEEMED POSITION OF SCIENCE IN THE STATE

134

АНТРОПОЛОГИЧЕСКОЕ ЕДИНСТВО
ЕВРОПЕЙСКОЙ НАУКИ И ИДЕОЛОГИИ

Павел Бублик / Pavel Bublik

ANTHROPOLOGIC UNITY OF EUROPEAN SCIENCE AND IDEOLOGY

141

ОСОБЕННОСТИ МОТИВАЦИИ В СОВРЕМЕННОЙ КУЛЬТУРЕ

Дмитрий Дубницкий / Dmitriy Dubnitskiy

FEATURES OF MOTIVATION IN MODERN CULTURE

152

СОВЕТСКАЯ ОЧЕРЕДЬ: СОЦИОЛОГИЯ И ФОЛЬКЛОР

Константин Богданов / Konstantin Bogdanov

SOVIET QUEUES: SOCIOLOGY AND FOLKLORE

167

ПОСТЧЕЛОВЕЧЕСКИЕ ТЕЛА:
ТРАНСФОРМАЦИЯ КУЛЬТУРНЫХ СТЕРЕОТИПОВ
Ольга Гомилко / Olga Gomiiko
POST-HUMAN BODIES: TRANSFORMATION OF CULTURAL STEREOTYPES
180

ЧЕЛОВЕК — ГОЛОГРАММА
Елена Ярославцева / Elena Jaroslavzeva
HOLOGRAM MAN
189

ВООБРАЖЕНИЕ СЕБЯ ИЛИ ПРОБЛЕМА ИДЕНТИЧНОСТИ
Анна Конева / Anna Koneva
IDENTITY PROBLEM IN THE SOCIAL IMAGINATION
204

ИНОЕ - ДРУГОЕ - ЧУЖОЕ:
ПОПЫТКА ТИПОЛОГИИ КУЛЬТУРНЫХ МОДЕЛЕЙ
Алексей Панич / Alexey Panich
THE OTHER- ANOTHER- THE ALIEN;
THE ATTEMPT OF CULTURAL MODELS TYPOLOGY.
214

ВСЕЧЕЛОВЕЧЕСКАЯ КОМЕДИЯ: ЗАЛ, КУКЛЫ, ЛЮДИ
Вадим Прозерский / Vadim Prozersky
MANKIND PLAYING: THEATRE HALL, PUPPETS, PLAYGOERS.
233

ОТ ЭДИПА К НАРЦИССУ (БЕСЕДА)
Татьяна Горичева / Tatjana Goricheva
FROM OEDIPUS TO NARCISSUS
238

ОПЫТ ИНОГО
Марина Михайлова / Marina Michailova
THE EXPERIENCE OF THE OTHERNESS
250

Sybille Fritsch-Oppermann
LANGUAGE OF FAITH - LANGUAGE OF DIALOGUE:
RELIGIOUS IDENTITY AND INTERCULTURAL COMMUNICATION
264

ФЕНОМЕНОЛОГИЯ ЗЛА В XX ВЕКЕ И ТРАГЕДИЯ ВОЗМЕЗДИЯ

Борис РОГИНСКИЙ

Вопрос о том, в какую эпоху зло больше, находится за рамками как эстетического, так и философского исследования. Речь пойдет о материализации зла, о его проявлениях, которые в XX веке принимают все более очищенный характер. Если в исторических формах века предыдущего зло в непосредственном его проявлении наблюдать довольно трудно, то ни у кого не вызывает сомнения, что эпоха 2 мировых войн, Освенцима и Хиросимы может быть названа эпохой *феноменологии зла*. Основная духовная проблема XIX века может быть определена как проблема Гамлета — т.е. проблема мечущегося в своих пределах, ищущего основания для поступка разума (недаром “Гамлет” был в XIX веке популярнейшей трагедией Шекспира и герой рассматривался как общезначимый тип, см. например статью Тургенева “Гамлет и Дон Кихот”). “Гамлетический” трагизм не исчез в XX веке, но был существенно дополнен “макбетовским”. Суть его мы предварительно определим как противостояние человека и некоей универсальной силы, угрожающей всем человеческим ценностям. Сила эта почти всегда, как и в “Макбете”, присутствует и вне и внутри человека. Она имеет если не прямо человеческое происхождение, то во всяком случае, тесно с человеком связана. Не решаясь убить Дункана, Макбет говорит:

*О, будь конец всему концом, все кончить
Могли б мы разом. Если б злодеянье,
Все следствия предусмотрев, всегда
Вело к успеху и одним ударом
Все разрешало здесь — хотя бы здесь,
На отмели в безбрежном море лет,
Кто стал бы думать о грядущей жизни?
Но ждет нас суд уже и в этом мире.
Урок кровавый падает обратно
На голову учителя. Возмездье
Рукой бесстрастной чашу с нашим ядом
Подносит нам же.*

Центральный образ речи Макбета — *материализация зла*, которое вносит в мир преступник и которое обрушивается на него не просто как логическое (или моральное) отражение его злодеяния, а как *возмездие* — сила вполне конкретная и самостоятельная. Особенно явной становится эта материализация в контексте образного ряда трагедии. Речь идет о зле именно как

о *субстанции*, как о вполне материальной стихии, высвобождаемой человеком, выходящей из-под его контроля и человеку враждебной.

Очень показательна история осмысления возмездия в указанном смысле в философской и эстетической мысли XX века. Первый этап его Т.Б. Любимова называет “трагическим чувством действительности” по одноименной книге Унамуно (1913). “Это было время, отрицавшее схемы и силу понятия, требовавшее конкретного переживания, а не рассудка (в “философии жизни” именно оно исходный пункт познания), не интеллекта, а интуиции (для Бергсона интеллект неустранимо ограничен), не сознания и контроля, а подсознания и освобождения спонтанных импульсов (в теории Фрейда, обобщившего эти настроения, быть истинным или ошибаться может только желание, и мы не только не знаем того, чего мы хотим, но и не хотим того, чего мы хотим, и наоборот). Но и длительность и интуиция Бергсона, и подсознательное Фрейда, и “жизнь и переживание” Дильтея и Зиммеля предлагались как средства от обмана, от которого, казалось, еще можно избавиться”¹

Особенно интересно разработана проблематика трагического возмездия у Зиммеля. Субъективная жизнь, по Зиммелю, не зная покоя, но будучи ограничена во времени, творит объективное свое содержание, “которое, будучи раз создано, неподвижно, однако вечно сохраняет свое значение”.² Таким образом, трагическая трещина возникает в культуре с самого начала, на уровне противопоставления подвижного субъекта (жизни) и неподвижного безличностного объекта (ее содержания, без которого она бессмысленна). Причина трагедии в том, что и субъект и объект культуры имеют свою собственную логику развития. В идеальном случае (как это было с Гете) развития эти идут параллельно, не входя в противоречие друг с другом. Но в современном мире ситуация иная: “...этому параллелизму объективного и субъективного развития не свойственна никакая принципиальная необходимость. Даже и язык мы воспринимаем иногда как чужеродную природную силу, которая искривляет и обезображивает не только наши высказывания, но и внутренние устремления. И религия, которая, разумеется, возникла из поисков душою самой себя, <...> раз появившись, обладает собственными законами построения, которые раскрывают ее собственную необходимость, но далеко не всегда — нашу “.

С обезличиванием (промышленным разделением, специализацией) труда объект теряет своего автора, производителя, он теперь происходит не от “наделенного душою субъекта”. Это отражается на объекте, который, оторвавшись от жизни, приобретает некую зловещую активность, “возможность повторной субъективации”. В современном мире “это своеобразное свойство содержаний культуры <...> образует метафизическое основание чреватой тяжкими последствиями самостоятельности, с которой все продолжает и продолжает расти мир произведений культуры”. Такое самостоятельное развитие обезличенного содержания угрожает человеку, его развитию: в творчес-

кой природе культуры “заложена предпосылка для его <объекта, содержания — Б.Р.> собственного развития, постоянно расходуя силы субъекта, постоянно увлекающего субъекта за собой”.³ Мир рукоговорных вещей, “содержаний” которых человек не может ассимилировать, производит чуждое, гнетущее впечатление, грозит похоронить человека под грудой им же созданного. Перед такой угрозой человек почти беспомощен.

Таким образом, трагизм культуры определяется Зиммелем как необходимый постоянный риск того, что содержание жизни, объект уйдет от целей развития человека и увлечет субъект (человека) за собой. Куда — об этом Зиммель умалчивает, и умолчание это говорит прежде всего о природе ужасного, непередаваемо-ужасного. Логика самостоятельного развития объекта у Зиммеля, по сути, непознаваема.

Существенной чертой борьбы с властью “объекта”, “техники”, тотальной рациональности как в философии, так и в искусстве периода “трагического чувства жизни” является отсутствие трансцендентных оснований для этой борьбы. “Общая тенденция первой трети века — обвинения в адрес интеллекта и культуры (Бергсон, Фрейд, “философия жизни”, а в искусстве — дадаизм, экспрессионизм, сюрреализм) с позиций витализма, желание освободить страсть из-под ига разума — не предполагают с необходимостью трансцендентных сознанию принципов <...>. Жизнь или сверхреальность для подобного умонастроения, конечно, трансцендентны сознанию, но они всегда остаются великими неизвестными”⁴ (Итак, отделив человека от трансцендентного (процесс этот шел параллельно и в феноменологии от Гуссерля к Сартру) философия и искусство интуитивистского направления поместили его, по сути, между двумя непознаваемыми трансцендентными безднами (обозначенный ряд можно продолжить французской философской школой, прежде всего, Лаканом, Бартом и Фуко). С одной стороны находились агрессивное, подавляющее, лживое, пошлое, непознаваемое царство абстрактного разума. С другой — не менее непознаваемая область “оно”, “жизненного порыва” и других преобразований шопенгауэровской Воли). Примерно до середины 20-х годов философия и искусство, о которых мы говорим, были целиком на стороне иррационального.

Но ситуация меняется довольно быстро. В 1912 году Александр Блок приветствовал гибель “Титаника” как *возмездие* самоуверенной цивилизации от музыкальной стихии мира. Но в том же году появляется ироническая статья Дж. Конрада, в которой катастрофа рассматривается как внушительный памятник человеческой тупости. Позднейшие исследования показали, что прав, безусловно, Конрад. Не вдаваясь в технические подробности, отметим, что и современными исследователями проблемы установлено: ситуация, в которую попал “Титаник”, была вполне заурядной, было несколько способов спасти и судно и пассажиров, все эти способы были к тому времени известны и описаны в морских руководствах. Если бы строители заботились больше

о надежности судна, чем о комфорте; если бы вахтенный смог небанально отреагировать на ситуацию; если бы капитан фактически не устранился от командования, придя в отчаяние оттого, что все шло не так, как было задумано с самого начала; если бы пассажиры, попавшие в шлюпки, проявили больше организованности и сочувствия к оказавшимся за бортом, — жертв могло практически не быть. Поэтому при желании увидеть нечто роковое в гибели “Титаника”, мы можем усмотреть его не в действии темной стихии океана, а лишь в роковом, иррациональном ничтожестве людей, точнее, в той частице рутинного, несвободного, безответственного, короче говоря, механического, которая нашлась в сознании каждого из людей, ответственных за ситуацию. Такое рассуждение могло бы показаться неправомерным в философском или культурологическом исследовании, где дико смотрелся бы переход от восприятия трансценденции в романтическом сознании к “реальному положению дел”. Но дело в том, что именно реальное положение дел являет нам редкую по своей цельности и убедительности картину *феноменологии зла* — картину того, как самое обыденное, рациональное становится роковой, непостижимой силой. Иначе говоря, две сферы трансцендентного — царство пустого разума, техники с одной стороны, и стихийное, темное, бесознательное — сливаются в жизненных формах воедино.

Очень ясно этот процесс уже в области рефлексии можно проследить на истории антиутопии, отражающей в XX веке основной конфликт между человеком и искомой “бесчеловечной” силой, им же самим созданной. Замятин в романе “Мы” (1924) изобразил господство государства над личностью как исключительно рациональное. Самая жестокая мера подавления свободы — операция, превращающая человека в подобие механизма (не животного!). Хаксли, написавший свою антиутопию “Дивный новый мир” в 1932 г., находился под влиянием Замятина. Но в идеологически-репрессивных устройствах его государства рациональное сливается с иррациональным до полной неразличимости. Технократическое управление сочетается с использованием оргий как основной скрепляющей силы жизни общества. Там, где в деле подавления личности не помогает пансексуализм и индустрия развлечений, задействуются наркотики — тоже средство из области иррационального.

С распространением фашизма в Европе слияние “технического” и “вitalного”, рационального и “темного” в той силе, что угрожает жизни и основным ценностям человека, стало совсем очевидным. Впрочем, предчувствовалось оно и раньше, но больше в искусстве, чем в философской и эстетической мысли. Атмосфера зловещей театральности, фарса, который стремится заместить собой жизнь и навязать человеку свои правила, возникает уже в романах Кафки 1925—1926. Мир судебных инстанций в “Процессе” и администрации в “Замке” имеет рациональное оформление, в его языке постоянно присутствует иллюзия последовательности — рациональная демагогия, но, будучи совершенно трансцендентным человеческому сознанию и непознавае-

мым, мир этот начисто лишен логики — во всяком случае, человеческой. В начале этого ряда стоят “Шесть персонажей в поисках автора” Пиранделло (1921), “Обманщики” Кокто и роман А. Жиды “Фальшивомонетчики” (1925).

Очень характерна для описываемого нами аспекта трагического эволюция Томаса Манна. Если в “Будденброках” и ранних новеллах, написанных под влиянием Шопенгауэра и Вагнера, смерть, болезнь, музыка, иррациональная сущность мира являются благим, освобождающим началом, то в “Смерти в Венеции” дионисизм любви мстит аполлоническому складу личности Ашенбаха, разрушая в нем сперва возможность творить, а потом лишая жизни. А в новелле “Марио и волшебник” подсознательное является предметом отвратительной клоунады и позволяет манипулировать личностью.

Таков в самом общем виде круг идей и образов, связанных с важнейшей составляющей трагического в XX веке — трагедией возмездия, т.е. катастрофического столкновения человека с безличной силой, им самим созданной.

PHENOMENOLOGY OF EVIL AND TRAGEDY OF REQUITAL

Boris ROGINSKY (St. Petersburg)

The XX century can be defined as the age of phenomenology of evil: I argue that no age in history had ever developed such pure, evident and material forms of evil as this time of two World wars, Holocaust, mass manipulations, existential vacuum etc. I trace then the development of “Requital”, one of the XX century’s phenomena related to the ontological crisis of human individuality. It is defined as “human struggle against over-rational and at the same time irrational power sprung from his/her own mental and physical activities”. In the 1900-ies — 1920-ies the idea of evil is exposed in art and philosophy then mostly as representation of over-rational spirit of civilization, opposing the natural spontaneity (Schopenhuerian “Will”, Bergson’s *élan vital*, Spengler’s Civilization, all kinds life-idea in philosophy of life, even Freud’s Super-ego). Russian revolution, for instance, was widely accepted as “requital” of spontaneous powers of culture/nature/folk for ages-long “dead civilization” oppression. The end human existence was placed between two transcendental abysses, rational and vital. The unity or even identity of both powers absolutely alien to personality as ontological unit became evident only by the time nazism came to power in Europe.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Любимова Т.Б. Трагическое как эстетическая категория. М., 1985. С. 83.

² Понятие и трагедия культуры. В кн: *Зиммель Г.* Избранное. Т.1.М., 1996. С. 445.

³ Там же, С.463 — 470.

⁴ Любимова Т.Б., С. 92.

NOMADISATION: SOCIAL, PSYCHOLOGICAL AND CULTURAL CONTEXT FOR THE XXI CENTURY?

Eric ROSSEEL
(*Vrije Universiteit Brussel, Belgium*)

A lot of social phenomena can be analysed as aspects of the nomadisation of society. By nomadisation is meant that the present situation of a person cannot be used as a predictor for his or her future situation, neither in his or her private life nor in his or her professional life. Nomadisation is part of postmodernity and the notion of postmodern nomadic subject is introduced. The nomad's life is not a career or a process of personal growth but simply a 'trajectory'. Nomadisation can be situated at the macro-sociological level where, for instance, it can be linked to the decline of pyramidal organisations and the development of networks. At the micro-psychological, nomadisation manifests itself as a re-subjectivation of the person and the development of a non-permanent and incoherent Self. Finally, some arguments against posttraditionalism are formulated.

Introduction

Since the beginning of the nineties I felt myself as a psychologist and a social scientist confronted with a whole serial of social realities and phenomena which at first sight were not connected to each other. Nevertheless, in the current years I have bunched them under the denominator of 'nomadisation'. My concern refers to phenomena of micro-psychological and macro-sociological nature.

Among them, I mention more particularly the identity crisis of the individual (the 'crisis of the Self'). Other important phenomena are the 'subjectivation' of women who very consciously take their life in their own hands, and the correlated crisis of masculinity. Also significant are the increase in the number of severe forms of psychological and pathological depressions and the related increase in the number of suicides. The increase in the number of marital divorces and the appearance of atypical family structures also forms a part of the picture as well as the lack of a clear future perspective among many youngsters, not only among the poor but also among the privileged. Further on, the change in drug use from 'enlightenment of consciousness' (LSD) to the need to 'forget' reality (benzodiazepines, XTC, etc.).

In the more social and political contexts we may observe the capricious character of professional careers (in 1998 one of three employees in the private sector in Belgium would have changed jobs) but on the other hand we see a growing autonomisation of employees and workers at the workplace. The role of chiefs and superiors has gone non-hierarchical. Politicians in the whole of Europe are confronted with feelings of 'anti-

politics' among their populations. In Belgium we speak about 'the gap between citizen and politics'. Moreover, the role of the politician has changed: he has lost his function as popular leader and has become a professional technician (that may explain why more women succeed in making a career in politics). In other words, we observe a slow and not yet really visible transformation of the State as a directive and imperative institution towards an office of civil servants. But in the meanwhile the distrust of the citizen in the State and its 'satellites' like trade unions is increasing. Many citizens fall back upon their local community networks while others manifest a more opposite movement of increasing cosmopolitanism. New communication technologies facilitate through Internet the formation of international networks of a private or professional character. At the same time Internet fosters the emergence of action-oriented 'political' organisations which want to have an impact upon national politics and management of social problems. Last but not least I mention the general increase of the mobility of the population and the growing international streams of migration, linked to the mundialisation and globalisation of the world economy.

What thought processes incited me to bring all these phenomena together within the common denominator of 'nomadisation'? In the beginning of the nineties I was directly involved as a research director in a 'theoretical' and 'empirical' inquiry of work and personnel flexibilisation, under the supervision of Jacques Vilroxx of the Centre for Sociology of the Brussels Flemish speaking *Vrije Universiteit Brussel* (Rosseel & Vilroxx, 1992). Our research was more particularly concerned with an analysis of the phenomenon of temporary employment. In this context we considered temporary employment as one of the most significant manifestations of the increasing personnel flexibilisation in factories, firms and enterprises, but at the same time we experienced the phenomenon as a manifestation of a global societal change.

Through the research work Jacques Vilroxx pointed me to Jacques Attali's concept of *nomadic objects*. Jacques Attali (economist and prime adviser of the late French president François Mitterrand) indeed introduced at the end of the eighties the concept of '*objets nomades*' (Attali, 1988; 1989): things like tapes or disks which can wander from one PC to another. So, trying to put the phenomenon of work flexibilisation in a broader sociological context, we came up with the idea to compare temps with 'nomadic objects'.

In the line of the work flexibilisation research I consciously expanded the concept of nomadic objects to *nomadic subjects*, people (Rosseel, 1993; 1994). I framed this concept of nomadic subjects within a vision upon postmodernity as a period of transition of our society. I believe this transition period will take some two or three decades in which men and women (and children) will develop new forms of emancipation. The use of the concept of the nomad as the prototype of the postmodern 21st century (wo)man, thus the idea of the *postmodern nomadic subject*, was in line with my vision upon the *fin de siècle* that I developed around 1993 (Rosseel, 1993). And I felt myself encouraged by the fact that Jacques Attali himself in these years has applied his concept of nomad more and more to humans (Attali, 1996). Jacques Attali has always displayed a futurological attitude and he began to present the nomad as the prototype of the 21st century man,

particularly in his 'Dictionary of the 21st Century' (Attali, 1998). For the period 2000-2050 he places this nomad in the context of a dualised society. Between a thin upper-class that is able to lead a conscious nomadic life and an under-class that as an aggregate of 'flexibilised' individuals must accept the reality of nomadisation, he sees a broad middle-class that aspires for a nomadic lifestyle but in fact is more preoccupied by the fear to fall back to the level of the under-class. My first attempt to formulate a coherent view upon the psychological, sociological and cultural aspects of nomadisation was written down in a paper for a congress of organisational psychologists in 1996. At that very moment I already realised that this paper *Nomadism and the Future of Organisations* was no more than an unripe product (Rosseel, 1997).

In the meanwhile I discovered the French philosophers and psychoanalysts Gilles Deleuze & Félix Guattari. Already in 1980 they had developed in their book *Mille Plateaux* ('Thousand Table-lands') a complete *Treatise on Nomadologie* (Deleuze & Guattari, 1980). A lot of thinkers on nomadism such as the famous feminists Rosi Braidotti and Sadie Plant (Plant, 1997) and many others are tributary to Deleuze & Guattari's work. The introduction of *Mille Plateaux* was called *Rhizome*, a piece of work that was already edited by Deleuze & Guattari in 1976 as a separate booklet (Deleuze & Guattari, 1976; cf. Deleuze, 1977). Deleuze & Guattari's twenty years old analysis of the return of the nomad as the prototype of postmodern (wo)man and as the creator of non-hierarchical 'rhizomes' confirmed me in my conviction that the postmodern nomad must be considered within the context of rhizomorph networks and not within the context of pyramidally organised social structures. Postmodernity implies the decentralisation of power (White & Hellerich, 1998) and the postmodern nomadic subject must be analysed in the context of this decentralisation of power, as its agent and as its product.

Among feminists it is especially the cosmopolitan Rosi Braidotti who profiles herself as a 'nomadic subject', a person who changes contexts as well geographically as experientially (Braidotti, 1994). On page 4 of her book she describes the 'nomadic subject' in the following terms: 'The nomadic subject is a myth, that is to say a political fiction, that allows me to think through and move across established categories and levels of experience: blurring boundaries without burning bridges. Implicit in my choice is the belief in the potency and relevance of the imagination, of myth-making, as a way to step out of the political and intellectual stasis of these postmodern times.' In the world of the new digital technologies Makimoto & Manners' 'anarchic' *Digital Nomad* created a furore. The 'digital nomad' is the traveller - tourist or businessman - who can wander all over the world with his or her integrated equipment of PC, fax, etc. This equipment will in the near future be reduced to the format of a book and will allow the 'digital nomad' to stay at any time in contact with colleagues, friends or family (Makimoto & Manners, 1997). And in the literature of culture sociology, more particularly works about postmodernity, the term nomad emerges constantly explicitly or implicitly. See for instance Zygmunt Bauman's most recent but once again grandiose analysis of postmodernity (Bauman, 1997).

Nomadisation as a macro-phenomenon

As a social psychologist I referred to the marked and in my opinion factual phenomenon of the *nomadisation* of our society particularly in psychological and social-psychological wordings. Central to me was the fact (or the 'illusion') that we as single persons in our psychic, social and political existence more and more act as *nomads*, as persons with temporary identities, relations and agreements. Nevertheless, I framed this nomadisation very deliberately in the macro-sociological context of the globalisation and the mundialisisation of the world economy (Rosseel, 1998). Nomadisation of individuals is the counterpart of the general increase of the mobility of people, commodities and capitals. The globalisation of the world economy needs mobile individuals that are able to uncouple from their social ties and that can move flexibly from one situation of life to another – as well personally as with regard to their family or their professional career. Macro-socially speaking, it is of outmost importance to realise that we are confronted with the general decline of *pyramidally* organised hierarchical organisations, going from enterprises and factories to political parties. Non-hierarchical loosely operating networks that due to their lack of clear boundaries permanently change their composition sometimes slowly, sometimes abruptly replace these organisations. The development of communication technologies (Internet) is both cause and consequence of this organisational change.

I always emphasize that I experience nomadisation and postmodernity as a *factual social reality*, not as a desirable state of the society. I never experienced myself as a postmodernist. I feel myself a spectator and an observer of nomadisation and postmodernity, not as their fervent supporter. Therefore I approach the phenomenon of nomadisation as less morally or ethically as possible. Nomadisation is part of our society in transition that I intellectually judge as positive without having the feeling that I experience myself in my personal life as a 'successful' nomad. I am very averse of the so-called neo-marxist analysis of postmodernity in the sense that it associates postmodernity with the economic ultra-liberalism à la Margaret Thatcher or Ronald Reagan (e.g. Jameson, 1991). This association between postmodernity and ultra-liberalism was very popular in leftist circles in the eighties and the nineties: it was presented as evident. Others see the postmodern subject as deliberately created by capitalism in order to foster its interests (e.g. Miller, 1993). I experience these visions upon postmodernity as rather conservative and as an expression of a very narrow and simplistic anti-capitalism. There is indeed a relationship between postmodernity and the recent developments of capitalism but capitalism as a system is not a social actor who dominates our behaviour by writing some plot for our lives. As a system it is but the whole of all the actions of all the people in the world, people as producers and consumers.

My thinking about postmodernity and nomadisation has been widely influenced by the work of the English-Polish sociologist Zygmunt Bauman. As a critic of modernity he determined the way I looked at the problem of modernity and postmodernity. In my opinion Zygmunt Bauman has as a sociologist of postmodernity analysed the

postmodern condition in the most penetrating way (Bauman, 1992). Postmodernity is a sociological condition characterised by the fact that the individuals doubt about their personal role in the realisation of the general human history. The teleological vision, the idea that one participates through his personal life in the further development of a pre-established or constructed human history has gone lost with the bankrupt of the idea of Progress. The individual lives in a vacuum and society lives in a *horror vacui*, a deep anxiety for the vacuum. His earlier work *Modernity and the Holocaust* (Bauman, 1989) was for me a true revelation. In that work he argues that the extermination of the Jews by the Nazis happened in the same way as a Taylorised factory is organised and managed: absolute separation between thinking and doing; prescribed emotional indifference from the side of the operators on the ‘shop-floor’, systematic planning of ‘work’ activities according to rules and procedures securely determined by the managers. The genocide of the Jews as planned by the Nazis differed essentially from the earlier pogroms – emotional explosions of hate against Jewish merchants who were considered as usurers.

I totally agree with Zygmunt Bauman that postmodernity implies a shift from *security* to *uncertainty*, also for the upper class. As he states: ‘*Postmodern men and women exchanged a portion of their possibilities of security for a portion of happiness*. The discontents of modernity arose from a kind of security which tolerated too little freedom in the pursuit of individual happiness. The discontents of postmodernity arise from a kind of freedom of pleasure-seeking which tolerates too little individual security’ (Bauman, 1997, p.3).

The English sociologist Keith Tester, referring to analyses of Zygmunt Bauman, opposes modernity and postmodernity through a comparison of the *pilgrim* and the *nomad* (Tester, 1993). The pilgrim stands for modernity: s/he is a traveller with a goal and a destination, even if the pilgrim has become a traveller who threatens to lose contact with the development of his or her environment, i.e. the development of technology which is experienced as dehumanising. The pilgrim is not a solitary single person: s/he shares his or her world of experience with companions and fellows. His or her life has a clear goal within the constellation of life in general and the course of history. The pilgrim knows where s/he is going to. In this sense, Keith Tester gives as the prime example of the pilgrim the marxist proletariat. The proletariat made a journey and knew by the intellectuals that guided him, the end-goal of that journey, his destiny: the abolishment of capitalistic class contradictions and the creation of a classless society.

The postmodern nomad is in a certain way the antipole of the pilgrim. Psychologically speaking, s/he seems to live outside the historical evolution of society and s/he is primarily concerned with the here-and-now, with the present. His or her life has no delineated future and more particularly no collectively shared future. As Deleuze & Guattari stated, the nomad, even if he seems to move all the time, *does not move*, at least not in the linear time of modernity. Postmodern nomadic groups do not resist against the course of history or do not try to push it in a sustained direction based upon some vision or worldview. Rather they rebel against ‘common’ injustices without framing these injustices in a general ‘theory’ of society or history.

It is significant that the word ‘nomad’ is becoming very trendy the last years. Look-

ing around me I discover more and more shops or bars that are called 'Nomad' or other cultural products that bear the label 'Nomad'. A French pop group calls itself *Nomads* (Some weeks ago I picked up in a second-hand shop a CD of a group called *Nomad*, dating from 1989. Even if *Nomad* and *Nomads* seem to bring similar music I could not find any connection between the members of the two groups or the composers and song-writers.). Internet learns me that the concept of 'nomad' or 'nomads' is used for: a) members of traditional nomadic tribes such as they can be find in Afghanistan, Mongolia, parts of Iran, etc.; b) urban dwellers, mostly alcoholics (Spradley, 1970); c) 'easy riders', 'bikers' and other freaks of bikes and mobilhomes who have no fixed domicile; d) 'travellers' like the Irish *tinkers* and the kind of caravanners that at the end of the eighties and in the beginning of the nineties was a 'plague' in England; e) postmodern subjects, such as Rosi Braidotti's feminist 'Nomadic Subjects'; f) travellers dressed up with sophisticated communication technologies and professionals, business-men and business-women who are not tied to their workplace, in other words Makimoto & Manners' 'digital nomads'. I myself observe in conversations with friends, family members or accidental encounters that particularly the social-psychological dimension attracts people in the sense that they can follow my argument that we are living a process of nomadisation. This social-psychological dimension implies that we can no longer predict someone's future from the characteristics of his actual social situation (cf. sub).

Nomadisation as a micro-phenomenon

As a social-psychologist I analyse the phenomenon of nomadisation primarily on the individual-psychological and social-psychological level, whereas as we will see others (the 'posttraditionalist' sociologists) rather look at phenomena on the collective level or on the level of primary social groups. Both lines of argument complement each other social-psychologically and sociologically.

Let us start with an explicit description of nomadisation as a social-psychological phenomenon. Therefore I need first at all to define three distinct concepts: individualisation, subjectivation and personalisation. *Individualisation* is the process whereby we come to differ from each other ending up by becoming an individual, a *single person*. *Subjectivation* concerns the process whereby we experience ourselves as the source (the subject or agent) of our actions and behaviour. Finally, *personalisation* is the process whereby we realise ourselves as morally responsible persons. I associate nomadisation not with individualisation contrary to some critics who accuse the postmodern person of hyperindividualism. Rather I associate nomadisation with *subjectivation*, with the *democratisation of subjectivation*. In other words, I mean that more and more 'common' people no longer let themselves lead by external agents (social groups to which we belong such as family, political party, trade union, Nation, etc) and that the steering of their actions takes the form of *self-steering*.

In classic personality psychology individualisation, subjectivation and personalisation are considered to end up in the development of a coherent and permanent Self.

Nothing in the world (of the West) seems so evident and obvious than the singularity, coherence, integratedness and permanency of the Self. It is that idea of a coherent and permanent Self that is strongly attacked by postmodernity and by the notion of nomadisation.

In order to concretise the social-psychological essence of the phenomenon of nomadisation, I mostly refer to the quasi-impossibility of predicting the future life situation and conditions from the present life situation of the individual. It seems to me that in earlier times such predictions were much easier to make. In our present *fin de siècle* and turn of the century (and millennium) predictions about a person's life situations within 10 years are very difficult and I believe in the future this unpredictability will still increase. I can give four domains that illustrate this unpredictability:

1. *The habitat.* Presently, it is nearly impossible to deduce from someone's place of birth his or her habitat as an adult.

2. *Professional activities and situation.* Someone's studies and first job have nowadays little prediction value for his or her job and organisational environment at age 35 or 40.

3. *Marital situation.* Someone's factual family situation (married or unmarried or living together; with or without children in the home) at age 25-30 has less and less prediction value for his or her family situation at age 40, due to the widespread increase of divorce and 'alternative' forms of living together.

4. *Personalisation and subjectivation.* We are permanent busy to redirect our personality, to 'work at ourselves' and so, we have a less stable and more precarious and capricious ('nomadic') subjective feeling of identity.

From a social-psychological point of view, the fourth aspect 'personalisation and subjectivation' is of more particular importance. Three themes seem to grasp the essence of social-psychological nomadisation:

1. *The aspect of action.* In which domains of our social and political actions can the phenomenon of nomadisation be observed as a break with a previous social and social-psychological equilibrium?

2. *The relationship with oneself or one's Self.* The nomadisation implies another 'personality structure' or better said a *lack of personality structure*; a vision upon the Ego as *emptiness*, albeit a source of creative thinking and action.

3. *The relationship with others.* Nomadisation is a relational fact: ties with others (individuals or groups like work organisations) are in principle *loose and temporary*, but *therefore not less intense*.

The political scientist Walter Truett Anderson distinguishes three notions of the Postmodern Self (Anderson, 1997). The first is called *multiphrenia*, a term coined by social-psychologist Kenneth Gergen to describe the fact that a person is inhabited simultaneously by multiple selves, a multiplicity of incoherent and disconnected attitudes, behaviours and relationships (Gergen, 1990). The analysis in terms of 'multiphrenia' is typical for the social constructionists of whom Kenneth Gergen is a leading thinker. The second form of the Postmodern Self is called the *Protean Self*. Proteus was a Greek

demigod who could change his form according to his wishes and desires. The 'Protean Self' was proposed by the psychiatrist Robert Jay Lifton as a type of person who, seeking 'authenticity', is not afraid of change and goes willingly through continuous metamorphoses in the course of his or her life (Lifton, 1993). In both concepts of multiphrenia and proteanism the Self has not really disappeared. The third form of Postmodern Self is calling into question the idea of any self as a stable, continuing entity apart from its own fleeting descriptions of itself. This form is called the 'de-centered self' and it is especially popular among French deconstructionists like Jacques Lacan and Jacques Derrida. In this view of the 'de-centered self' the subject or the Ego is but the product of his or her own discourse. Walter Truett Anderson himself prefers to speak of the '*no-self*' and in this sense he refers to the future postmodern society as the *Post-Identity Society*. Anderson's view is based upon the Zen Buddhist tradition that denies the existence of a stable and permanent Ego and that explains the 'I' as an illusion.

It is not our intention to make a definite choice among these four notions of the Postmodern Self. They are all true at the same time as different forms of adaptations to the actual transition of our society or anticipations of the future society. The nomad can be protean, de-centered or post-identical. Social-psychologically speaking, the nomad is first at all mobile in all of his or her domains of life. S/he can without any problem change his or her physical outlook. S/he sees no problem in moving to another habitat and feels no nostalgia to places where one has lived in earlier times (e.g. as a child). In this sense s/he can easily take on another psychic identity without suffering from a feeling of self-alienation. S/he can easily free him or herself from existing friendships and s/he has no difficulties to integrate new social settings. So, s/he experiences only minor trouble in rethinking and re-orienting his or her professional activities completely, as well with regard to the content as to the organisation in which he is involved. In other words: the nomad can easily couple to and uncouple from existing ambiances. Nevertheless, this is sometimes a painful experience in the actual period of transition of society: hence the increase in pathological depressions. But in principle are all the couplings of the nomad *temporary*. This, however, does not imply that all of his or her couplings (partner relations, friendships) are doomed to be temporary. The course of life of a nomad is not a career or form of increasing 'personal growth' but a *trajectory*. The expression of his 'personality' is not a situation-bound self-presentation in some social role behind which a 'True Self' can be discovered. The nomad has no 'True Self'. Reference can be made to the social scientists Paul Linberger & Bruce Tucker who argue that a new individualism has replaced the neo-romantic search for 'authenticity'. They speak about the *artificial person* characterised by a 'particular mix of (...) ever-shifting combinations of social artificiality of every variety' (Leinberger & Tucker, 1991, p.17).

Within the above picture the nomad appears like an a-social type that only engages in indifferent relations with others. The relationships of the nomad are indeed *superficial*, but not in the sense that they are purely volatile and without meaning. Nomadic relationships are superficial in the sense that two 'entities' touch each other intensely as surfaces do. They are not based upon 'deeper' bonds such as oedipal relics

in psychoanalysis. The interpersonal relations of a nomad are no projections of his or her relations with his mother, father, brother or sister but simply a relation of attraction between two individuals in their actuality. The relative temporality of nomadic interpersonal relations and of his or her couplings to an ambience makes these relations precisely very intense. Of course, the nomad is selective in engaging into intimate relations. But fundamentally s/he is not lonely and his or her intimate relations are not to be interpreted as compensations for loneliness. In the same sense, the nomad will be very involved with and committed to the work organisation that he or she (temporary or not) integrates. His or her commitment is intense and sincere, even if he knows that his membership of the organisation will maybe only last some months. There is no reason to fear that a society of postmodern nomads will be cool and cruel. At the contrary, conviviality is an essential part of the life-style of the postmodern nomad. Individuality, sense of community and solidarity will be more easily be interwoven than was the case for the urban populations of the industrial society (Kristensen, 1997).

The explicit but relative temporality of nomadic bonds results in couplings of the nomad to others (persons, groups, organisations) that precisely are more intense than the life-long relations between family relatives which are based upon biological grounds. In my opinion relations between relatives will become less evident and less important in the trajectory of the nomad. In general I foresee that relations based upon consanguinity will become less significant than relations with persons that has been chosen freely on the basis of common values and interests. This does not imply that family member relationships will fade over the whole line. Probably bonds with selected family members will become more intense compared to the conventionality that characterised family member relations in earlier times. But these bonds between selected relatives will be based upon mutual love and respect and not upon the rather irrelevant and not freely chosen aspect of consanguinity.

Postmodern society will radically transform our personal and social functioning. It will transform our relation with ourselves and more particularly it will transform the Ego itself. This has two important dimensions that both has to do with a farewell to the Cartesian separation between an animal Body and a 'divine' or 'spiritual' Mind:

1. The decline of the permanency of self-reflexive consciousness.

2. The recognition and acknowledgement of feelings as bodily phenomena and as source of subjectivation.

The decline of the Self as a permanent and coherent personality structure as sketched above does *in se* not imply that self-reflexivity will go lost. Still, I believe that the Cartesian 'Cogito ergo sum' provoked an overestimation of self-reflexivity and conscious thinking so that conscious self-reflexivity was presented as an ideal in the way we steered our daily actions and behaviour. New forms of 'unconscious' life, new forms of flow (cf. sub) will in my opinion replace this permanent thinking and self-reflexivity: daydreaming, ego-less absorption in our ambience. Our relation with the computer screen forms already an example of this way of ego-less absorption. We no longer *interact* with our PC: the screen and the keyboard have become an integrated part of our selves. The

boundary between the screen and our Self has totally vanished: our Self and our PC form a psychological unit (Barglow, 1994). More generally boundaries between our selves and our ambience will fade away. Compared to Cartesian self-reflexivity, the relation between our Self and our ambience will be less antagonistic.

In that sense philosophers and psychologists that are influenced by the work of Jacques Derrida (the 'decentered self') speak about the *Death of the Subject*. The question may be posed *which* Subject is dying. In my vision the 'Death of the Subject' refers clearly to the Cartesian Ego with its strict separation between embodiment and spirituality. The Cartesian Ego prescribed us to think permanently, to remain permanently in a state of self-reflexivity. This state of permanent self-reflexivity is too tiring for the mind and probably therefore such broad strata of the population have indulged in drinking alcohol, nicotine and other drugs in order to escape from the hell of reflexive self-consciousness.

In the postmodern society the pressure from the Cartesian Ego will slowly disappear. People will take on a stand of mental flexibility and their mind will easily wander from one ego-less experience to another. In that sense our experience of the world will be more variable and we will easily and without any mental effort shift from one experiential mental state to another, without a connection between both. The Cartesian Ego will vanish as a kind of co-ordinating and steering centre of our mental experiences and of our actions and behaviour, as a centre that tries to make us rational and hyperrational. It is this lack of connection between the elements of our daily sequence of experiences and actions that incited the anti-postmodernist Fredric Jameson to describe the postmodern individual as 'schizophrenic' (Jameson, 1991) and that explains why in circles of anti-postmodernists is spoken in negative terms of the *fragmented Self*.

More and more voices in scientific psychology argue against the superiority of the logical-deductive and 'scientific' way of thinking which is associated with our classic concept of intelligence and with the permanence of the *Cogito ergo sum*. As an experimental psychologist Guy Claxton, whose scientific work has always been devoted to classic cognitive processes such as memory and learning, ventures upon a convincing attack upon logical-deductive reasoning that in school is presented as a norm to our children. Referring to a multitude of experiments and studies he claims that for the solution of concrete well-defined tasks classic rational thinking may offer a ready to hand solution. But for the solution of complex problems that require creativity, consciousness is a hindrance and a more slowly working 'unconscious' intelligence is required (Claxton, 1997).

As a second example I refer to the Hungarian-American psychologist Mihaly Csikszentmihalyi who has the whole of his scientific career been occupied with the phenomenon of *flow experiences*. 'Flow' is the act of engaging while being ego-less but still self-conscious in some form of activity (it may be working, it may be a hobby, or even simple daydreaming). His research started with a study of the creativity of artists. But later on, his work has expanded to the empirical measurement of the feelings of happiness among the whole of the population. He considers 'flow' as the ultimate source of human happiness (Csikszentmihalyi, 1992). He calls the flow experience 'autotelic' as the activity is a goal in itself and this autotelic flow experience is relaxing and self-enriching. Flow does not concern activities that are executed as a compensation for some frustration, but activities that are healing by themselves

(Csikszentmihalyi, 1993). *Flow* has some eight connected characteristics:

1. Clear goals: some objective is clearly formulated and immediate feedback is present to evaluate the effectiveness of our action.
2. Opportunities for accurate action are present and they fit to the capacities and skills of the person involved.
3. Action and consciousness merge; the mind is focused on one point with some form of conscious reflexivity which implies a form of detachment of the context of the action.
4. Complete concentration upon the activity or the task; irrelevant stimuli and worries disappear from consciousness.
5. A feeling of potential control on the proper action.
6. Loss of self-consciousness but still having some consciousness of participating in some broader entity with a transcendence of the boundaries of the Ego.
7. Changed experience of time: time seems to go faster.
8. Autotelic experience: the activity is not executed for getting some kind of reward but as a blessed occupation in itself.

Csikszentmihalyi presents the flow experience as evolutionary constructive. He integrates flow in a neo-darwinist evolutionary epistemology and in the new science of *memetics*. Without going in details here, I must say that this integration in ‘memetics’ conflicts with my worldview as a humanist (Rosseel, 1999a). Anyhow, also scientific psychology put in the past decade the Cartesian dualism under severe criticism.

Within such a context the classic concept of cognition is also object of criticism and redefinition. The classic concept of cognition as used in cognitive psychology is focused on problem solution behaviour. Cognitive psychology suggests implicitly (and even explicitly) that we are permanently confronted with new problem situations and that our central cognitive decision centre must learn how to develop new adequate behaviour based on information processing through the senses. However, in our daily life we constantly appeal to a totally other form of knowledge and cognition as has been emphasized by Francisco Varela (Varela, 1996; Varela et al., 1991). To understand our daily behaviour Varela sees cognition as ‘embodied’: cognition is inscribed in our senso-motoric connections. Cognition appears as *enactment*, our ability to act immediately without intervention of reflection or abstract deduction: when we come to table, we know how to use knife and fork. His form of enactment-cognition determines much more our behaviour in our daily life (and also that of animals) than the problem-solution cognition form.

The second dimension of our farewell to the Cartesian separation between Mind and Body concerns the recognition and acknowledgement of feelings as bodily phenomena and as source of subjectivation. This second aspect refers to the relation between Reason and Emotion/Feelings. The Cartesian dichotomy between Mind and Body became one of the corner stones of the modern optimistic rationalistic science. The separation between at the one hand Reason and Rationality as human and even divine and at the other hand emotions and feelings as animal sensory data loaded our Western civilisation up with an antagonism between Reason and Emo-

tions. Moreover, this antagonism was associated with the opposition between Man ('rational') and Woman ('emotional') (Burkitt, 1999). Not only were the emotions reduced to the symbolic formula of the 4 F's of *Fear, Fight, Flight en Fuck*, they were also presented as a real danger for behaving rationally. If emotions were still studied scientifically as facets of human psychology, then this research was empirically almost exclusively executed upon laboratory animals (more particularly rats).

Reason and emotions were simply declared enemies, as was manifested in modern versions of Old Greek tragedies like *Antigone*. The Mind needed as much as possible to be protected against emotional impulses. This was not only the case for the scientific mental attitude of the scientist himself in his search for true knowledge. Still more this protection against emotional eruptions held for the common people. It was planned to discipline the common people or to help them to discipline themselves so that they were able to work efficiently and without loss of time in the factories of the industrial society. Passions interfered with disciplined labour. So, the Cartesian separation between Mind and Body was reflected in the daily life of the population as a whole.

But from the beginning the suppression and repression of emotions and passions by reason and discipline caused severe problems. At the individual level pathologies of aggression and ecstasy emerged and these were treated as serious mental disorders. At the collective level the authorities were forced to foresee days (and weeks) for festivities that allowed the people to have their full emotional swing and to engage in excessive drinking (such as carnival or now the Football World Cup). The rationalisation imposed by Enlightenment thus sometimes had severe side effects of auto-destructiveness and social aggression.

At the same time science itself engaged in inventions that were threatening for the survival of humanity (atom bomb, Holocaust, destruction of eco-systems). This was the end result of Modernity and the Cult of Reason. Postmodernity can in this sense be considered as a reflection upon these accomplishments of human Reason.

The historical sanctioning of passions, ecstasies and emotions was not only confirmed in the intellectual polarisation of Mind and Body. This polarisation made it also impossible for emotions to be expressed in language. The marriage between Reason and Language excluded the verbal expression of emotions. Emotional expressions were not taken seriously and in the worst case they were treated as symptoms of a pathological state of the subject. In such a situation emotions could only be manifested by overt behaviour, notably aggression, or be totally denied and somatised. They came to the surface in the form of hysteric illnesses and other somatisations (among which probably also cancer). As Hamlet said: 'But break my heart for my tongue cannot speak'. This tendency to the medicalisation of the expression of emotions found its complement in the de-subjectivation of the scientist himself. The scientist could only be driven by a purely rational search for knowledge and truth and he was obliged to omit the expression of his subjective attitude to the object of his research. The distrust of emotions thus leads to a general social taboo.

So, Modernity introduced a serial of cultural practices that are now fervently criticised by postmodernity:

1. The impossibility for the whole population to express emotions and feelings in language, in other words to speak them out. The distrust of emotions not only concerned the expression of destructive emotions such as rage and aggression but also the positive emotions such as (ecstatic) joy. The farthest point of the 'scientific' separation of Mind and Body, of Reason and Emotion was classic Freudian psychoanalysis that could explain emotions and ecstatic states as the invasion or the overpowering of the Conscious by the Unconscious. But romantic poets and dissident intellectuals already knew since the beginning of Modernity what much later was systematically formulated by Freudian psychoanalysis in medical-psychiatric terms. The significance and popularity of psychoanalysis lies then rather in the fact that it offered or seemed to offer a remedy and a therapy.

2. The medicalisation of ecstatic states or extreme expressions of emotions that were no longer accepted as natural facts but were treated as deliriums and delusions by modern psychiatry. This second point is of course connected to the first.

3. The separation between science as an activity and the scientist as a human subject. Science became 'objective', independent of the subjective motives and attitudes of the scientist.

4. The 'taylorisation' (and the 'stakhanovisation') of social labour. The glorious capitalism introduced the conception of the worker as a pure 'robotised' executor, as a simple component of the system of the process of production. Production processes were so organised that the worker no longer had to think during the execution of his task. Alcoholism had to be replaced by 'workaholism'.

5. The social isolation of the expression of ecstatic feelings of joy in discobars, dancings and parties with a well defined beginning and ending hour. During these isolated moments people are nearly forced to express their ecstatic tendencies. This induces the use of drugs to get in the mood. A lot of people are living from weekend to weekend, during the week longing for the moment that 'one can let himself or herself go'.

The taboo on emotions leads so to a generalised taboo on feelings (joy, sorrow, pride, etc.). However, feelings cannot be simply compared to emotions. If possibly extreme emotions like anxiety and aggression may be explained by an overpowering of the Ego by unconscious forces and the total inhibition of rational thinking, this is surely not the case for feelings. Feelings such as happiness, joy, self-confidence, guilt, shame, and etc. concern activities as well of the Mind as of the Body. Feelings are expressed in 'unconscious' body language but they are also experienced consciously, without loss of the access to 'rational' thinking. Feelings imply self-reflexivity but at the same time some fusion between the Self and the external ambience occurs. We experience our feelings without any mediation of rational or logical thinking, still we can think and 'reflect' about them. So, in principle, we can easily speak about them. We can take distance of our feelings without being separated or alienated from them.

The postmodern nomadic de-differentiation of Feeling and Thinking opens perspectives

for a new subjectivity. The subject will no longer tend to or be forced to deny his or her feelings or to somatise them. S/he will be able to speak them out freely. This ability to express feelings and emotions and to speak about them freely explains why postmodern nomadic interpersonal relations are more intense than interpersonal relations under Modernity. Postmodernity offers opportunities for a re-subjectivation of men and women. This de-differentiation of Feeling and Thinking is a realistic perspective for further human emancipation, as the repression of feelings and emotions no longer holds as an economic necessity as was the case for the industrial society. Of course, if one holds the viewpoint that subjectivity until now has always been repressed by social forces, then subjectivation will be a new social invention. This could be more particularly the case for women (Braidotti, 1994).

Postmodernity allows us to face the embodiment of our subjectivity and to experience this embodiment positively, without connecting any moral judgment about it. Postmodernity opens perspectives to rediscover our body as a real part of our social being and our subjectivity. The abolishment of the rigid polarisation between Feelings and Thoughts liberates us from the hypocrisy of the rationalisation of our feelings and emotions. It liberates us from the forms of self-deception that as the prescribed norm formed the backbone of self-presentation in Modernity. Psychologically we will again be in the opportunity to reconcile us with ourselves. We will be no longer the prisoners of the command to repress our own subjectivity and to lose our way in extreme forms of rational self-consciousness that ultimately only resulted in a freezing of our capacity for action.

So, the de-differentiation of Mind and Body constitutes a substantial element of the transition toward a New Society. It goes hand in hand with the proliferation of postmodern nomadisation. At the ethical level also the polarisation between 'materialistic' en 'immaterial' or 'spiritual' values will disappear. Postmodernity offers new perspectives for the experience of spiritual and religious feelings. But we will be able to experience that spirituality without having to make a distinction between the divinity of the Mind and the Evil of materialistic values. We will no longer be forced to diabolise the fact that our existence is first at all an embodied existence.

Posttraditionalism

There is a second tradition in which the postmodern nomad can be analysed. That second tradition is called *posttraditionalism*. This psycho-sociological tradition has manifestly an aversion of the use of the term 'postmodernity'. It particularly emphasizes that individuals are falling back upon local solidarity bonds instead of identifying themselves with class-bound solidarities. Collective identities are no longer organised on a class basis and individuals orient themselves less and less by means of a vision upon a future society. These evolutions presented as 'posttraditional' concern among others the so-called New Social Movements. In these movements the affirmation and the expression of one's own identity is (or would be) as important or even more important than the realisation of new social structures. The Italian sociologist refers to the New Social Movements as the 'nomads of the present', precisely to indicate that their members are less concerned with the realisation of a future project than with the expression of their own identity (Melucci, 1989). As a first example he refers to the women's movement.

Michel Maffesoli, the very influential French sociologist, speaks about increasing tribalism and the expression of alternating collective identities that correspond to the diverse social groups and their activities in which contemporary men and women sequentially participate (Maffesoli, 1988). Such a tribalism and integration into *clans* rather than into social classes was already proposed by Yves Barel in the first years of the post-May 68-syndrome (Barel, 1984). Also Jean-Marie Guéhenno sees in his *The End of Democracy* the decline of the Nation-States as going hand in hand with a falling back upon smaller local communities rather than with a generalised cosmopolitanism (Guéhenno, 1994).

I am myself too many times struck by the fact that a majority of *business men* that are quasi-permanently travelling and thus could be considered as ‘digital nomads’ in the sense of Makimoto & Manners, do not tend to develop a cosmopolitan world vision. They rather engage in a psychological, social-psychological and sociological unvarnished localism. By the way, the above mentioned sociologists use manifestly data of subjective identification whereas Marx & Engels fill up the concept of class rather anthropologically, namely as the ‘objective’ position one holds in the relations of production, irrespective of one’s subjective identification. In fact Maffesoli argues that the communist movements have not succeeded in their role to transform the proletariat from a class *an Sich* to a class *für Sich*.

Anyhow, diverse philosophical and sociological visions are convinced that a re-deployment of the individual and of primary social groups upon themselves can be observed. They start from the assumption that the masses in the past formed a kind of permanent collective identity and that this collective identity has disintegrated. I do not tend to believe that the masses in the 20th century really identified permanently with broad ideologies such as communism or fascism. I situate the problem rather at the level of the intellectuals that guided these masses: the historical role of the intellectuals as steers of society is finished. The role of the intellectuals in the history of the 20th century has been particularly ambivalent (Winock, 1997). Since the *fin de siècle* of the former century and more particularly during the interbellum an important part of the intelligentsia felt itself attracted and seduced by the vitalism and the voluntarism of fascism. As well fascism as communism gave at first a key role to the intellectuals for the mobilisation of the masses: they might offer the ‘theory’ and they felt themselves very comfortable in that role. For instance, the Communist Manifesto that admits the internal competition among the workers, does not mention the problematic aspect of the relation between workers and intellectuals. That, of course, would have undermined Marx & Engels’ own claim to the leadership of the communist movement.

Final words

The Ego of the Postmodern Nomad is presented as fragmented and incoherent. Essentially this is a true statement. But the temporality of the nomadic bonds does not mean that these interpersonal bonds are all volatile or of short duration. Temporality is not a synonym for indifference for others, at the contrary. The nomad can, just like any other person, be a solitary individual, but as such it is not implied in the definition of the nomad. Self-containment is not a specific property of the nomad. Therefore I prefer to

replace the characterisation of the postmodern person as 'living in fragments' by the vision of the course of life as a capricious trajectory.

The social psychology of the postmodern nomad has implication in a lot of domains, for instance on the politico-psychological domain. Diverse aspects may become problematic there: the lack of an actualised humanistic world view; the relation between individuals and political parties; the experience of the citizen as a voter in times of elections; the expectations of the citizen concerning the role of the State; etc. I have elaborated these themes on another occasion (Rosseel, 1999b). At the other hand I could refer to the necessary reorganisation of education, to the realities of working life in postmodern organisations, to the role of communication technologies, and so on.

REFERENCES

1. Anderson, Walter Truett *The Future of the Self: Inventing the Postmodern Person*. New York, Putnam, 1997.
2. Attali, Jacques *Au propre et au figuré: Une histoire de la propriété*, Paris, Fayard, 1988.
3. Attali, Jacques *Lignes d'horizon*, Paris, Fayard, 1989 (French).
4. Attali, Jacques *Chemins de sagesse: traité du labyrinthe*, Paris, Fayard, 1996 (French).
5. Attali, Jacques *Dictionnaire du XXIe siècle*. Paris, Fayard, 1998 (French).
6. Barel, Yves *La société du vide*, Paris, Editions du Seuil, 1984 (French).
7. Barglow, Raymond *The Crisis of the Self in the Age of Information: Computers, Dolphins, and Dreams*, London, Routledge, 1994.
8. Bauman Zygmunt *Modernity and the Holocaust*. Cambridge, Polity Press, 1989.
9. Bauman, Zygmunt *Intimations of Postmodernity*. London, Routledge, 1992.
10. Bauman, Zygmunt *Postmodernity and its Discontents*, Cambridge, Polity Press, 1997.
11. Braidotti, Rosi *Nomadic Subjects: Embodiment and Sexual Difference in Contemporary Feminist Theory*. New York, Columbia University Press, 1994.
12. Burkitt, Ian *Bodies of Thought: Embodiment, Identity and Modernity*. London, Sage, 1999.
13. Claxton, Guy *Hare Brain, Tortoise Mind: Why Intelligence Increases When You Think Less*. London, Fourth Estate, 1997
14. Csikszentmihalyi, Mihaly *Flow: The Psychology of Happiness*. London, Rider, 1992. Boston, Little & Brown, 1970.
15. Csikszentmihalyi, Mihaly *The Evolving Self: A Psychology for the Third Millennium*. New York, Harper Perennial, 1993
16. Deleuze, Gilles & Guattari, Félix *Rhizome*, Paris, Editions de Minuit, 1976 (French).
17. Deleuze, Gilles *Nomad Thought*, in: Allison, David B. (ed.) *The New Nietzsche: Contemporary Styles of Interpretation*, Cambridge Mass., MIT Press, 1977.
18. Deleuze, Gilles & Guattari, Félix *Mille Plateaux. Capitalisme et schizophrénie*, Paris, Editions de Minuit, 1980 (French).
19. Gergen, Kenneth J. *The Saturated Self: Dilemmas of Identity in Contemporary Life*. New York, Basic Books, 1990.
20. Guéhenno, Jean-Marie *La fin de la démocratie*. Paris, Flammarion, 1994 (French).

21. Jameson, Fredric *Postmodernism or the The Cultural Logic of Late Capitalism*, London, Verso, 1991.
22. Kristensen, Catharina Juul (ed.) *The Meeting of the Waters. Individuality, Community and Solidarity*, Oslo, Scandinavian University Press, 1997.
23. Leinberger, Paul & Tucker, Bruce *The New Individualist: The Generation After the Organization Man*. New York, Harper Collins, 1991.
24. Lifton, Robert Jay *The Protean Self: Human Resilience in an Age of Fragmentation*. New York, Basic Books, 1993.
25. Maffesoli, Michel *Le temps des tribus: le déclin de l'individualisme dans les sociétés de masse* Paris, Klincksieck, 1988 (French).
26. Makimoto, Tsugio & Manners, David *Digital Nomad*. New York, John Wiley & Sons, 1997.
27. Melucci, Alberto *Nomads of the Present: Social Movements and Individual Needs in Contemporary Societies*. London, Hutchinson, 1989.
28. Miller, Tobie *The Well-Tempered Self: Citizenship, Culture, and the Postmodern Subject*. Baltimore, John Hopkins University Press, 1993.
29. Plant Sadie *Zeros + Ones: Digital Women + The New Technologies*. London, The Fourth Estate, 1997.
30. Rosseel, Eric *Fin de Siècle: Post-moderniteit en Fascistische Dreiging*, Brussel, VUBPress, 1993 (Dutch).
31. Rosseel, Eric *Voorbij Egoïstisch Liberalisme en Solidaristische Sociaal-Democratie*. Vlaams Marxistisch Tijdschrift, 1994, 28 (2), p. 31-82 (Dutch).
32. Rosseel, Eric *Nomadism and the Future of Organizations*. in: Moreva, Liubava (ed.) *Metaphilosophy, or Philosophical Reflexion in Space of Traditions and Innovations*, St-Petersburg, EIDOS, 1997.
33. Rosseel, Eric *Een Tocht door de Politieke Woestijn. Mondialisering en Nomadisering*. Brussel, BEARCO-VUB, 1998 (Dutch).
34. Rosseel Eric *Memetica en Neo-Lamarckisme: Humanistische Openingen?*, 1999a (Dutch; provisionally unpublished).
35. Rosseel, Eric *Nomadisering: Politieke Hertekening in de Context van de Eeuwwisseling?* (submitted to *Samenleving en Politiek : Tijdschrift voor een Democratisch Socialisme*, 1999b) (Dutch).
36. Rosseel, Eric & Vilrocx, Jacques *Atypisch Belgisch: Personeelsflexibilisering in het Belgisch Bedrijfsleven 1975-1990*. Leuven, Acco, 1992 (Dutch).
37. Spradley, James *You Owe Yourself a Drunk: An Ethnography of Urban Nomad*.
38. Tester, Keith *The Life and Times of Post-modernity*. London, Routledge, 1993.
39. Varela, Francisco J. *Quel savoir pour l'éthique? Action, sagesse et cognition*. Paris, Editions La Découverte, 1996 (French).
40. Varela, Francisco J., Thompson, Evan & Rosch, Eleanor *The Embodied Mind: Cognitive Science and Human Experience*. Cambridge, Mass., MIT Press, 1991.
41. Winock, Michel *Le siècle des intellectuels*. Paris, Seuil, 1997 (French).
42. White, Daniel & Hellerich, Gert *Labyrinths of the Mind: The Self in the Postmodern Age*. New York, State University of New York Press, 1998.

КУЛЬТУРНЫЕ ПАТТЕРНЫ ВЛАСТИ

Сергей ПРОЛЕЕВ

Культура как власть человека над бытием

Всякая ситуация культуры актуализирует вопрос о власти. Поскольку культура вообще есть попытка человека утвердить свою власть над бытием, делая его своим достоянием в форме мира, или действительности (которая, как мы понимаем, существует лишь в свете культурных очевидностей).

Эта попытка власти над бытием осуществляется в виде разнообразных культурных практик — как стратегий понимания, так и предметных преобразований всего, с чем имеет дело человек. Таким образом, сама культура есть наиболее емкое и репрезентативное воплощение власти человека над реальностью, поскольку посредством культуры конституируется реальность для человека вообще и реальность человеческого мира в особенности.

Я намереваюсь показать, что власть является всецело культурным феноменом и не может быть понята в своем существе иначе как ипостась культуры (с которой в пределах моего рассуждения отождествляется всякое трансцендентальное измерение сущего). Власть возможна лишь на почве культуры и потому она всегда — власть культуры. Другой моей задачей будет выделить те основные паттерны, посредством которых власть конституируется в культуре и становится реальностью человеческих отношений. Когда говорится о паттерне власти, подразумевается задаваемая культурой схематика распределения, взаимоотношения и соподчинения сил, посредством которой конституируются ситуации господства и подчинения. Каждый из таких паттернов служит разрешением вопроса “как возможно для людей становиться участниками власти?” — т. е. подпадать под акты властвования и инициировать их.

Диспозициональный принцип определения

Дискурс о власти разворачивается преимущественно в двух контекстах, результатом чего становятся два рода понятий о власти. Первый из них я назову *диспозициональными* понятиями власти, вторые — *рефлексивными*. Диспозициональное понятие рассматривает власть как отношение, возникающее между различными лицами, существами, вообще участниками, наиболее общими презентациями каковых выступают *господствующая* и *повинаяся* воли.

Рефлексивное же понятие фиксирует власть как отношение человека к собственному бытию, отождествляя ее со способностью быть, существовать, утверждать себя как особое сущее. Между диспозициональным и рефлексив-

ным принципами нет противоречия, в философских и социологических теориях власти они нередко задействуются оба, хотя обычно все же доминирует один из них — как, например, диспозиционный принцип в теории власти М. Вебера или рефлексивный принцип у Фрейда и в психоаналитических концепциях. Я указал на это различие, чтобы локализовать собственное рассуждение преимущественно в рамках диспозиционного принципа, тем самым очерчивая его теоретические границы.

Парадокс властвования

Свое рассуждение о власти я начну с рассмотрения парадокса, присущего всякому акту властвования. В своей непосредственной данности ситуация власти предстает как отношение воли, различным образом сопрягающихся друг с другом и приобретающих в нем, в этом отношении, качества *воли господствующей* и *воли повинующейся*. Следовательно, участниками власти по определению должны быть существа, обладающие свободной волей.

Но понятие свободы предполагает, что моя воля, поскольку она является свободной, равна всякой иной и никакая другая воля не может иметь над ней преимущества. То есть между существами, обладающими свободной волей, не могут возникнуть отношения властвования, невозможно никакое господство и подчинение.

С другой стороны, и господство, и подчинение являются актами воли, — в силу чего власть предполагает в качестве своих участников именно свободные воли и только в их отношениях может конституироваться. То есть в качестве необходимой предпосылки власть требует того, что делает невозможным саму власть — таков парадокс, присущий всякому акту властвования. Этот парадокс возбуждает вопрос: как вообще возможна власть, если ее участниками являются люди, обладающие свободой воли? — Каким образом он может быть разрешен?

Трансцендентальные основания власти

Власть лишь по-видимости принадлежит тому или иному лицу. Если некто и имеет власть, то в силу тех или иных оснований, служащих источниками его власти. В этих-то источниках и аккумулируется власть. Они — источники власти — являются некоторыми устойчивыми элементами культуры, схематиками распределения и соотношения сил, в соответствии с которыми строятся все отношения, разворачиваются жизненные стратегии и совершаются индивидуальные, равно как и коллективные усилия людей. Так, например, если в культуре существует высокая социальная значимость денег, то в ней может иметь место власть богатства. Не сам человек имеет в этом случае

власть, а властвует богатство, распорядителем которого является данный человек, что и позволяет ему господствовать.

Источники власти всегда трансцендентальны в отношении конкретных ситуаций и актов властвования. Они — условия возможности их, их основания и содержательный горизонт. Непосредственно, например, мы имеем власть заимодавца над должником. Но действительным основанием и предпосылкой этого отношения является значимость и власть денег. Только опосредуясь через эту трансцендентальную инстанцию и могут строить свои отношения заимодавец и кредитор. Я не говорю уже о более общем трансцендентальном принципе, который делает возможной подобные отношения зависимости — о власти договорного начала, идеи договора и взаимного возмещения. Ведь только на почве этого принципа данные другому деньги становятся данными *взаймы, подлежащими возврату* и в итоге создающими те отношения зависимости (кстати, взаимной), которые мы находим между должником и заимодавцем. Устраните идею договора — и вместе с ней исчезнет всякая власть одного над другим. Властвует, следовательно, не одно лицо над другим, а *принцип бытия*, который регламентирует, определяет и создает определенные отношения — диспозиции людей друг относительно друга.

Разрешение парадокса

Таким образом, парадокс, присущий властвованию, разрешается тем, что в ситуации власти не одна воля непосредственно подчиняет себе другую, а господствует трансцендентальный принцип, высшее начало бытия, репрезентированное культурной формой и служащее условием возможности самой свободной воли. Власть над волей может иметь лишь то, что является основанием ее, делает ее возможной. Лишь опосредуясь этим трансцендентальным принципом, который выступает как источник или инстанция власти, одна воля приобретает качество господствующей, а другая повинует ей. В каждом акте властвования заключается явная или неявная апелляция к трансцендентальному принципу — тому онтологическому основанию, которое делает возможным существование отношений господства и подчинения между людьми.

Прозвучавшее выше утверждение о том, что участниками власти могут быть лишь существа, обладающие свободной волей, может показаться неоправданно сильным. В качестве антитезы ему можно как будто апеллировать к феномену животной власти, т.е. к тем отношениям господства и подчинения, которые мы находим в животном мире, где едва ли уместно говорить о свободе воли в собственном смысле слова. Но в том же строгом смысле слова здесь — т.е. в контекстах природной жизни — нельзя говорить и о власти. Простое сопоставление поможет нам увидеть это различие.

Животная власть

Вожак в стае волков постоянно подтверждает свое превосходство, демонстрируя силу, агрессивность, сметку. Его господство существует до тех пор, пока он обнаруживает превосходство своих качеств над членами стаи, которые постоянно — явным или неявным образом — бросают им вызов. Звериный вождь похож на фигуру Царя леса, которого описывает Фрэзер в начале “Золотой ветви”. Царь леса находится в постоянном бдении у священного дуба, его положение почетно, но изнурительно. Власть его ограждена лишь его силой и предусмотрительностью: всякий в любой момент может покушаться на нее и забрать ее вместе с жизнью. Чтобы, заняв место убитого Царя, обречь себя на столь же драматичное существование и неизбежный печальный конец. Именно так существует звериный вождь, как и другие члены стаи, получающие место в стайной иерархии и удерживающие его постоянным проявлением и подтверждением своей силы. И, добавим, обреченные рано или поздно его утратить вместе с деградацией своих живых сил.

Напротив, самый дикий человеческий вождь от звериного вожака отличается тем, что власть, которой он пользуется, это не его личная власть, а господство *общей культурной нормы*, следование которой и образует собственно общество. Не суть важно, в чем выражает себя и воплощается общая нормативность: в родовом строе, обычае, веровании, языке. Важно, что ею репрезентируется тот порядок жизни, только приобщенность к которому идентифицирует и отличает человека в его человечности. Власть в человеческих сообществах, поэтому, всегда власть культуры — трансцендентального принципа бытия, непосредственно отделенного от личных свойств и особенностей носителя власти и довлеющего над ним. В пределах образа жизни, возникающего в свете культурных очевидностей, носитель власти может проявлять и своеволие, и жестокость. Но любой личный произвол осуществляется им в опосредовании трансцендентальным началом, дающим ему право на власть, и потому как бы от лица этого начала.

Здесь мы видим ключевое отличие власти в точном смысле слова, которую можно назвать “властью культуры”, от животной власти, основанной на непосредственном воздействии силы и сводящейся к здесь-и-сейчас установленному силой господству. В отличие от этого чистого, непосредственного и по сути насильственного господства, власть культуры всегда предполагает опосредование трансцендентальным принципом и есть власть этого трансцендентального начала бытия, играющего роль онтологического абсолюта, над людьми и их существованием.

Власть общезначимостей

Власть культуры — это власть трансценденции, которая в конкретике отношений выступает как общая нормативность или общезначимость. В этом

качестве трансценденция равна надчеловеческому, более высокому по статусу бытию. Примером таких общезначимостей может быть обычай или язык. Обычай воплощает в себе порядок осуществления дел или отношений, за которым не стоит ничья личная воля. Он не принадлежит никому, он ни в чьей власти, и в то же время им регламентируются любые акты индивидуальных волеизъявлений. Точно так же слово языка является общеупотребительной формой артикуляции всякой осмысленности. Независимо от индивидуального содержания мысли к слову, как общему значению, прибегают, чтобы ее выразить и донести до других.

Итак, мы пришли к выводу, что власть есть власть трансцендентального начала, репрезентированного культурой. Но как, в этом случае, конституируется ситуация властвования, в которой одна воля становится господствующей, а другая подвластной?

Амбивалентный процесс признания-оправдания власти

Власть только тогда может существовать как устойчивое, воспроизводящееся отношение, когда она оправдана перед волями, которые являются участниками власти, т.е. когда *подтверждено ее право*. Власть должна быть признана и теми, кто господствует, и теми, кто подчиняется. Власть надо мной имеет лишь то, что принято моей собственной волей. В противном случае мы имеем не власть, а лишь вполне натуральное соотношение неравенства сил, в котором одна сила естественным образом оказывает воздействие на другую. Власть, коль скоро ее участниками являются существа, наделенные свободной волей, неотъемлема от процедур ее обоснования, признания ее правомочности и законности, т.е. легитимности.

Обоснование — значит и конституирование — власти включает в себе два основных момента: во-первых, признание власти со стороны повинующейся воли, в котором — признании — воля собственно и приобретает качество подвластной. В этом признании разрешается вопрос “почему я должен повиноваться?” Власть есть то, что воля установила для самой себя — это касается воли подвластной в неменьшей мере, чем воли господствующей.

Во-вторых, господствующая воля также должна оправдать власть для самой себя, подтвердить правомочность своих распоряжений и разрешить вопрос “зачем я должен властвовать?”. На этот момент следует обратить не меньшее внимание, чем на признание власти со стороны подвластного. Ведь если для последнего очевидно известное ущемление его свободы в ситуации власти, то для господствующей воли мы имеем подобную же коллизию. Господствующая воля должна *принять на себя ответственность*, и этим актом принятия ответственности она также связывает, стесняет и обязывает себя. Здесь также можно говорить об ограничении свободы и потому всякая ситуация власти есть ограничение свободы всех ее участников — как воли господ-

ствующей, так и подчиненной. Это хорошо показал в свое время Гегель в известной диалектике раба и господина.

Кроме того, нельзя недооценивать того испытания, которое кроется в ситуации власти для господствующей воли. Она обязывается к той решимости, уверенности и настойчивости, к той компетентности и ответственности, которым весьма нелегко соответствовать. Поэтому *уверенность* носителя власти требует не менее глубокого обоснования, чем *покорность* подпадающего под властные установления. Признание власти со стороны повинующейся воли и ее оправдание со стороны воли господствующей образуют две равно необходимые стороны конституирования права на власть, или, иными словами, легитимного властвования.

Таким образом нашим рассуждением установлено, что власть культуры имеет в своем основании апелляцию к трансцендентальному принципу и конституируется в виде двойственного процесса признания-оправдания властвования, в результате чего становятся возможными устойчивые, воспроизводящиеся отношения господства-подчинения, участниками которых являются свободные воли. Посредством конституирования власти как власти трансценденции (а не той или иной личной воли) и вытекающего из него процесса признания-оправдания господства-подчинения разрешается описанный в начале парадокс властвования.

Основные паттерны власти

Следующий вопрос, который необходимо рассмотреть: “В каких основных формах, или паттернах осуществляется власть в культуре?” Данный вопрос предполагает выявление тех образцов, воспроизводящихся моделей или схематик, в соответствии с которыми устанавливается баланс, соотношение и распределение сил в культуре, конституируются ситуации господства-подчинения. При этом ясно, что каждый из паттернов власти должен заключать в себе определенный принцип легитимации властвования, его обоснование и оправдание.

Культурно-исторический анализ позволяет выделить пять основных паттернов власти, каждый из которых включает в себя особый принцип и тип легитимации властных отношений. Культурные паттерны власти определяются различиями того трансцендентального начала, которое является основой и источником власти. Это: власть от обычая, от Бога, от преимущества лучшего, от превосходства силы, от доверия людей — рода, народа. Рассмотрим их, хотя по необходимости это рассмотрение будет крайне беглым.

Паттерн власти от обычая

Древнейшим паттерном власти есть власть, которая отправляется от обычая как регламентирующего начала всех отношений и действий. Нечто соверша-

ется так, а не иначе, поскольку “так заведено, так принято, именно так это делается”. В традиционном обществе обычай является универсальной основой социальной нормативности вообще.

В виде обычая господствует всеобщность социума, хотя в своем истоке он, как правило, апеллирует к какой-нибудь легендарной или мифологической персоне. По своему смыслу обычай является амбивалентным: с одной стороны, сила его нормативности как будто образована простой регулярностью выполнения дела. То, что определенное время делается так, образует правила, что именно так необходимо делать. Здесь как будто господствует не личность и ее воля, а исключительно время, которое испытало и утвердило именно такую форму деятельности. Обыденное сознание на вопрос “Почему именно так нужно действовать?” всегда дает один и тот же ответ: “Потому, что так *повелось*”. В обычае власть выглядит тождественной с непосредственным “ходом дел”, “движением вещей”. Но, с другой стороны, обычай заключает в себе апелляцию к своему началу. Он не только ссылается на время как свое оправдание, а указывает на особенную ситуацию своего учреждения. Он содержит не только данность, но и *требования*: не просто “мы так делаем, и все”, но и “только так требуется поступать, чтобы ожидания оправдались”. Сила обычая в том, что он указывает на подлинность, аутентичность бытия. Его основанием служат вполне трансцендентальные начала.

Анализ традиционного общества показывает, что обычаи, даже мельчайшие, погружены в миф, который их проясняет оправдывает и придает признаки подлинной формы бытия. Обычаи образуются в особенное мифологической “время оно” — эпоху изначального упорядочения мира богами и героями. То, что происходит в соответствии с обычаем, было когда-то положено начало мифологическим персонажам. Именно его поступок служит исходной точкой, с которой “все повелось”. Следовательно, не абстрактная длительность времени устанавливает обычай, а особенная онтологическая формула, которую находим в мифе. При всей своей непосредственности и простоте, обычай служит способом освящения действительности, он всегда содержит апелляцию к “подлинности бытия”.

Власть обычая ассоциируется прежде всего с первобытной эпохой. Действительно, именно на заре истории он является универсальной формой общественной нормативности. С возникновением цивилизации все больше уступая место праву, личной воле, религиозным установлениям и другим социокультурным регулятивам. Однако ошибочно полагать, что власть обычая исчезает вместе с традиционным обществом. Современная жизнь также в значительной мере упорядочена именно обычаями и содержит апелляцию к ним: традиции являются устоявшейся формой организации всякой деятельности. В современных обычаях происходит лишь замена трансцендентального начала, которое мыслится как исходная точка обычая. Это уже не персонаж мифа

и его поступок в правремени, а вполне демифологизированный аргумент. В целом же спектр ситуаций власти, легитимированных и задаваемых паттерном обычая чрезвычайно широк. Он простирается от повседневных привычек, посредством которых индивидуальная и коллективная воля устанавливает обыкновения и регулятивы для себя, до политических и духовных традиций, определяющих культурную специфику общества.

Паттерн власти от Бога

Второй паттерн власти составляет апелляция к Богу как трансцендентальной основе и источнику всякой власти. Власть культуры как сверхъестественная с самого начала мыслится как имеющая исток в воле Бога. Это вполне логично, поскольку, если принять, что деянием Бога сотворен мир, то Ему же принадлежит и полнота власти над бытием. Всякая иная власть может существовать только как утвержденная волей Бога, как бы заимствуя частицу божественных властных полномочий. По этой логике все, кто осуществляет власть среди людей, являются лишь служителями божественной воли. О том, что сказанное ни в коей мере не абстрактное представление, а отображает реальный механизм действия государственной власти, свидетельствует богатый материал древней и средневековой истории; к которому следует добавить и некоторые примеры современных политических режимов — теократического или тоталитарного рода.

В архаических обществах правитель выступает прямым репрезентантом божественной воли, выполняя функции жреца. Для первых государств характерно соединение государственной и культовой власти в фигуре так называемого “царя-жреца”. Следует отметить, что эта двойственность правителя присуща как великим деспотиям Востока, так и зародышевым государственным формам в иных регионах (как то минойская культура, этруски и т.д.). В великих империях древнего мира имеет место прямое обожествление правителя, который предстает как живой бог. Причем обожествление правителя является крайне стойкой и долгоживущей формой легитимации власти. Начинаясь классическими примерами египетских фараонов и вавилонских царей, эта традиция существует на протяжении всей древней истории. Она подчиняет себе не только собственно восточные организации (как то Мидия, Шумер, Элам, Персидское царство), а и великие античные империи — эллинистические монархии, а потом и Римскую империю.

Однако влияние и значение легитимации власти путем апелляции к надчеловеческому, мистическому авторитету демонстрирует не только древняя, а и современная история. Опыт тоталитарных режимов текущего столетия показал, что — несмотря на светский характер государства, — в условиях тоталитаризма происходит историческая инверсия и возобновление архаических форм власти; разумеется, с присущим последним типом легитимации. Так, коммунистическая государственность подчеркнуто отбрасывает Бога, но

на его место она ставит другую мистическую силу, к которой постоянно апеллирует и за счет которой себя утверждает — закон истории, воплощенный в исторической миссии пролетариата. Характерно, что и государственная система в условиях тоталитаризма реанимирует деспотическую власть правителя и фактически обожествляет его. Пример Ленина служит едва ли ни самым наглядным: в его лице не только мысль и поступки конкретной личности приобрели качества непогрешимости и непререкаемой истинности, но даже тело пытается приобрести божественное качество нетленности.

Вообще говоря, не только тоталитарные, а и демократические режимы вводят в систему легитимации власти апелляции к трансцендентальным, вполне сакральным по способу бытия ценностям, как то права человека, неприкосновенность собственности, свобода, общечеловеческие ценности. Не ограничиваясь точно определенным правовым значением, эти апелляции играют существенную роль в установлении, функционировании и содержательном определении демократического государства.

Паттерн власти от преимущества лучших

Третьим из основных культурных паттернов власти является установление властных отношений на основе преимущества лучших. Если моя воля отчего-то должна следовать за другой, то, естественно, потому что другая превосходит мою в своих достоинствах. Я доверяю тому, кто лучше меня способен сделать выбор, определиться в обстоятельствах, последовательно действовать. Поэтому признание преобладания над собой лучшего выглядит вполне естественно.

“Лучшесть” в зависимости от социокультурных контекстов определяется по различным критериям. Исторически наиболее устоявшейся формой служило превосходство происхождения (родовитость). Кто вел свой род от наиболее выдающихся особ, тот выступал как лучший, знатный. Лучшие образовывали высшее сословие в обществе — аристократию. Однако критерий “лучшесть” может быть и другим. Олигархия тоже организована по тому же принципу, но тут критерием служит не родовитость, а деньги и имущество. Лучший тот, кто имеет большее достояние, богатство. Он имеет превосходство над другими и получает право на власть. Однако, подчеркнем, не голой силой денег и богатства. В большинстве докапиталистических обществ само по себе богатство не обеспечивало высокого социального статуса и причастности к власти. Для этого необходимо, чтобы оно было *признано* критерием лучшесть человека. Только при этом условии оно становится источником власти.

Вместе с феодальным обществом канул в прошлое социальный строй, в котором аристократический принцип превосходства лучших был легитимирующей основой власти. Однако и в современных условиях преимущество лучших остается одним из элементов обоснования и действия системы власти. Отличие состоит лишь в том, что признаком “лучшесть” стала *компетенция*. С тех пор

как политика стала профессиональным занятием (а возможность для этого создает лишь гражданское общество и режим демократии), компетентность приобрела решающее значение для оправдания претензии на власть. Наилучший политик — это политик, наиболее компетентный, искусненно и умело ведущий политическое дело и благодаря этому побеждающий других в открытом публичном состязании, которым становится политика в демократических обществах.

Наследуемая “власть лучших”, воплощенная в господстве сословия аристократии, в современном обществе заменяется господством *политических элит*. Элиты не являются ни сословиями, ни социальными классами. Однако они охватывают тот круг людей, за которыми стоит *общественно признанное* преимущество относительно участия во власти и распоряжении ею. Это преимущество члены политической элиты получают либо благодаря своей компетенции и политическому опыту, который получил общественное признание, либо же благодаря иным факторам социального влияния, которые присущи той или иной персоне. (Богатство, моральный авторитет, контроль над армией и т.д.).

Крайним случаем действия принципа “власти лучших” является господство харизматического лидера. Он выступает как безусловно лучший среди каких бы то ни было претендентов на власть. Более того: обыкновенно харизматический лидер, который приобрел признание всего общества, начинает восприниматься как единственно возможный носитель и распорядитель верховной власти (образы “отца нации”, “великого вождя” и т.п.). Таким образом, легитимация власти по принципу превосходства лучших охватывает широкий круг политических явлений — от сословного аристократического общества до власти политических элит и харизматических лидеров.

Паттерн власти от превосходства силы

Четвертым культурным паттерном власти является власть, признание которой основывается на превосходстве силы, которой обладает господствующая воля. Подчеркнем, что этот паттерн власти следует отличать от непосредственного насилия и принуждения. Основой его является *признание* превосходства силы со стороны подвластного, а не прямое применение силы, вследствие чего его подчинение оказывается добровольным. Насилие также должно создать силы, которые будут двигать человеком не извне, а изнутри. Таковыми силами становятся страх, энтузиазм, рабское сознание. Принуждение имеет целью достичь покорности воли, которые затем уже сами действовали в соответствии с установлениями властвующих.

Паттерн власти от доверия людей

Наконец, последним паттерном власти является власть, вручаемая доверием людей. Данный паттерн власти включает в себя признание за каждым

человеком автономной воли, которая делает его самочинным субъектом всех своих действий и стремлений. Соответственно власть предстает как общечеловеческое достояние. Существовать как общее достояние она может лишь настолько, насколько каждый из людей отделил от себя часть собственной воли и передал ее в распоряжение общей власти. Такая система отношений в социуме означает, что власть легитимируется доверием людей, которые собственной волей наделяют ее соответствующими полномочиями.

Классическим примером власти, право которой обосновано доверием людей, служит, конечно, республика. Именно с возникновением республики, начинается история магистратур — властных постов, которые занимают лица, избранные народом, ему подотчетные и четко определенные в своих полномочиях (в том числе и сроком исполнения их). Принцип власти “от доверия людей” непосредственно связан, с одной стороны, с признанием в человеке существа с автономией свободной воли, с другой — с идеей народного суверенитета.

Республика служит классической формой народовластия, однако легитимация власти доверием людей присутствует и в других политических системах. Так, например, русские цари традиционно считались опекунами крестьянства, были уверены в его поддержке и, нужно сказать, небезосновательно. Представление о том, что порядок в России держится властью царя было действительно широко распространенным в крестьянстве, хотя и претерпело исторические изменения, вызвав, в частности, казус выборов в первую Российскую Государственную думу. Согласие царя и его администрации на выборы в значительной мере опиралось на уверенность в поддержке крестьянством существующей власти, вследствие чего в избирательном законе были обеспечены преимущества в представительстве крестьянам перед рабочими. И настоящим шоком для российского самодержца стал итог выборов, который засвидетельствовал антимонархическую настроенность значительной части крестьянства.

Подводя итог своему рассуждению о власти, подчеркну главный вывод. Он заключается в констатации невозможности власти человека над человеком. И хотя опять-таки невозможно отрицать, что участниками власти являются люди и создаваемые ими социальные институты, возникающие между ними отношения господства и подчинения становятся возможны в силу определенных трансцендентальных оснований, репрезентантом и носителем которых выступает культура. Власть — это всегда власть над людьми трансцендентального начала бытия, трансцендентального онтологического принципа, и лишь через опосредование отношений между людьми этим принципом их воли приобретают качества господствующей и повинующейся, т.е. возникает ситуация властвования, конституирующаяся и воспроизводящаяся в культуре в виде различных паттернов.

CULTURAL SYMBOLIZATION OF POWER

Sergey PROLEEV (Kiev, Ukraine)

The report offers a review of the power and the process of the legitimization thereof. The reasoning proceeds from the paradox characteristic of the power: it constitutes the “domination-subordination” relation between the participants which are, however, beings having a free will. To resolve this paradox, the concepts of pragmatic and suggestive constitutions of the power are introduced. Five basic cultural patterns of being the power, determined by various types of legitimization of the power: based on a custom, the power of God, the advantage of the best, the superiority of force, human confidence. The report destroys the popular image of the power as domination of one will over another, suggests the understanding of the power as a force distribution and interaction mode resulting from cultural dispositions and patterns.

КУЛЬТУРНАЯ ПОЛИТИКА И ФОРМИРОВАНИЕ КАРТИНЫ МИРА

Владимир ЖИДКОВ

Ментальность = картина мира

Как известно, материальные факторы жизни, взятые сами по себе, не дают разгадки человеческих поступков. Войны, изменения рыночной конъюнктуры, рост или падение производства, усиление или ослабление эксплуатации — это и многое другое в человеческой истории невозможно объяснить с позиций рационального анализа поведения участников исторического процесса. Все стимулы, исходящие из политической, экономической или социальной сферы, неизменно проходят сквозь фильтры ментальности, получая в них своеобразное индивидуальное преломление. На оценку конкретным индивидом того или иного явления влияют его прежний социальный опыт, здравый смысл, интересы, эмоциональная впечатлительность и т.д. И только в таком преобразованном, нередко до неузнаваемости, виде они становятся движущими факторами человеческого поведения.

Сознание и особая психологическая оснащенность — суть достояние индивида. Но в каждом обществе на каждой стадии его развития существуют специфические условия для структурирования индивидуального сознания: культура и традиция, язык, образ жизни и религия образуют своего рода матрицу, в рамках которой и формируется ментальность. Тем самым эпоха, в которую живет индивид, налагает неизгладимый отпечаток на его мировосприятие, предоставляя ему набор готовых, строго определенных видов психических реакций и моделей поведения.

Ментальность — это отнюдь не философские, научные или эстетические системы, она не идентична идеологии, имеющей дело с продуманными мыслительными конструкциями. Ментальность — это уровень сознания, на котором мысль не отделена от эмоций, от подсознательных стереотипов и шаблонов. Люди ими пользуются, обычно сами того не замечая, не вдумываясь в их логическую обоснованность. А потому ментальность очень консервативна, она меняется медленно, исподволь, незаметно для ее носителей.

А.Я. Гуревич предложил понимать под менталитетом “весь тот комплекс основных представлений о мире, при посредстве которых человеческое сознание в каждую данную эпоху перерабатывает в упорядоченную “картину мира” хаотичный и разнородный поток восприятий и впечатлений” (1), тем самым связав и отождествив картину мира с ментальностью.

Действительно, мироощущение и мировосприятие людей любого обще-

ства, их верования, навыки мышления, социальные и этические ценности, отношение к природе, переживание ими времени и восприятие пространства, представление о смерти и загробном существовании, толкование ими возрастов человеческой жизни в каждую эпоху взаимно связаны и образуют некую целостность. “Эта “модель мира” или “картина мира”, — как пишет А.Я. Гуревич, — обусловленная социальной и экономической действительностью и культурной традицией, включается в объективные отношения производства и общества. “Субъективная реальность” — то, как люди мыслят самих себя и свой мир, столь же неотъемлемая часть их жизни, как и материальный ее субстрат. “Картина мира” определяет поведение человека, индивидуальное и коллективное” (2).

Таким образом, ментальность — это в сущности картина мира, в которой отражаются определенные стороны человеческой жизнедеятельности:

- * образ социального целого и его субкультур, групп, классов и сословий;
- * образ природы и способов воздействия на нее — от технических и трудовых до магических;
- * представление о месте человека в структуре мироздания;
- * представление о взаимоотношениях мира земного и мира трансцендентного, связи между ними и роли потусторонних сил в жизни индивидов и коллективов;
- * представление о пространстве и времени, которое вплоть до сравнительно недавней эпохи воспринималось не как абстракция, а в качестве могущественной силы, этически окрашенной и воздействующей на человека;
- * представление об истории и ее направленности (прогресс или регресс, повторение или развитие), притом не только осмысление истории профессионалами (хронистами, теологами, схоластами), но и непосредственное ее переживание обыденным сознанием;
- * формы религиозности, присущие “верхам” и “низам”, образованным и неграмотным.

Трансформируя эту схему применительно к картине мира, ее можно содержательно определить как:

- * систему образов — наглядных представлений о мире и месте человека в нем;
- * систему связей между ними — сведений о взаимоотношениях человека с действительностью: человека с природой, человека с обществом, человека с другим человеком и с самим собой;
- * порождаемые этой своеобразной конфигурацией образов и сведений жизненные позиции людей, их убеждения, идеалы, способы познания и деятельности, ценностные и духовные ориентиры.

В соответствии с этими особенностями, с функциональной точки зрения, картина мира:

- * целиком определяет своеобразие восприятия и интерпретации человеком

любых событий и явлений;

* представляет собой основу, фундамент мировосприятия, опираясь на который человек действует в мире;

* имеет динамичный характер, что предполагает постоянное изменение, корректирование картины мира под воздействием окружающей среды.

Культура и субкультурная стратификация общества

Основным носителем культуры, ее субъектом и в то же время объектом воздействия является отдельно взятый человек. Так что культура личности — это своеобразная система координат (картина мира), с помощью которой человек только и может мыслить и действовать. Другими словами, “культура” в таком понимании объемлет собой и мироощущение, и мировосприятие, и мировоззрение человека, выступая универсальной категорией, определяющей все аспекты его взаимоотношений с окружающим миром и с самим собой.

В рамках понимаемой таким образом культуры можно выделить более узкие сообщества (субкультуры), отличающиеся друг от друга существенными фрагментами картины мира. Субкультуры могут конституироваться по национальному, религиозному, возрастному, профессиональному или какому-либо иному признаку. Так что всякая культура, строго говоря, это совокупность большего или меньшего числа взаимодействующих субкультур.

С позиций синергетического подхода культура трактуется как память, т.е. информация о том, что уже случилось, состоялось. А информация — это процесс, состоящий из нескольких стадий: ее генерации, кодирования, передачи, декодирования и восприятия. Таким образом, культура может рассматриваться как стадийный процесс, что не позволяет дать ей “монофундаментальное” определение.

Исследователи, коллекционирующие определения понятия “культура”, встречающиеся в научных публикациях, насчитывают их число в диапазоне от 200 до чуть ли не 500. А это свидетельствует о том, что не существует сколько-нибудь определенного и более или менее общепризнанного содержания (субстанционального или функционального), которое вкладывается в это понятие. А потому исследователи всякий раз вычлениают в неопределенно-обширном поле “культуры” именно тот фрагмент, который совпадает с их исследовательским интересом, и именно его объявляют “культурой”.

Действительно, культурный аспект есть в любой сфере человеческой деятельности. Так, можно говорить о культуре бытовой и культуре общения, культурный аспект есть в политической жизни (например, парламентская культура), существует культура технологическая и экологическая. Словом, любая сфера человеческой жизнедеятельности несет на себе отпечаток культуры, вернее, может быть оценена по критериям “культуры”. Другое дело, что

такие критерии не имеют абсолютного характера и часто бывают весьма дискуссионными.

Понятие “культура” широко используется для характеристики различных цивилизаций, в том числе и уже погрузившихся в исторический “колодец времени”. В этом случае под “культурой” понимается все, что носит на себе следы человеческой активности. Именно это определение, видимо, является самым широким (и строгим!): “культура” — это все, что не является природой, любые следы присутствия человека (как конструктивные, так и деструктивные) в нашем мире есть “культура” в самом широком смысле этого слова. Очевидно, что при таком подходе “культура” неизбежно смыкается с “цивилизацией”. И это нормально, ибо как разделить эти понятия, в частности, при изучении следов, оставленных мертвыми человеческими сообществами — например, крито-микенской культуры (цивилизации) или цивилизации (культуры) латиноамериканских индейцев майя?

Как в свое время заметил Ю.М. Лотман, “культура есть устройство, вырабатывающее информацию”. По мнению этого автора, всем определениям “культуры” присущи две черты: убеждение, что культура имеет признаки, что она есть не некое универсальное множество, но определенным образом организованное подмножество, сфера, существующая в окружении не-культуры. Вторая черта культуры — ее знаковость. Как он пишет в этой связи, “будем ли мы говорить о таких признаках культуры, как “сделанность” (в антитезе “природности”), “условность” (в антитезе “естественности” и “безусловности”), способность конденсировать человеческий опыт (в отличие от природной первозданности) — во всех случаях мы имеем дело с различными аспектами знаковой сущности культуры” (3). Культура призвана структурно организовывать окружающий человека мир, она являет собой ненаследственную память коллектива, претворяя в культурные “тексты” жизненный опыт людей. Тем самым она обеспечивает стабильность обществу.

Культурная информация кодируется с помощью некоего языка (системы знаков) и фиксируется на каких-то носителях. В таком качестве культура получает возможность выступать как “ненаследственная память” человечества, что, в свою очередь, обеспечивает структурную определенность социальной жизни и создает условия для ее эволюции (дифференциации, усложнения структуры и т.д.), т.е. для ее прогресса.

Стало быть, культура начала формироваться только в тот момент эволюции человеческого рода, когда в дополнение к генетической появилась логическая информация, т.е. примерно 25 тыс. лет назад. И у нее сразу же появились два аспекта — содержательный (накапливающееся содержание информации, зафиксированной на каких-то носителях) и функциональный (реализация исторически изменчивого набора социальных функций).

Рассмотрим культуру с этих двух дополняющих друг друга точек зрения.

Содержательный аспект. Он, как представляется, складывается из информации, которую можно подразделить на четыре сферы:

- * религию;
- * науку и технологии;
- * искусство;
- * быт и поведение.

Информация, составляющая каждую из перечисленных сфер, условно может быть подразделена на консервативную часть (богатство, накопленное предыдущими поколениями) и эволюционирующую, развивающуюся часть (инновационная деятельность, творчество современников). Эти сферы культуры находятся в постоянном движении: создается новая информация, порождающая точки бифуркации на траектории развития соответствующих видов культуры, меняется представление о ценности каких-то фактов культуры, происходит их перемещение из актуального в латентное состояние и наоборот. Все эти процессы приводят к постоянному изменению (эволюции) поля культуры. Так что содержательный аспект культуры многосложен и исторически переменчив, что позволяет исследователям культуры в соответствии с их научными интересами давать определение “культура” отдельным содержательным фрагментам общего культурного поля, а также отдельным фазам исторического бытия культуры.

С другой стороны, культура обеспечивает структурную определенность социальной жизни, т.е. в своем функционировании реализует определенные *социальные функции*. Но при этом очевидно, что как набор, так и иерархия таких функций исторически изменчивы — по разным причинам в тот или иной момент актуализируются одни социальные функции культуры, другие, напротив, уходят на задний план.

Обращение к содержательному и функциональному аспектам культуры убеждает, что действительно, очень трудно дать этому понятию “монофундаментальное” определение. Но все же попытаемся синтезировать сказанное выше. Итак, культура — это “устройство, вырабатывающее информацию”, это — “ненаследственная память” человечества, зафиксированная как на материальных носителях, так и в творческом потенциале людей, а также в обычаях, ритуалах и т.д., структурирующая социальный мир через формирование у людей сходных реакций на факты окружающей действительности.

Культуру можно представить в виде некоего объема, в пределах которого находятся индивиды, принадлежащие данному сообществу. Внутри объема расположено то, что можно назвать культурным ядром. По мере удаления от него наблюдается все большее культурное своеобразие, происходит накопление культурных отличий. На максимальном удалении от ядра располагаются культурные вариации, очень далекие от базовой, иногда отличные настолько, что их чаще называют контркультурами. В контексте таких представлений,

механизм культурного развития сводится к взаимодействию культурного ядра общества с культурными вариациями, которые допустимо назвать *субкультурами*. Но и эти последние взаимодействуют между собой и, следовательно, оказывают друг на друга влияние.

Однако такую модель можно считать лишь первым приближением. Потому что представление о культуре как о некоем объеме, в котором как сгустки, более или менее далеко отстоящие от ядра, располагаются субкультуры, не фиксирует очень важной их характеристики — непременно включение в состав субкультур субстанции ядра культуры. В этой связи представляется правильным трансформировать рассмотренную модель в “ромашку”, у которой из ее центрального ядра вырастают лепестки субкультур. Длина таких лепестков соответствует степени отличия каждой субкультуры от культурного ядра общества, а их объем — количеству членов общества, включенных в данную субкультуру. В эту модель можно ввести и вектор инноваций. Тогда субкультуры, ориентация которых более или менее совпадает с этим вектором, могут считаться инновационными, противоположно ориентированные субкультуры — консервативными. В этой модели любая субкультура, в том числе и контркультура, оказывается не только ориентированной в пространстве “традиции — новаторство”, но и генетически связанной с ядром.

Культура любого народа отражает специфику его исторического развития. Все ее особенности и отличительные черты возникают не случайно, но обусловлены совместным действием причин, которые допустимо назвать внешними (природно-географические, исторические, политико-экономические и т.д.), и причин внутренних (генетических), связанных со своеобразием менталитета данного народа. Поэтому, строго говоря, нет каких-либо универсальных критериев оценки разных культур, как невозможно сформулировать такие критерии для оценки естественно возникших биологических видов. Потому что и те, и другие возникли как реакция их генотипа на определенные внешние условия. И тот факт, что они выжили, свидетельствует, что все сущие на земле культуры свою приспособительную функцию выполняют удовлетворительно. Потому что все культуры, не соответствовавшие этому критерию, благополучно вымерли.

Различные культуры сосуществуют и взаимодействуют друг с другом. По каким критериям следует оценивать эти процессы? Здесь, видимо, может помочь Второе начало термодинамики — закон возрастания энтропии в замкнутых системах, который в конечном счете предрекает таким системам так называемую тепловую смерть. Точно так же усредненная в каком-либо замкнутом пространстве, например, государства или какой-либо другой территории культура будет означать состояние максимальной энтропии, культурной смерти. Только постоянно поддерживаемая и сохраняемая культурная дифференциация, осуществляемая за счет двух разнонаправленных процессов: бережного культивирования культурного своеобразия и взаимодействия, ин-

формационного обмена с иными культурами — может обеспечить нормальное развитие как отдельных национальных или территориальных культур, так и культуры многонациональных государств. Поэтому все мы — представители различных культур и социально одобряемых субкультур, кровно заинтересованы в том, чтобы этих культур и составляющих их субкультур, возникших исторически по объективным законам жизни, сохранилось как можно больше. Предметом заботы всех человеческих сообществ должно стать сохранение наличного богатства культурного “генофонда” и их носителей — людей, что является условием нормального развития всякой сущей на земле культуры. Это развитие осуществляется как через саморазвитие, то есть через реализацию внутренних потенций каждой культуры, так и через взаимодействие с другими культурами, через их взаимовлияние. Но такое взаимовлияние ни в коем случае не должно приводить к смешению, к усреднению культур.

Как известно, всякой системе свойственно стремление к самосохранению. Для этого существуют два механизма: консервативный, обеспечивающий устойчивость системы за счет сохранения оправдавших себя достижений и завоеваний прошлого, и инновационный, определяющий адекватную реакцию на меняющиеся внешние факторы (изменение среды) и тем самым обеспечивающий развитие системы. Именно совместное действие этих двух механизмов под влиянием требований, предъявляемых к системе со стороны среды, и обеспечивает ее устойчивость как за счет здорового консерватизма, т.е. сопротивления среде, так и за счет оправданной изменчивости, т.е. адекватного приспособления к изменяющимся требованиям среды.

Культура как система

Культура состоит из нескольких подсистем, генерирующих собственную информацию: религии, науки, искусства и сферы быта, а также каналов их распространения: образования и средств массовой информации, ставших сегодня вполне самостоятельными и даже наиболее влиятельными факторами культурного развития.

Подсистема “*религия*”, являясь по существу философией человеческого бытия в мире, активно взаимодействует с другими подсистемами культуры — например, с философией (элементом подсистемы “*наука*”). Философские системы нередко включают в себя религиозное объяснение мира. Религиозные представления пронизывают и повседневную жизнь человека, проявляясь в его поведении, в том числе, например, в форме суеверий. Подсистема “*религия*” самым активным образом взаимодействует с подсистемой “*искусство*”, наиболее очевидно проявляясь в религиозном искусстве как таковом, являющимся компонентом религиозного ритуала, и кончая отражением религиозного отношения человека к миру в произведениях искусства светского характера. Подсистема “*религия*” на разных этапах развития общества игра-

ла более или менее выраженную роль и в функционировании подсистемы “образование”, транслируя с ее помощью присущую соответствующей религии систему ценностных ориентаций. Доступ к светским каналам транслирования информации, а также возможность распространять религиозную картину мира через сеть собственных учебных заведений в значительной мере связаны с характером взаимоотношения религии с государством. Надо ли специально отмечать, что взаимодействие религии с другими подсистемами культуры порождает новое качество как в функционировании самой религии (например, адаптация научных открытий в систему религиозных представлений), так и в социальном бытии других, взаимодействующих с религией подсистем культуры. Но вместе с тем очевидно, что “религия” — это наиболее консервативная подсистема.

Подсистема “наука”. Ее роль — в получении новых знаний о законах возникновения и функционирования неорганического и органического мира, человека и общества. В этом своем качестве наука как бы противостоит консервативной религии, предлагая всякий раз иное, более полное и “истинное” объяснение различных фактов и феноменов. Но вместе с тем все более тонкое и точное познание объективных законов природы и общества зачастую приводит исследователя к убеждению, что мир, в котором мы живем, не бессмыслен, что существует он не только (а может быть, даже не столько) по вероятностным законам, но подчиняется Закону (или Законам), за которым можно (при желании) углядеть и некоего Автора (Творца). Но вместе с этим очевидно, что наука (вместе с искусством) — наиболее динамичный элемент в системе культуры. Поэтому неизбежны ее столкновения — особенно в ее гуманитарной части — с наиболее консервативным элементом системы — “религией”. Но здесь нужно учитывать, что “религия” в своем социальном проявлении — это не столько божественные заповеди, сколько стоящий между человеком и Высшим существом социальный институт (в случае православия — церковь). Именно этот элемент подсистемы “религия” и является хранителем, защитником и источником консерватизма подсистемы в целом. История России показывает, что церковь как управленческая система, вектором существования которой, как и государства в целом, является самосохранение, на всех этапах рьяно боролась с ересью (инакомыслием, диссидентством) в своих (и в чужих) рядах, всеми средствами транслируя в социум охранительные самодержавно-православные идеи.

О влиянии искусства (еще одна подсистема) на формирование научных представлений о мире признаются многие ученые. В частности, наиболее часто отмечаются взаимосвязи эстетики как высшего, философского уровня теории искусства с математической наукой (которую, кстати, некоторые ее представители склонны трактовать как особую отрасль искусства). Уже издавна известно, что правильное решение математической задачи — это, как правило,

решение изящное, красивое, эстетически совершенное. Все более гуманитаризируются и другие отрасли естественно-научного знания. Так, например, физика элементарных частиц все в большей мере склонна приписывать объектам своего научного интереса эстетические (в частности, цветовые) и даже психологические свойства (например, видимо, не только из известной склонности к шуткам физики ввели понятие “шизоидных” частиц) (4).

Подсистема “искусство” (художественная культура) — есть специфическое средство познания и оценки человеком мира, в котором он живет. Как известно, в этой сфере наиболее разносторонне и комплексно отражаются представления человека о мире, воспринимаемом им сквозь координатную мировоззренческую (мироощущенческую и мировосприятельную) координатную сетку. Искусство дает комплексное представление о “жизни человеческого духа” (К.С. Станиславский). Поэтому искусство как подсистема культуры занимает в ней ключевое положение, являясь тем центром, той результирующей, которая фиксирует совокупное влияние на человека всех прочих сторон и аспектов его жизнедеятельности. Именно поэтому искусству есть наилучший фактор диагностики здоровья общества.

В отличие от консервативной религии, подсистемы “наука” и “искусство” — элементы крайне неустойчивые, склонные к скачкообразным переходам из одного устойчивого состояния в другое. Потому что талантливый (а тем более гениальный) ученый или художник своим творчеством создает точку бифуркации на траектории развития науки или искусства и своими усилиями обеспечивает скачкообразный переход соответствующей подсистемы в новое качественное состояние. При этом своим творчеством он отнюдь не закрывает альтернативные траектории развития своей науки или вида искусства (такое случается только за счет целенаправленных усилий системы управления).

Подсистема “быт и поведение” является той сферой, где пропущенные сквозь мировоззренческую сетку, сформированную тремя упомянутыми подсистемами, впечатления действительности реализуются в поступках, в поведении людей. Следует отметить, что эта сфера весьма консервативна. В ней, с одной стороны, сильны связи с ядром культуры, а с другой — наиболее сильно проявляются стереотипы восприятия и поведения, свойственные различным субкультурам. Эти стереотипы восприятия и модели поведения транслируются прежде всего через семейное воспитание, через среду общения и в значительной мере воспринимаются через каналы образования и массовой информации.

“Образование” как подсистема, сама не производящая, но осуществляющая отбор и транслирование фактов культуры в социум, тоже самым активным образом взаимодействует с другими ее подсистемами. В той или иной мере образование транслирует религиозную систему ценностей, в том числе и в сопряжении ее с системой ценностей научных. Но главная его задача — транслировать естественно — научную и гуманитарную систему ценностей, готовя

людей к исполнению различных, потребных обществу социальных ролей.

Поскольку образование в значительной мере является каналом, через который транслируются фрагменты отношения к миру, выработанные в науке и религии, а также запечатленные в творениях искусства, и поскольку пропускная способность этого канала принципиально ограничена, постольку самую существенную роль в его функционировании играют как критерии отбора фактов, подлежащих трансляции, так и организационные формы и методика такой трансляции. Наиболее наглядно это можно проиллюстрировать на примере отбора литературно-художественных фактов, включаемых в программы школьного и послешкольного обучения.

Так, например, совсем недавно в нашем отечестве классиков в любом виде искусства назначали “знатоки” из партийно-государственного аппарата. В результате получалось, что вершиной развития изобразительного искусства стал реализм “передвижников”, а в компанию классиков русской литературы XIX века (некоторые из которых оказались “нежелательными”, как, например, Ф.М. Достоевский) затесался Н.Г. Чернышевский со своим квазироманом “Что делать?”. А С. Есенин и Б. Пастернак вместе с А. Ахматовой и М. Цветаевой оказались неконкурентоспособными рядом с С. Михалковым, С. Щипачевым и некоторыми другими лауреатами Сталинской премии. Так что следует признать, что именно образование как канал связи между человеком и другими подсистемами культуры, определяющий (чаще всего не самостоятельно, но с помощью “знатоков” из управляющей надстройки) количество и качество (состав) передаваемой по этому каналу информации, является наиболее сильным и стабильным фактором формирования картины мира человека. Именно в системе образования осуществляется (чаще всего государством) отбор культурных фактов, составляющих “ядро культуры” данного человеческого сообщества. Очевидно, что через отбор транслируемых фактов и их оценку система образования обеспечивает и свое собственное определенное качество, а через влияние на человека, через подготовку кадров изменяет качество функционирования и других подсистем культуры — религии, науки, искусства.

Сегодня многие наблюдатели утверждают, что обыватель видит мир через “окно” телевидения. Действительно, именно *средства массовой информации* — телевидение, кино, радио и печать — являются для населения окном в мир. А в этом окне мир подается пропущенным через мировоззренческую сетку, диктуемую теми, кто контролирует вход в соответствующий канал. Так что средства массовой информации в еще большей степени, чем образование, являются инструментом манипулирования людьми, т.е. инструментом формирования их картины мира.

Установлено, что в культуре существуют некие универсальные концепты, стоящие “над индивидуальным употреблением”. Как, например, в математике, понятие “число” и “множество” существуют независимо от нашего зна-

ния о них, так и в культуре существуют некие слабо реагирующие на время константы, которые составляют ее основу (5). Видимо, именно эти константы (концепты — “ментальные образования”, “как бы сгустки культурной среды в сознании человека”) и составляют относительно постоянное, слабо связанное с социумом ядро культуры. Таким образом, все формы духовного и социального функционирования более или менее однородных национальных или территориальных сообществ опираются на определенную систему ценностей, воплощенных в идеальной форме, в вещной (материальной) среде и в образе жизни. Эти ценности ориентируют человека в многообразии фактов окружающей жизни, дают ему ключ к их интерпретации, обеспечивают большее или меньшее единообразие реакций членов данного сообщества, то есть взаимопонимание в рамках данной культуры.

Культурная политика: основные определения

Важную смыслообразующую и функциональную часть культурной жизни составляет совокупность социальных институтов, занятых созданием культурных ценностей, их последующей фиксацией на неких материальных носителях или в навыках людей, отбором, хранением и транслированием культурных ценностей. Среди субъектов культурной жизни можно различить тех, кто создает культурные ценности, кто делает их доступными для потребителя, кто их пропагандирует и, наконец, кто их потребляет. А если к этому добавить дифференциацию как культурных ценностей — по степени их инновационной и/или интеллектуальной сложности — и соответственную дифференциацию воспринимавшей эти ценности аудитории (субкультурную стратификацию общества), то мы получаем весьма пеструю картину культурной жизни.

Подобно любым социальным системам, субкультуры взаимодействуют между собой и эволюционируют в изменяющихся социокультурных условиях. Между субкультурами возможны конфликты (научные, религиозные, художественно-эстетические, этнические и др.), которые могут перерасти в конфликты между соперничающими системами мышления, в которых каждая сторона стремится самоутвердиться за счет дискредитации или ликвидации конкурирующей системы знания и представления о мире. Тем самым культурная жизнь предстает как поле борьбы различных субъектов — групп населения (носителей различных субкультур), творцов культурных ценностей, общественных институтов, обеспечивающих их создание, сохранение и распространение, и государства. Так что культурная политика — это поле борьбы интересов различных субъектов культурной жизни, в которой самую существенную роль играет распределение ресурсов — финансовых, материальных, кадровых и информационных. В соответствии с таким представлением о культурной политике, наиболее сильным ее субъектом является государство, располагающее наибольшими ресурсами и возможностями воздействия

на культурную жизнь. Это воздействие осуществляется через управление религией, наукой, искусством, через выработку и транслирование государственной идеологии с помощью системы образования и средства массовой коммуникации. А поскольку в качестве ядра культуры выступает общенациональная картина мира, опирающаяся на общегосударственный язык, она и является основным объектом государственной культурной политики.

В зависимости от положения в системе “производство — отбор — сохранение — распространение — восприятие” культурных ценностей можно выделить субъектов культурной жизни, располагающих соответствующими ресурсами, а потому способных оказывать воздействие на различные фазы этого процесса. Главным субъектом среди них является государство, располагающее не только наибольшим объемом ресурсов, но и разнообразными управленческими структурами, способными непосредственно влиять на различные сегменты культурной жизни. Потому именно государство наиболее заметно и эффективно влияет на культурную жизнь.

Наряду с государством влиять на культурную жизнь в соответствии со своими интересами и ресурсными возможностями могут и другие субъекты культурной жизни — создатели культурных ценностей, их пропагандисты и пользователи в своих политических, национальных, конфессиональных или иных интересах. Примером последних могут служить меценаты или основатели каких-либо целевых культурных фондов.

Таким образом, культурная политика — это вполне определенное воздействие субъекта культурной жизни на культуру с целью сохранения или изменения национальной картины мира или картины мира некоей субкультуры. Указанное воздействие является результатом соответствующего концептуального представления субъекта культурной жизни о желательном состоянии системы “культура” (или какого-то ее фрагмента), определения стратегических целей, формулирования в сложившемся социокультурном контексте приоритетных целей и на их основе — формирование соответствующих задач (программ), а также использование подходящих методов воздействия на культурную жизнь.

Можно выделить три главные цели государственной культурной политики:

- * формирование общенациональной картины мира и ее распространение среди граждан;
- * поддержание и сохранение существующей картины мира в форме традиции и передача ее последующим поколениям;
- * развитие, модернизация, приспособление существующей картины мира к меняющейся реальности.

Средства осуществления культурной политики многообразны. Прежде всего это социальные институты религии, искусства и науки, занимающиеся созданием новых культурных ценностей, а также отбором их из накопленно-

го культурного богатства для трансляции в социум. Затем — это каналы их распространения — социальные институты образования и массовых коммуникаций, образующих комплекс, в значительной мере формирующий национальную картину мира. Таким образом, религия, наука и искусство вместе с каналами их распространения — образованием и массовыми коммуникациями образуют мощный комплекс, формирующий картину мира в массовом сознании.

Культурная политика, поддерживающая национальную картину мира (ядро культуры), имеет два аспекта: внутренний и внешний. О внутренней культурной политике фактически шла речь выше. Внешняя же культурная политика направлена на:

- * защиту своеобразия национальной картины мира от внешних влияний более “сильных” культур;

*

- * пропаганду важнейших фрагментов национальной картины мира за рубежами государства.

В зависимости от того, какая цель культурной политики преобладает — изменение картины мира или ее сохранение, — возможны две ее разновидности:

- * инновационная — когда государство стремится ускорить эволюцию ядра культуры;

- * консервативная — когда тот же субъект стремится замедлить эволюцию ядра культуры.

Важную роль в осуществлении государственной культурной политики играет искусство. Отказавшись от репрессий и явных цензурных запретов, современное государство заменило их более тонкими механизмами. Сегодня практически в каждом развитом государстве действуют институты и инстанции, уполномоченные выполнять следующие функции:

- * общественного признания отдельных произведений искусства и их авторов;

- * отбора, хранения и трансляции культурных благ, полученных из прошлого и освящаемых самим фактом их хранения;

- * обучения и воспитания творцов культурных ценностей в определенной системе представлений;

- * формирования вкусов и интересов потребителей.

Главная роль среди таких институтов принадлежит каналу образования и системе средств массовой информации, которые определяют:

- * что именно из произведений искусства заслуживает быть переданным новому поколению, а также транслированию в социум, а что — не заслуживает;

- * как надо “правильно” воспринимать и понимать эти достойные

распространения произведения.

Государственная система поддержки науки, художественной культуры и образования и сегодня занимается селекцией культурных ценностей, определяя и присваивая им статус ценностей общенационального или локального значения. Для этого существуют культурные институты, которые распределяют общественное признание с помощью самых разнообразных символов. Сюда относятся любого рода премии, денежные вознаграждения и знаки почета, выборы в члены академии, университетского совета, научного комитета, приглашение на конгресс или в университет, публикация в научном журнале или известном издательстве, упоминание в аннотациях, в трудах современников, в книгах по истории искусства или науки, в энциклопедиях и словарях и т.п.

Как писал Б.А. Пастернак,

*“Кому быть живым и хвалимым,
Кто должен быть мертв и хулим,
Известно у нас подхалимам
Влиятельным только одним.
Не знал бы никто, может статься,
В почете ли Пушкин, или нет
Без докторских их диссертаций,
На все проливающих свет”.*

Государственная культурная политика

Тоталитарное государство рассматривает культуру преимущественно как инструмент реализации собственных целей, которые чаще всего не являются для культуры главными. А именно — как инструмент внедрения в сознание населения господствующих партийно-государственных ценностей (угодной правящей элите картины мира) и тем самым укрепления существующего общественно-политического строя. Нельзя сказать, что такая пропагандистская функция не присуща культуре. Но выдвижение именно этой функции на передний план в ущерб всем остальным, несомненно, деформирует сферу культуры. Такой подход порождает культурную политику, для которой характерны примат партийно-идеологических установок, классовый или какой-либо иной оперирующий партийно-идеологическими критериями подход к культурным ценностям, непосредственное вмешательство в творческий процесс, а также осуществление целей культурной политики административно-распорядительными (силовыми) методами.

Для государств демократического типа характерен достаточно широкий диапазон взглядов на свои взаимоотношения с миром культуры, включающий как признание самоценности этой сферы, а потому поддержку ее без каких-либо предварительных условий, так и определенные патерналистские отношения,

предполагающие постановку целей в этой сфере и их реализацию за счет использования соответствующих ресурсов.

При осуществлении культурной политики неизбежно возникает коллизия между государственными и общественными интересами. Такие противоречия особенно наглядны в тоталитарных государствах, где правящая верхушка строит свою политику не в интересах большинства населения, но в собственных интересах (выживание режима). Но и в демократических государствах правящие структуры никогда не воплощают в своих действиях интересы всего общества (тем более, что неизвестно, что это такое в условиях субкультурной стратификации).

В идеально-теоретическом плане в задачу государства входит согласование интересов всех других субъектов культурной жизни, потому что оно располагает ресурсами, принадлежащими всему обществу. Значит ли это, что оптимальным будет решение, принятое в интересах большинства? Очевидно, что нет: ресурсы в сфере культуры должны распределяться таким образом, чтобы при этом учитывались и интересы всех значимых культурных меньшинств, и стратегические культурные интересы, т.е. интересы еще не родившихся поколений.

Учитывая эти противоречия, неким идеальным ориентиром может служить следующее определение государственной культурной политики: *культурная политика демократического государства — это деятельность, предполагающая формирование основанных на общественном согласии концептуальных представлений о месте и роли культуры в жизни общества, о должном состоянии культурной жизни, определение приоритетных целей развития культуры, составление соответствующих программ и их реализация с помощью распределения различного вида ресурсов и применения надлежащих методов управления.*

Важнейшей задачей государственной культурной политики является сохранение национальной картины мира, защиты ее своеобразия от любых внешних разрушительных воздействий. С этой точки зрения, все культуры можно разделить на “донорские” и “реципиентные”. В случае взаимодействия равносильных культур происходит “аккультурация” — обе стороны в равной мере усваивают элементы культуры друг друга. И тогда картины мира обоих взаимодействующих этносов пусть и изменяются, но не исчезают — их ядро сохраняется. Но при контакте “разновеликих” культур может произойти ассимиляция более слабой культуры, что приведет к утрате одним из взаимодействующих народов своего национального самосознания, ценностных ориентаций, традиций, обычаев, религии и языка.

Но защита национальной картины мира — только первая задача культурной политики современного государства. Второй же ее задачей является создание благоприятных условий для развития разнообразных субкультур внутри общества. И инновационные, и консервативные субкультуры функционально одинаково необходимы. Ведь для того, чтобы могла осуществиться какая-либо

назревшая потребность в социокультурных изменениях, в обществе должны присутствовать субкультуры с соответствующим содержанием. Только тогда в ответ на ту или иную потребность в изменении они смогут тут же отреагировать выдвиганием опробованной инновации. Субкультуры — хранители “прошлых” ценностей не позволяют чересчур радикальным субкультурам демонтировать ядро культуры, и, если ситуация потребует возврата к традиционным ценностям, готовы тут же предложить их обществу.

Социокультурная стратификация не только определяет направление культурной политики государства, но и сама регулируется средствами культурной политики. Это можно представить следующим образом. Наиболее удаленные от ядра периферические субкультуры развивают такие черты, которых почти или совсем нет в субкультурах, близких к ядру. Это порождает конфликт в отношениях между ядром и периферическими субкультурами. Способы его разрешения могут быть весьма разнообразными и целиком зависят от уровня развития общества, степени его терпимости и открытости. Вместе с тем государство всегда поддерживает субкультуры, близкие к ядру национальной культуры. Своей культурной политикой оно стремится усилить их и одновременно ослабить, ограничить или даже подавить другие, которые представляются нежелательными.

Как известно, управление — это воздействие на некий объект с целью изменить его состояние в желательную сторону. Соответственно, культурная политика — это воздействие на культуру (национальную картину мира) с целью изменения или сохранения ее состояния. В этой связи культурная политика решает довольно специфические проблемы. Главная из них состоит в определении количества и качества культурной информации, которую можно передать по имеющимся информационным каналам. А их пропускная способность принципиально ограничена — в единицу времени может быть распространено строго ограниченное количество культурной информации.

Но ведь за тысячелетия своего развития человечество накопило огромные запасы самых разнообразных культурных ценностей. И здесь неизбежно встает вопрос: какие из них следует распространять в первую очередь, какие — во вторую, какие вообще распространять не обязательно, а какие даже вредно. Ответ на этот вопрос целиком зависит от того, какую именно картину мира культурная политика намерена формировать. Именно вокруг этого вопроса чаще всего и кипят страсти, ибо в этой точке сталкиваются разнородные, зачастую противоречивые интересы разных субкультур. Но даже если бы государство было столь плюралистично, что стремилось поддерживать одновременно все мыслимое разнообразие картин мира, оно все равно не смогло бы это делать: любое общество располагает принципиально ограниченными ресурсами, а значит, и существенно ограниченными возможностями поддержки культуры.

В современных государствах основные каналы распространения культур-

ной информации находятся в руках властвующих элит — политических и экономических. Они, преследуя свои интересы, стремятся навязать остальным субкультурам собственную картину мира, либо, сами разделяя одни картины мира, предназначают для масс совсем другие — с тем чтобы, создав у них выгодную для себя картину мира, затем успешно манипулировать их поведением.

Как уже отмечалось, управление — это прежде всего распределение ресурсов, среди которых наиболее очевидную управленческую роль играют финансы. Поэтому принципы финансовых взаимоотношений культуры и государства являются краеугольным камнем культурной политики и связаны с лежащей в основе этой политики концепцией. Если отвлечься от нюансов, можно выделить два основных принципа финансирования культурной жизни.

Первый из них исходит из предположения, что сфера культуры в своем функционировании должна сама добывать себе финансовые средства. А роль государства при этом сводится к вполне факультативному участию в регулировании культурной жизни. Такие взгляды, в частности, разделяли некоторые представители радикальной интеллигенции Российской империи, иллюзорно полагавшие, что не следует просить у государства средств, ибо материальная от него независимость может стать залогом невмешательства государства в культурную жизнь.

Полярной точки зрения придерживаются представители патерналистского и тоталитарного типа культурной политики, полагающие, что культура — сильнейший инструмент социализирующе-воспитательного воздействия на человека. А потому государство должно использовать такую возможность в своих целях и за это платить. И проблема состоит только в “справедливом” распределении средств. В разные годы между этими двумя крайними точками зрения располагался весь спектр реальных стратегий финансирования искусства. Но во всех случаях главным объектом финансирования, т.е. управления всегда оставалась национальная картина мира.

* * *

Мир не хорош и не плох, он таков, каким мы его воспринимаем, сказал когда-то философ. А воспринимаем мы его таким, каким его преподносят нам люди, контролирующие вход в информационные каналы. Они же формируют ту координатную сетку (картину мира), через которую мы воспринимаем действительность. Так что формирование и осуществление культурной политики становится той основой, которая определяет характер жизнедеятельности людей во всех ее сферах. Именно поэтому очень важно знать закономерности и механизмы, действующие в этой ключевой области общественной жизни.

CULTURAL POLITICS AND FORMATION
OF THE WORLD VIEW*Vladimir ZHIDKOV (Moscow)*

We cannot say that the world is good or bad. As one philosopher said once, the world is what we perceive. And our perception depends on some people which are checking the access to canals of information. Also these people form coordinating network (world view), and through that frame we grasp the reality. So formation and realisation of cultural politics is a foundation which determines the ways of human living in all its manifestations. We can say that studying of social appropriateness and machinery is very important.

ЛИТЕРАТУРА

1. Гуревич А.Я. М. Блок и “Апология истории”. В кн.: *Блок М. Апология истории или ремесло историка*. М., 1986, С. 215.
2. Там же, С. 229.
3. Лотман Ю.М., Успенский Б.А. О семиотическом механизме культуры. В сб.: *Труды по знаковым системам*. Т. 5. Тарту, 1971, С. 144-145.
4. См.: *Жидков В.С. “Две культуры” на пороге третьего тысячелетия. // Экология и жизнь*. 1998, № 4 (8).
5. *Степанов Ю.С. Константы. Словарь русской культуры. Опыт исследования*. М., 1997, С. 9, 20.

THE CULTURAL POLITICS OF ANGER AND WISDOM:
ENVISIONING THE FUTURE OF AGING

Kathleen WOODWARD

(University of Wisconsin-Milwaukee, USA)

The underlying question that motivates this essay is: how does a cultural politics of aging, one that is inclusive and not limited to, say, gender, rely on a rhetoric of emotion and how has it changed over time in the twentieth century? This question is related to another one: how is aging theorized in relation to other life stages and the emotions? In this essay I cannot be definitive or exhaustive in reflecting on these questions. But I do hope that by focusing on two major books key to the cultural history of aging in the United States I can open up these questions to further inquiry. The first book is drawn from the beginning of the century — the genetic psychologist G. Stanley Hall's *Senescence: The Last Half of Life*, which was published in 1922; the other from the end of the century — feminist writer Betty Friedan's *The Fountain of Age*, which appeared in 1993.

Both Hall and Friedan argue that we are witnessing the emergence of a “new” elderly, made possible by increases in life expectancy, and that these new elderly have a unique and even evolutionary role to play in our society. But Friedan does not build on the early cultural history of aging in the United States; we find no reference to Hall's vision of aging in her work. I mention this not to be critical of *The Fountain of Age*. Rather my point is that, as with the history of feminism, it would seem that in the United States social consciousness of aging has needed to be reinvented time and again throughout the course of the twentieth century.

In attempting to generate a social consciousness of aging, both Hall and Friedan draw on a rhetoric of anger, ranging from belligerence to rage, as well as on the notion of wisdom, which in their hands emerges as a cultural stereotype of the old. The extent to which they think of their project as political is important here, since political energy and engagement are often understood in terms of fervor and thus, as I mentioned above with regard to Greer, as antithetical to wisdom. In this essay, then, I sketch a micro-rhetorical history of anger in the twentieth century in terms of the cultural politics of aging.² As we will see as well, the category of depression is central to this story. But before I turn to Hall and Friedan, I must say a few words about the historicity of the emotions in general and about the relation between life stages and the emotions in particular.

I

Over the past fifteen years in the United States the emotions have gained increasing prominence as a subject of research by historians who, along with scholars in other fields, have convincingly demonstrated that the emotions, like any other human experience, have a history and thus change in fascinating ways over time. I am not an historian. But as a scholar who was trained in literary studies I have found extremely suggestive the precept of the historicity of the emotions, along with histories of a specific emotion, such as grief and shame. Central to this work, given a theoretical emphasis on the social construction of the emotions, is a sensitivity to differences in terms of gender, race, ethnicity, and other social categories; unfortunately, however, virtually no attention has been given to a history of the emotions in terms of age — and in particular old age. Also central to this work is the distinction between emotional experience (what an individual feels) and emotional standards or ideals (what a culture demands in terms of emotional behavior or etiquette). In the work of Hall and Friedan I am especially interested in the tension between their own experience of anger and their conceptualization of wisdom as an emotional (or unemotional) standard they hope to foster in the old.

Just as the capacity for wisdom has been linked with old age, specific emotions have been linked with certain stages of life in the twentieth century in disciplines ranging from psychoanalysis and psychology to cultural studies; if the emphasis in the former is on the transhistorical nature of the emotions, in the latter it is on the cultural construction of the emotions. The psychoanalyst Melanie Klein, for example, theorized an infant's psychic life as based not on primary drives, as did Freud, but rather on primary and intense affects — rage, among them. The psychoanalyst Anna Freud has linked the stormy oedipal emotions of hate and love with adolescence. And the psychoanalyst James Hillman has theorized certain emotions as being appropriate to certain stages of life (he remarks, for instance, that pity is an emotion we would not associate with childhood). Recent scholars of the emotions have studied the various incarnations a particular emotion might take at different points in our lives.³ And in age studies I have myself written about the emotion of anxiety that is fostered in our culture in relation to age. Margaret Gullette, terming this “age anxiety”, has called on scholars to study age-related emotions, herself offering a provocative account of how our culture has fostered the emotion of nostalgia as a way of socializing relatively young people into the ideology of middle age as decline (“Midlife Discourses” 22). The emotions, then, as we will see in the work of Hall and Friedan, are one of the important building blocks that a culture draws upon to construct meaning and value, and to attempt to proscribe or valorize behavior in relation to one's age.

II

Senescence is a big book, a study of what Hall calls the second half of life. An indefatigable and renowned psychologist who was the first president of the American Psychological Association and the founding editor of four important psychological journals, including the *American Journal of Psychology*, Hall undertook the writing of *Senescence* after his retirement from Clark University in Massachusetts where he had served as president for thirty-some years. A sprawling compendium of research on aging ranging from the thought of Aristotle to the responses by distinguished Americans to a questionnaire of Hall's own devising, from the biology of aging to the psychology of death, *Senescence* was published in 1922 when Hall was seventy-eight.

In the Introduction Hall formulaically asserts that "youth is an exhilarating, age a depressing theme" (VIII). But on the whole the tenor of the Introduction is one of resoluteness and industriousness. In the short time since his retirement Hall had undertaken many projects, including the writing of his autobiography (although, as the historian Thomas Cole tells us, he had in fact begun work on it before) as well as the researching and writing of *Senescence* itself. Indeed his goal as he wrote his way through the book was to envision, as he put it, "the future of old age" (208). If in the Introduction to *Senescence* he conceived of life expectancy in terms of the biblical number of seventy, by the conclusion we find him urging people to think in terms of living to one hundred years.⁴ What is his vision? That the demographic fact of so many old people is an index of the evolution of the human race, and that this evolutionary strength can only be fulfilled if those older people who exemplify wisdom assume the important public role of counselor to those younger and to the nation as a whole.

Significantly, throughout his book Hall observes that enforced isolation in old age results in stagnation — in moroseness and depression. He comes close to what I would call a political analysis of the reasons for the emotional torpor of the old who find themselves, as he puts it, "a class more or less apart" (VIII—IX), "a caste apart" (IX), literally cast aside by the institution of retirement. If older people are morose, he concludes that it "is largely due to the inconsiderate treatment" that they receive (172). But if he sees that there is what he calls "a rapport between us oldsters" this seems to be an unspoken understanding, not one that would prefigure an embryonic political consciousness, in part because of what Hall understands as "the enhanced individuation characteristic of age" (IX). Nor does he call for an end to the practice of retirement. Although he does contest Osler's infamous conviction that people do their best work before the age of forty, Hall finds himself in the contradictory position of both having determined to make a complete break with the work world of his past and ultimately concluding that the old — that is, those who have achieved a vigorous senectitude — should assume a position of leadership on the national and even international stage.

This contradiction is both mirrored in his conflicting views of the emotional lives of the old and explained by them. On the one hand Hall accepts the time-honored notion that, as he puts it, there is “a lessening of emotional intensity” in old age, in addition to a progressive abating of sexual passion that begins with senescence (26). For Aristotle, whom Hall quotes early on, in old age the erotic passions of youth, associated with the heat of the body, are sublimated into the pursuit of truth even as the heat of the body dissipates into virtual nothingness. And in general throughout *Senescence* Hall subscribes to the view that the intensity of feelings and emotions diminishes over the life course, and that this is one of the conditions of wisdom. Throughout the history of western thought wisdom has been associated with the coolness of reason and evenness of judgment, with detachment and balance. To Hall this proves a congenial formulation. What can the old offer in the role that Hall envisions for this elite group composed of those who are intelligent and healthy, who would serve as senior statesman or counselors? They can offer “strength of reason, cool judgment, and breadth of view” (208). And in a familiar metaphor associated with wisdom, Hall writes that the potential of these elite old people is to reach a “summit” never before attained, the perspective which comes with age, from which to “view the world in a clearer light” (382), with “poise and philosophic calm” (405).

Throughout *Senescence* Hall writes of the old in the third person. In “Some Conclusions”, in a section where he is concerned with the emotions, he switches to the first person. The result is electrifying. The only entry in the Index to the emotions is “emotions damped in the old”, which is in fact to this passage and thus would seem to promise more of the same (the lessening of the passions, etc.). Instead we encounter the fervor of debate. It is as though Hall were arguing a case in front of a judge and jury. He asserts that the old — *we* — have intense emotional lives, but that we have been forced to inhibit the expression of our feelings. As a psychologist he speaks in terms of repression. But if he had been a sociologist he would have cast this in phenomenon terms of oppression, what he in fact does call “outer circumstance” (383). Furthermore Hall employs the language of social justice, referring to the “rights” of the old and to the old as a distinct “minority”. I quote from this fascinating passage:

They say our emotional life is damped. True, we are more immune from certain great passions and our affectivity is very differently distributed. But what lessons of repression we have to learn! If the fires of youth are banked and smoldering they are in no wise extinguished and perhaps burn only the more fiercely because they cannot vent themselves... We get scant credit for the self-control that restrains us from so much we feel impelled to say and do and if we break out, it is ascribed not to its true cause in outer circumstance but to the irritability thought characteristic of our years. Age has the same right to emotional perturbations as youth and is no whit less exposed and disposed to them. Here, as everywhere, we are misunderstood and are in such a feeble minority that we

have to incessantly renounce our impulses (383).

Not surprisingly at this point, Hall goes on to conclude that in fact emotional life probably increases, as one grows older.

Hall wants to retain the capacity of wisdom conventionally reserved for the old, but given his declaration of the right to emotional intensity, he must also revise his view of wisdom — or at least add something to the emotional mix. I imagine Hall winding himself up in the writing of this chapter, bringing himself to the point where he can proclaim that what is required today is not an old age that is “merely contemplative” (407). Old age, he pronounces, “is not passive and peace-loving but brings a new belligerency” (410). Belligerency: Hall was angry and was ready for combat, to fight from a position of moral authority. In his adoption of rhetoric of defiance how far he has come from the torpor and moroseness of old age he saw as being largely enforced by cultural constraints.

In addition to his own personal experience of being cast aside by society, where did Hall find the energy — the theoretical energy — to imagine the future of old age? What model helped him conceptualize a powerful old age? It is the analogy of adolescence to old age, I would suggest, that in great part enabled Hall to think about old age differently. The association of senility with infancy, of a second childhood with childhood proper, is altogether familiar — and demeaning to the old. But the association of adolescence and old age is original. Adolescence was Hall’s area of expertise as a professional psychologist. He was the author of an earlier and even larger book entitled *Adolescence*, which had been published in 1904 in two large volumes and had been well received. Adolescence he conceived as a time of new development and new beginnings — biologically, psychologically, and socially. By linking old age with adolescence it is as if he borrows the energy of adolescence and transfers it to old age. “Adolescence is a new birth, for the higher and more completely human traits are now born” (XIII), he had written in 1904. In *Senescence*, “the call to us is to construct a new self just as we had to do at adolescence” (403). “Age has the same right to emotional perturbations as youth”, he insisted in 1922 (383). And in *Senescence* he conceptualizes the future of old age as the evolution of the human species into a new stage. Adolescence and old age: each stage has feelings distinct to it, Hall believes, yet paradoxically in this they are also similar — and indeed some of those feelings are the same. He also envisaged a kind of alliance between adolescents and the old, understanding that, as he put it, “[t]he greatest influence of the old upon the young has, from time immemorial, been near the dawn of puberty” (430).

The metaphor of youth was also important to Hall as a way of understanding the role of the United States in international affairs. For Hall the youth of the U. S. relative to European countries translated into the potential for energetic leadership — our older leaders are by analogy endowed with youthful energy. Hall had a vision of older Americans that contrasted sharply with the culturally dominant

view. As the cultural historian Gerald Gruman has pointed out, it was during the last great wave of mass immigration in the 1920s that the view of the modernist life cycle was consolidated — characterized by adolescence as a time of alienation and old age as rejection. Hall's clarion call counters this view of what Edward Burgess was later to aptly term the "role-less role" of the elderly.

"Senescence, like adolescence, has its own feelings, thought, and wills, as well as its own physiology, and their regimen is important, as well as that of the body", Hall wrote in his book on old age (100). Recent research has shown that many cognitive functions do not inevitably decline with age as has previously been thought and that exercise is key to maintaining and strengthening those abilities. The same is true of the emotions: the emotions — in particular, the passions — need not inevitably diminish with age, and exercise — emotional exercise — is as fundamental to their vitality as is their cultural authorization. In *Senescence*, as Hall presciently wrote, "Memory fails in age only if not exercised, and this is true of all abilities" (68). The capacity to feel — including to react with anger to injustice — is one of those abilities.

Hall's anger was ignored in contemporary reviews. Even in recent scholarly assessments of *Senescence* Hall's anger, although certainly recognized, is not given appropriate due. Instead *Senescence* is characterized as a rambling jeremiad, with the implication that Hall's statements are outbursts, somehow ill considered and perhaps oddly inappropriate, the result of a temperament given to depression and to lament.⁵ My point would be quite different: that even a temporary alliance of wisdom with anger — in *Senescence* understood as the call to give voice to injustice on the basis of what today we call ageism — is remarkable. Hall wanted to harness that energy, and he called on those older people who possessed wisdom to take an active role and to remind "the world of sin, righteousness, and judgment" (411). He could not, however, sustain that uneasy alliance between the wisdom and anger, and so the instances of anger are few. But even though his language is altogether different, Hall reminds me here of Germaine Greer's words, "It's time to get angry again". For Hall, however, it was the first time. Thus in *Senescence* we find an incipient protest literature on behalf of the elderly who are sentenced to the margins and condemned to retirement when their greatest need, Hall believed, was to be of service to society.

III

Betty Friedan's *The Fountain of Age* appeared in 1993 when she was seventy-one, exactly seventy-one years after the publication of *Senescence*. Like *Senescence*, *The Fountain of Age* is a long and ambitious book that covers a multitude of topics. It is an important book, and a complex one, the result of years of research and of hard thinking about aging. Unlike Hall, Friedan is not interested in surveying past attitudes toward aging and the elderly. Much of her book is issue-oriented, focusing on work,

housing, menopause, long-term care, and the right-to-die, for example. But like Hall, Friedan argues for understanding the purpose of the new years which the longevity revolution has given to people in western and other developed countries.⁶ If Hall drew theoretical energy for his analysis of age from adolescence, Friedan reflects on issues of aging largely through the lens of gender and in particular from the vantage point of the second wave of the women's movement, one which she helped decisively to shape through the publication of *The Feminine Mystique* in 1963.⁷

I find it fascinating that in the years between the publication of *The Feminine Mystique* and *The Fountain of Age* — years that saw protest movements of so many different kinds, as well as a growing cultural acceptance of the appropriateness of expressing feelings — the expression of anger, or the rhetoric of anger, has undergone inflation. For Friedan the feminine mystique, or what we would call an ideology of gender, imprisoned women in their homes and shopping malls. Similarly she argues in *The Fountain of Age* that the age mystique — old age as a period of dreaded decline and deterioration — must be exposed as counter to the essential truth: that the third age of life can and should be a period of new possibilities and growth, both for the individual and for society as a whole. But the key emotional term from the rhetorical arsenal of anger that Friedan deploys in *The Fountain of Age* is rage. Although she often uses rage and anger interchangeably, rage is her preferred term. It appears over and over in *The Fountain of Age*. The rhetoric has escalated — and considerably. And yet the message of *The Fountain of Age* is superficially optimistic.

What does rage mean in *The Fountain of Age*? Is it intense protest, as in the black rage movement of the 1960s? Or does it carry the debilitating connotation of emotional pathology, as rage in women often does? Or is it something else? For the conjoining of rage and the elderly would seem to be a virtual cultural impossibility, an oxymoron.

For Friedan, rage is an energy that is created by the thwarting of possibilities. When rage is turned in on oneself rather than outward, it is transformed into depression, into an equal and opposite force that paralyzes innate energy or healthy aggression. As she writes, “in age as in youth”, depression “is the outcome of rage turned inward” (61). She understands rage as a response to powerlessness, whether it was the powerlessness of young middle-aged women in the 1960s trapped in obsolete gender roles or the powerlessness of those who are regarded as old and thus cast to the edges of society. Women under the influence of the feminine mystique internalized their rage, which worked its will on the body, manifesting itself in headaches, depression, and the like. Similarly, Friedan concludes — and it is a provocative deduction — which the high rate of depression among the elderly is due precisely to the cultural vicissitudes of aging:

Given the reality of aging in America today — the loss of power in forced retirement, the subtle and not-so-subtle put-downs and denigrations of the

youth culture, the growing sense of invisibility, the isolation and loneliness as spouse or friends die, the fear in the city streets, the real economic worries and physical symptoms — the wonder is all those studies in which older people report they are *not* lonely, unhappy or angry most of the time. Knowing all the reasons we have to be angry, lonesome, or afraid, one can only suspect that an awful lot of older people are suppressing an awful lot of rage. And if, indeed, depression in old and young alike is defined as unbearable rage turned against oneself, small wonder that depression is endemic in older people... (450)

Thus anger — or indeed an unbearable rage — is not available as an energy for activity. Rather it is invisible and immobilized, masked and manifested only in depression which is, Friedan implies, wrongly treated as a physiological disease in the elderly and not correctly understood as a symptom of social suffering. Rage is thus unconscious. It is silent.

So: can we imagine Betty Friedan, like the sixty-year-old Germaine Greer, getting angry, that is, using the rhetoric of anger to politicize prejudicial cultural practices against the old? Ultimately the answer is no — and for some reasons that are similar to those we find in *Senescence*. Like Hall, Friedan believes that as people grow older they become more themselves, more individual. Imagine the difficulties of forming a political interest group on the basis of age alone, a huge and heterogeneous group of people not only characterized by many social differences (class, religion, ethnicity, etc.) but also by hyperindividuality. But just as the empowerment of women was a rallying cry in the 1960s, so Friedan insists we must insist on *the empowerment of age* (630). The women's movement drew both spontaneously and strategically on anger. Yet Friedan does not think that the empowerment of age can be based on the model of the women's movement. Why not? In great part because her conceptualization of the special strengths or capacities that can come with age are in conflict with such rhetoric of the emotions.

To see the third age as development, we need, she says, “a revolutionary paradigm shift” (87). At times this shift seems simply the invention of a new lifestyle modeled on continual change but based somehow on differences from what went before — new living arrangements, new risks, new adventures. What is the essence of the fountain of age? It is “the very ability to keep changing” (31). Her metaphors of improvisation and of reinvention signal that. But Friedan also draws on psychosocial models of development, one of which is Erik Erikson's theorization of the stages of life as characterized by certain virtues or strengths.⁸ And development is different from change. It implies a teleology. Friedan extends Erikson's notion of generativity, which he associated with the middle years of life and with parenting in the widest sense (today we might call it mentoring), to the third age. As she writes, “to contribute somehow to the ongoing human enterprise, to pass on some legacy to the next generation, is, it seems, a burning need of vital age, different from the parenting of one's children yet just as essential to survival of the human species” (612). Like Hall, she also argues that the human race has

been given these extra years by evolution (she cites the sociobiologist E. O. Wilson), and concludes that these very years must have some special evolutionary significance. It is our responsibility, she exhorts us, to fulfill that task.

But what special capacities will be developed with age in order to allow one to do this well? One of the answers is — we will not be surprised to learn — wisdom. Wisdom is, she writes, “the ability to see the picture whole, and its meaning deep, and to tell it true” (216). If Hall found a way to put wisdom to work, Friedan finds a way to put it in the work place. “Could the growing need for such wisdom transcending narrow expertise in every field provide the pragmatic, social basis for the fountain of age?” she asks rhetorically (244). The Supreme Court provides her with an important example. Thus Friedan’s notion of wisdom is in part wisdom of a practical nature. She also suggests that along with wisdom in age, which implies wholeness, may come a host of qualities — “freedom from youthful competitive compulsion, cooperation, empathy” (326). Wisdom, lack of competition, cooperation, empathy: qualities all virtually antithetical to anger.

Where, then, does the rage go? Certainly it is not transformed into outrage, into anger at injustice. Like Hall, Friedan opens the preface to *The Fountain of Age* on a note of depression. She confides that she was depressed for weeks after her friends threw her a surprise party on her sixtieth birthday, forcing her to acknowledge publicly that she had indeed arrived at that culturally constricting number. As with Hall, in the course of researching and writing the book, which she undertook not long after that defining birthday, and of living her life, her depression lifts. In *The Fountain of Age* Friedan presents herself as not only reflecting in creative ways on the possibilities of age but also as embodying them — taking risks, imagining new ways of loving, and inventing a new style of being an activist.

In *The Fountain of Age* the rhetoric of rage, which is so prevalent and so surprising, ultimately serves as a mere sign of social suffering. In a sense it isn’t given a body. Friedan doesn’t seem to write out of anger, never mind rage, not even as does Hall. Nor does she quote people who voice their rage. For how could she? For Friedan rage in the old is repressed, a symptom of cultural pathology. Wisdom is a sign of the achievement of one’s possibilities in age, with rage expelled. Wisdom and rage: in Friedan’s work, like magnets pointed toward each other, they repel one another. In the 1960s black rage as a rallying cry performed important cultural work. Rage meant outrage at racial injustice. But a wise rage? For Friedan, it is a cultural contradiction in terms when it comes to aging.

But there is one curious passage in *The Fountain of Age* where a kind of manic rage surfaces. Friedan tells us a dream she had, a dream that she says she took to her “old shrink”. I quote the two paragraphs, which open her chapter “Intimacy: Beyond the Dreams of Youth”:

I had a dream: In my house, propped up against a wall, pushed out of the way, was something quite large, all wrapped up in a rug. Like a mummy. And I

said, “What is wrapped up in that rug?” No one was paying any attention to it, it didn’t really get in the way. But I didn’t want something wrapped up, hidden like that in my house. I insisted on slitting it open.

There was a woman wrapped up in the rug, and she was still alive! She was not young but she had longish light hair and a glint in her eye, and she was brandishing a knife in her hand. I woke up in horror and sat up in my bed. There was a live woman I had wrapped up in that rug, and she was going to kill me if I didn’t let her out. So I went to see my old shrink, and I said, Given the realities, the numbers, my age, how could I live with the woman I had wrapped up in that rug? She was alive, but how could I let her out without her exploding with rage — that knife in her hand? And I felt the pain of my own yearning (254).

Friedan does not comment on this dream. Instead she lets it stand as testimony to the undeniable and banal insight that we all need love, and that older women are much more likely to suffer from the lack of sexual intimacy than are men. The lack of congruity between the wild and frightening energy represented in the dream and the calm therapeutic tone of her authoritative exposition — “Without love, the human self never develops as all”, she intones (254) — belies the still-buried rage, rage that she could not conjoin with wisdom. As she remarks elsewhere in *The Fountain of Age* in a passage, which goes against the grain of the argument in her book, “Research has shown an actual strong relationship between ‘irascibility’ and longevity. Could that very rage, long buried in women, which we have now managed to express, breaking down the barriers and the false images that once made us turn it against ourselves, be part of the fountain of age?” (156).

IV

I have focused on Hall’s *Senescence* and Friedan’s *The Fountain of Age* to explore the difficulties of envisioning the future of aging through the cultural building blocks of anger and wisdom. G. Stanley Hall understood himself to be part of an emerging “vanguard” of older people, as Andrew Achenbaum rightly stresses (421). Hall briefly allowed his anger at being marginalized with retirement and old age to surface, and, fortified with this energy and the paradigm of adolescence, imagined himself at the forefront of a new generation of older people at a critical juncture in history. Wise men would be stern counselors to future generations. In a very real sense the aged would embody the future. With the exception of the scholarly history of gerontology, history has forgotten Hall’s vision.

With long experience as a feminist activist and writer, Betty Friedan, like the French feminist Simone de Beauvoir before her, turned to old age as the next frontier. Although *The Fountain of Age* is a protest against the ideology of old age in the United States and although, in comparison with Hall, Friedan seems to up the ante with a rhetoric of rage, that rhetoric of rage turns out to be

curiously empty — devoid of energy, hidden as depression. Ultimately Friedan too turns to wisdom as a way of conceiving the special strengths of the old. On the one hand her notion of wisdom is more pragmatic than Hall's. On the other hand it is also a more romantic version of wisdom, relying on the twentieth-century psychological tradition of the reconciliation of gender opposites explored by Jung and others and culminating in a vision a psychic wholeness. But notwithstanding their somewhat different understandings of wisdom, both Hall and Friedan assign the social role of wisdom to the elderly. This is a clear example of what Paul Griffiths, a philosopher of the emotions, has called the social construction of emotions, where certain emotions — here the psychological stance of wisdom — are invoked to reinforce certain social roles.⁹

We do not know how history will treat Friedan's *Fountain of Age*. But I predict that Friedan's message of wisdom will not prove any more culturally compelling than Hall's. Plato argued in Book X of the *Republic* that in order to lay claim to an audience, tragedy could not rely on the representation of a calm and composed wisdom. The passions were required. Moreover, as an ideal attribute or emotional standard long associated with the old, wisdom in effect has suppressed the emotional experience of anger.

Both Hall and Friedan advocate what over twenty years ago Gruman called *re-engagement*. In a brilliant analysis of the forces that have worked to construct the modernist life course, one in which the elderly are relegated to the margins, Gruman argues that it is precisely the old that have a future: "in the furthering of a genuinely modern culture, it is the aging who actually have pride of place; they are where the action is, for they are something historically *new* as a large population sector... Moreover, the elderly, as individuals, face challenges *new* to themselves which call for successive, creative renewals of identity" (380). Unlike Hall and Friedan, Gruman does not find it necessary to invoke wisdom as a way of bestowing a social role on the elderly, a role that over the course of the twentieth century has been extolled as crucial to society as a whole but in reality has been ignored or dismissed as useless. Nor does Gruman feel obliged to rationalize the years given to us by the longevity revolution by arguing that they serve an evolutionary purpose.

It is time to declare a moratorium on wisdom. By this I do not mean that we might not describe certain people as wise or certain actions as wise. What I mean is that we should not draw on the notion of wisdom in theorizing a social role for older people in general. Wisdom should not be advocated as an emotional (or unemotional) standard or ideal. In this I am going counter to what not a few people in critical gerontology are advocating.¹⁰ As I have tried to show, the cultural reflex of associating wisdom and age has seriously limited us from imagining the years that have been granted by the longevity revolution; wisdom in the aged is a stereotype that does not carry meaning in contemporary western

societies. There is absolutely no need to have to justify the extraordinary extension of life expectancy that has been gained over this century. Moreover the notion of wisdom as a developmental capacity that ideally characterizes old age interferes with the crucial work that needs to be done to reclaim these years as meaningful in the broadest sense. Wisdom carries the connotation of detachment, hence the extreme difficulty of putting it together with engagement, or re-engagement, as we see in Hall and Friedan. With its emphasis on detachment, in effect wisdom justifies the disengagement theory of aging, the theory that older people “naturally” withdraw from their social roles so as to make their ultimate disappearance — death — less difficult for the smooth functioning of society. Wisdom carries the connotation of dignified behavior, hence the further difficulty of its association with a rhetoric of protest. Wisdom implies a kind of transcendence of the social world, a certain timelessness, a knowledge that is — there is of course a contradiction here — not characterized by one’s placement in the world, or what the cultural critic Donna Haraway has called situated knowledge.¹¹ As a form of knowledge, wisdom is conceptualized as objective, not subjective.

In terms of a cultural politics of the emotions, angry women have long been labeled irrational or hysterical. The strategy was — and still is — to demean those women. In a way the reverse is true with the old: being wise, which entails being without anger, is held up as an ideal. Anger in the old is outlawed. Anger is what the philosopher Alison Jaggar has called an “outlaw emotion”, an emotion that is “conventionally unacceptable” in certain groups or populations (160). On the cultural stage in the U. S. there has been one notable exception to the rule of outlawing angry old women, and that is Maggie Kuhn of the Gray Panthers. Why was her behavior acceptable? I would venture that it was tolerated in part because of her petite stature (as a diminutive woman she was not seen as a threat) and in part because the project of the Gray Panthers was always intergenerational and not limited to aging. Ultimately Kuhn was not taken seriously but rather patronized as cute while the Gray Panthers were seen as a nonthreatening knockoff of the Black Panthers.

Challenges to ageism that draw on a rhetoric of protesting anger should not be dismissed. Anger can be a sign of moral outrage at social injustice, at being denied the right to participate fully in society. Anger in this sense is thus a judgment, or more strongly, an indictment.¹² I admit to being attracted to Germaine Greer’s declaration that it is time to get angry again. I am reminded of Gloria Steinem’s very first words in her essay “Doing Sixty”, published in 1994, in which she expresses the contradiction between the cultural ideal of detachment expected of her and her own intense reactions to injustice. “Age is supposed to create more serenity, calm, and detachment from the world, right? Well”, she writes, “I’m finding just the reverse” (249).

We need to change what has been called an affect script for older people in

our culture.¹³ How do we do this? In great part by telling stories. Stories relay forms of feeling, and one of the stories of aging and anger that has remained in my mind for many years now is one told by feminist activist Barbara Macdonald. Fittingly enough the incident she recounts occurred while she was on a protest march in Boston in the late seventies — a March to Take Back the Night. Macdonald, a lesbian, then sixty-five, had a kind of premonition that the march would not work, but she did not suspect just whom her antagonist would be. She wasn't sure she wanted to go, she told her partner. She "had a vague feeling of dragging" her feet. Wasn't this kind of march pointless because men had the power and would not take it seriously? Her partner Cynthia, twenty years younger, persuades her to go. If it doesn't convince the men, Cynthia assures her, nevermind, it will be good for us. Cynthia was wrong.

It is a dark and rainy night, and monitors, helping to assemble the women, give them instructions. Six abreast. Walk closely together. Do not let men break your ranks. Barbara's uneasiness gone, she is eager to move forward. She feels strong. "I felt", she writes, "the exhilaration, the oneness with the women around me, the sense of at last doing something instead of passively grinding my teeth with anger, as I do every morning when I pick up the *Globe* to see what woman was murdered the night before" (28). Then, waiting to begin, she notices Cynthia talking quietly with the monitor. Barbara joins them, and the monitor says to her, "If you think you can't keep up, you should go to the head of the march" (28). What did that mean?! Understanding hits Barbara like a series of hammer blows. It is because she is perceived by a younger woman as old and therefore as necessarily weak — and, more ominously, as lacking in judgment. That the younger woman, who explains that she didn't know what to do, is well-meaning and contrite does not change the fundamental situation. Barbara now feels exiled by these younger women and by the women's movement itself. Barbara snaps back at her. She begins and finishes the march in a rage. As she writes, "All my life in a man's world, I was a problem because I was a woman; now I'm a problem in a woman's world because I'm a sixty-five-year old woman" (30).

Where does her rage go? Unlike Friedan's rage it does not remain buried in her dreamlife. Macdonald draws on the urgency of the threat to her to understand her situation. Reflecting hard on this incident later, given a kind of strength from her rage, Macdonald resolves to neither direct it toward the younger monitor — that does not seem quite fair — nor to turn it against herself and her own aging body, a body which, by her account, reads as sixty-five. The intensity of her rage is wisely proportionate to the offense. It is symmetrical to the structure of power in which she finds herself unfairly meshed.¹⁴ Her rage is dispelled when she decides to fight back with what force she has in the future, no matter how diminished it may become as she grows older. Her rage is dispelled as she analyzes the incident, placing it in historical context, comparing the first wave of feminism with the second, puzzling

over the fact that in the first wave older women were leaders whereas in the second wave younger women — women in their twentieth and thirties — were and still are predominant. Why is that? Ultimately she concludes that this can't be explained by a simple emphasis on youth culture in the United States. Today, she writes, "youth is bonded with patriarchy in the enslavement of the older woman. There would, in fact, be no youth culture without the powerless older woman" (39).

From her experience of rage within the woman's movement, Macdonald draws powerful lessons. But if she puts aside her rage, she safeguards her anger. Her anger is the precious residue of her rage.¹⁵ "Although much of what happened to me in the march is resolved for me", she writes, "I am still angry at the ageism in the women's movement" (35—36). I take it that her anger in part motivated this important small book she wrote with Cynthia Rich, a book that gives us this notable story, which is an instance of what Margaret Gullette has called in *Declining to Decline* "age autobiography". Echoing the critical race theorist Patricia Williams, I would say that Macdonald's story is "a gift of intelligent rage" (216).

I close with a question. "Emotions become feminist when they incorporate feminist perceptions and values", Jaggar has written (160). Vaclav Havel has spoken of what he has called "something like a social emotion", a judgment akin to a feeling of aversion to unfair social inequities, a feeling he experienced early in his life as "an antagonism toward undeserved privileges, toward unjust social barriers, toward any kind of so-called higher standing predetermined by birth or by anything else, toward any humiliation of human dignity" (7). At the very least, humiliation of human dignity would require indignation. Or more strongly, we might describe that social emotion as a noble anger. What word would we use to describe the anger associated with the experience of ageism? That we do not in fact have a word analogous to "feminist" suggests how very far we are from recognizing and honoring the emotional experience of ageism.

NOTES

I have benefitted enormously from conversations with Jennifer Driscoll on the relationships between anger, rage, and outrage.

1. There is of course also a history in the West of the periodization of the life course as well as a history of the metaphors in which the life course has been cast. See Thomas Coles's *The Journey of Life*.

2. The literature on anger is extensive and I will only give a few examples. See *Anger: The Struggle for Emotional Control in America's History*, by Carol Stearns and Peter Stearns, for an historical reading of American anger. In terms of the psychology of anger, see the work of the American psychologist Silvan Tomkins, who identifies anger-rage as one of nine innate affects, or what I would call affect clusters. In literary studies, see Gwynne Kennedy's *Just Anger*.

3. See William Ian Miller's *Anatomy of Disgust*.

4. This is in fact one of the strategies of Alan Pifer in *Our Aging Society: Promise and Paradox*. He refers to what he calls the third quarter of life, which implies that we should think in terms of a life expectancy of one hundred years. A cultural consensus is emerging that one hundred years of life is our due. Among the many examples of this is Gloria Steinem's statement that she plans "to reach a hundred" (283).

5. I am referring here to Thomas Cole and Andrew Achenbaum, both of whom describe *Senescence* as a jeremiad. Both also stress the mood of depression that seems to them to pervade the book's opening pages, in which is incorporated part of an anonymous article entitled "Old Age" Hall had written for the *Atlantic Monthly* the year before. Their emphasis on depression in Hall (albeit in very different ways), along with their characterization of *Senescence* as a jeremiad, results in what I take to be a concomitant devaluation of anger in his work.

Cole and Achenbaum come to completely different conclusions about the cultural value of Hall's view of the potential wisdom of the new class of elders he envisions. While Cole rejects Hall's view of aging because he believes that it ultimately worked to reinforce the emerging scientific management of the life course and to de-emphasize the spiritual dimension of late life, Achenbaum casts Hall's view of wisdom positively as prophetic of what he sees today in our postmodern period — as an emerging interest in wisdom as a form of knowledge.

6. Robert N. Butler coined the "longevity revolution".

7. The following passage in *The Feminist Mystique* is key to her later work: "A woman today who has no goal, no purpose, no ambition patterning her days into the future, making her stretch and grow beyond that small score of years in which her body can fill its biological function, is committing a kind of suicide. For that future half-century after the childbearing years are over is a fact that an American woman cannot deny" (293). In *The Fountain of Age* Friedan astonishes me by insisting that the underlying cause of the women's movement was in fact the increase in life expectancy for women: "what had really caused the women's movement", she writes, was the *additional years of human life*" (16).

8. In *The Life Cycle Completed: A Review* Erik Erikson reconsiders his theory of human development and associates the final and eighth stage with grand-generativity, obviously drawing on the analogy with grand-parenting. In *Insight and Responsibility*, Erikson defined the task of the eight and final stage as the achievement of wisdom, which was the outcome of the successful struggle between integrity and despair: "*Wisdom, then is detached concern with life itself, in the face of death itself.* . . . If vigor of mind combines with the gift of responsible renunciation, some old people can envisage human problems in their entirety (which is what 'integrity' means) and can represent to the coming generation a living example of the 'closure' of a style of life" (133—134).

9. In "The Development of Wisdom across the Life Span", V. P. Clayton and James Birren, defining wisdom as "the integration of general cognitive, affective, and reflective qualities", find that while the older people in their study did not link their older age with wisdom, younger people did associate growing older with the development of wisdom. I would suggest that notwithstanding this stereotypical association of wisdom with old age on the part of younger individuals, wisdom is not translated into a meaningful value on the level of society.

10. See Andrew Achenbaum's "Toward a Psycho-History of Late-Life Emotionality", Harry Moody's *Five Stages of the Soul*, Ronald Manheimer's "Wisdom and Method", and Bertram Cohler's "Aging, Morale, and Meaning". I should add that in *At Last the Real Distinguished Thing: The Late Poems of Eliot, Pound, Stevens, and Williams* I considered how wisdom is represented in form and substance of the late poems of these great American modern poets. My point was not so much that these men themselves were wise, or that they advocated wisdom in general as the salient criterion of a social role for older people, as that they were able to create compelling fictions of wise old men in their poetry.

11. For Haraway, "feminist objectivity means quite simply *situated knowledges*" (188).

12. As early as 1977 the philosopher Robert Solomon argued in *The Passions*: "An emotion is a *judgment* (or a set of judgments), something we *do*. An emotion is a (set of) judgment(s) which constitute our world, our surreality, and its intentional objects" (185).

13. The term "affect script" comes from the psychologist Silvan Tomkins, who specified different kinds of affect scripts. See, for example, his chapter on "Anger-Management and Anger-Control Scripts" in *The Negative Affects: Anger and Fear*. He understood an affect script as a succession of affects over time, a pattern that is repeated over the lifetime of an individual. I am using the term not in terms of an individual life but in terms of a larger cultural pattern, a cultural affect script.

14. I take the notion of an emotional response being symmetrical (or not) to its context from Patricia Williams. But being proportionate is not the same thing as being symmetrical. One may have a symmetrical response that is wildly out of proportion.

In *Alchemy of Race and Rights* Williams recounts an incident in which she became enraged (she was not buzzed in to a store in Soho, New York, during the Christmas shopping season by a young white male salesclerk because she was black). "I was enraged", she writes. "At that moment I literally wanted to break all the windows of the store and *take* lots of sweaters for my mother... I am still struck by the structure of power that drove me into such a blizzard of rage. There was almost nothing I could do, short of physically intruding upon him, that would humiliate him that way he humiliated me" (45). Her rage, she writes, "was admittedly diffuse, even self-destructive, but it was symmetrical" (46).

15. I am suggesting a distinction between rage, as a visceral response to an event, and an intelligent rage or anger that is informed by analysis and reflection on the context and thus calls for that response, a distinction that is echoed in Margaret Gullette's *Declining to Decline* where she draws a line between anger and a "higher" anger. As she writes, "The higher anger that accompanies liberation has an honorable impersonal element; it is felt on behalf of all kindred sufferers. Some people leap to it directly from disappointment. These are already collective emotions. The higher anger estimates the broadest possible human collective, takes the measure of the ideology and its components, envisions slightly more than reasonable goals, operationalizes procedures" (232).

WORKS CITED

Achenbaum, W. Andrew. "Toward a Psycho-History of Late-Life Emotionality". *An Emotional History of the United States*. Ed. Peter N. Stearns and Jan Lewis. New York: New York UP, 1998. 417–430.

- Burgess, Edward W. "Aging in Western Culture. *Aging in Western Societies*. Ed. Burgess. Chicago: U of Chicago P, 1960. 3—28.
- Butler, Robert N. *The Longevity Revolution*, in progress.
- Clayton, V. P. And James E. Birren. "The Development of Wisdom across the Life Span: A Reexamination of an Ancient Topic". *Life-span Development and Behavior*. Ed. P. B. Baltes and O. G. Brim, Jr. Vol. 3. New York: Academic P, 1980. 103—135.
- Cohler, Bertram J. "Aging, Morale, and Meaning: The Nexus of Narrative". *Voices and Visions of Aging: Toward a Critical Gerontology*. Ed. Thomas R. Cole, W. Andrew Achenbaum, Patricia L. Jakobi, and Robert Kastenbaum. New York: Springer, 1993. 107—133.
- Cole, Thomas R. *The Journey of Life: A Cultural History of Aging in America*. Cambridge: Cambridge UP, 1992.
- Erikson, Erik H. *Insight and Responsibility: Lectures on the Ethical Implications of Psychoanalytical Insight*. New York: Norton, 1964.
- Erikson, Erik H. *The Life Cycle Completed: A Review* (1982). New York: Norton, 1985.
- Friedan, Betty. *The Feminine Mystique* (1963). Harmondsworth, Middlesex: Penguin, 1965.
- Friedan, Betty. *The Fountain of Age*. New York: Simon and Schuster, 1993.
- Griffiths, Paul E. *What Emotions Really Are: The Problem of Psychological Categories*. Chicago: U of Chicago P, 1997.
- Gruman, Gerald J. "Cultural Origins of Present-Day 'Age-ism': The Modernization of the Life Cycle". *Aging and the Elderly: Humanistic Perspectives in Gerontology*. Ed. Stuart Spicker, Kathleen Woodward, and David Van Tassel. Atlantic Highlands, NJ: Humanities P, 1978. 359—87.
- Gullette, Margaret Morganroth. *Declining to Decline: Cultural Combat and the Politics of the Midlife*. Charlottesville: UP of Virginia, 1997.
- Gullette, Margaret Morganroth. "Midlife Discourses in the Twentieth-Century United States: An Essay on the Sexuality, Ideology, and Politics of Middle-Ageism". *Welcome to Middle Age! (And Other Cultural Fictions)*. Ed. Richard A. Shweder. Chicago: U of Chicago P, 1998. 3—44.
- Hall, G. Stanley. *Adolescence: Its Psychology and Its Relations to Physiology, Anthropology, Sociology, Sex, Crime, Religion, and Education* (1904). 2 vols. New York: D. Appleton-Century Co., 1937.
- Hall, G. Stanley. "Old Age". *Atlantic Monthly* 127 (1921).
- Hall, G. Stanley. *Senescence: The Last Half of Life*. New York: Arno P, 1972.
- Haraway, Donna J. *Simians, Cyborgs, and Women: The Reinvention of Nature*. New York: Routledge, 1991.
- Havel, Vaclav. *Disturbing the Peace: A Conversation with Karel Hrzdala*. Trans. Paul Wilson. New York: Knopf, 1990.
- Hillman, James. *Emotion: A Comprehensive Phenomenology of Theories and Their Meaning for Therapy*. Evanston, IL: Northwestern UP, 1992.
- Jaggar, Alison. "Love and Knowledge: Emotions in Feminist Epistemology". *Gender/Body/Knowledge: Feminist Reconstructions of Being and Knowing*. Ed. Alison M. Jaggar and Susan R. Bordo. New Brunswick: Rutgers UP, 1989. 145—171.
- Kennedy, Gwynne. *Just Anger: Representing Women's Anger in Early Modern*

England. Carbondale: Southern Illinois UP, forthcoming.

Macdonald, Barbara, with Cynthia Rich. *Look Me in the Eye: Old Women, Aging and Ageism*. San Francisco: Spinster's Ink, 1983.

Manheimer, Ronald J. "Wisdom and Method: Philosophical Contributions to Gerontology". *Handbook of the Humanities and Aging*. Ed. Thomas R. Cole, David D. Van Tassel, and Robert Kastenbaum. New York: Springer, 1992.

Miller, William Ian. *The Anatomy of Disgust*. Cambridge: Harvard UP, 1997.

Moody, Harry. R. *The Five Stages of the Soul: Charting the Spiritual Passages That Shape Our Lives*. New York: Anchor, 1997.

Pifer, Alan, and Lydia Bronte, eds. *Our Aging Society: Promise and Paradox*. New York: Norton, 1986.

Solomon, Robert. *The Passions*. New York: Anchor, 1977.

Stearns, Carol Zisowitz, and Peter N. Stearns. *Anger: The Struggle for Emotional Control in America's History*. Chicago: U of Chicago P, 1986.

Steinem, Gloria. "Doing Sixty". *Moving Beyond Words*. New York: Simon and Schuster, 1994. 249–283.

Tomkins, Silvan. *The Negative Affects: Anger and Fear*. New York: Springer, 1991. Vol. 3 of *Affect, Imagery, Consciousness*. 4 vols. New York: Springer, 1962–92.

Williams, Patricia. *The Alchemy of Race and Rights*. Cambridge: Harvard UP, 1991.

Woodward, Kathleen. *At Last, the Real Distinguished Thing: The Late Poems of Eliot, Pound, Stevens, and Williams*. Athens, Ohio: Ohio State UP, 1980.

ДВА СТЕРЕОТИПА В СИМВОЛИКЕ СВОБОДЫ

Анатолий МАИЛОВ

ЧАСТЬ ПЕРВАЯ

1. Предварительные замечания по поводу основных понятий современного контекста

Пребывание в духовном пространстве современного постмодернизма (пусть это так и называется, как названо), желание оставаться в нем или стремление выхода из него требуют разработки комплексной культурологии XX столетия. Мешают этому некоторые сложившиеся (как теперь говорят) концепты и стереотипы. В особенности стереотипы понятия свободы, которой желали бы все, но которую понимают по разному.

Концепт характеризует означаемое, равное своему знаку. Символ обозначает иную реальность, с которой он связан. Стереотип — привычное, исторически сложившееся представление, которое боятся потерять. Между тем, проблематика свободы ведет нас в самые глубины религиозно-философских представлений о мире, о его идеальной основе и, следовательно, — о его Творце. Ведет она и к тому или иному пониманию места человека в тварном существовании.

Один из символов свободы давно известен — обнаженная женщина. За нею — вольная игра природных сил. Однако, как говорят, — по правилам. Счастье — не в награде за добродетель, но в самой добродетели. Но кажущийся ригоризм этой последней теоремы в классической Этике Спинозы сразу же дополняется другим положением: Мы наслаждаемся не потому, что обладаем благом, но именно потому, что мы наслаждаемся — мы обладаем благом. Это — от Спинозы. И это — выражение черт европейского гуманизма, в котором с точки зрения его религиозных оснований, вскрытых русской религиозной философией XIX — XX столетий, оказались запаралеленными его ветхозаветные и новозаветные составляющие.

Но есть и другая символика свободы — символика Собора как единства разных, в котором каждый выполняет назначенную ему органическую функцию в целостности. Этим, как считается, каждый избегает рабства зависимостей от собственной природы как только живого существа, освобождается от “рабства тлению”. В этом случае обретаются, как говорят, черты образа и подобия Создателя мира, черты существа мыслящего и духовного, способного двигаться по “контурам не только своей собственной природы”, но и “по контурам природы самих вещей”.

Разговор об этих двух символах как о сложившихся стереотипах возможен потому, что каждый из них несет черты исторической ограниченности, налагающей ограниченность и на наше поведение, в том числе — и в отношении друг к другу как к людям разных культур. Осмысление ограниченности этих двух символов, превратившихся в стереотипы, началось давно. Весь двадцатый век стоит под его знаком. А началось оно в европейской философии экзистенции и в экзистенциальном философствовании русского светского богословия (русской религиозной философии) XIX — XX столетий — от Чаадаева до Бердяева. В постмодернизме и деструктивизме ставится все тот же вопрос об отношении к классике, о смене систем трансцендентальной философии системой свободы. Деструктивизм современного постмодернизма — по его отрицательно-оценочной характеристике — есть стремление почерпнуть новые творческие силы из энергии и вещества распада классической традиции. Но такое стремление не сегодня только возникло.

Данная тема оставалась в центре внимания исследований М. Хайдеггера, использовавшего для этих целей “Разыскания о человеческой свободе” И. Шеллинга. Но с той же целью к ним обращался и В. Соловьев. А от него — и вся русская религиозная философия, которая противопоставила свою линию линии постклассической философии, начиная с гуссерлианства. В связи с этим же она определила и функцию каждого из философов в кругу ее идей, сделавшись системой религиозной философии и выразив свою противоположность осознанному принципу всех предшественников, то есть классической философии. А это и есть как раз то, что ищется в переходе от систем трансцендентализма к системе свободы (по характеристике этих поисков в статье одного из авторов Сериала по теории и истории культуры — Раджа Сампата. См. Выпуск 6: “Проблемы общения в пространстве массовых коммуникаций”. СПб. 1998.)

Продемонстрировать связь русской религиозной философии с современными деструктивистскими поисками, связанными с темой свободы, ее символикой и ее стереотипами, и является целью настоящей статьи.

2. Истоки родства в постановке вопроса о свободе в современном де-конструктивизме

Это родство фактически признается (например в очень ортодоксальной работе Олеси Николаевой “Современная культура и православие”. (М. 1999.) Более того, именно представителям религиозной философии от В. Соловьева до Н. Бердяева вменяется в вину само формирование культурного пространства постмодернизма (по крайней мере у нас в России).

И то и другое в методологическом плане связано со стремлением к осознанию общего принципа предшественников, который следовало бы преодолеть. А это — существенно философский ход мысли. Поэтому и то, и другое оказалось связано с перепрочтением последнего, как считается, классического фило-

софа на путях его собственного преодоления классики. Речь идет об исследованиях позднего Шеллинга “О сущности человеческой свободы”. Поэтому и разговор может пойти о продолжении полемики двух школ. В начале века в России они назывались школами гуссеррианцев и соловьевцев. Хотя задействованы были в этом деле и более отдаленные и более близкие предпосылки.

Связано это было и с противостоянием в рамках авраамистских религий. На передний план выставлялся естественный и более близкий современному человеку эротизм Ветхого Завета. И выставлялся он против грехообразующего интеллектуального познания в этой области.

Отсюда и систематизация идей в круге русской религиозной философии (светского богословия). В ее основе лежит предложенное В. Соловьевым религиозно-философское перепрочтение кругов категорий бытия, сущности и действительности, обобщавших в классической философии Гегеля историю классической философии и выявлявших составляющие нашего понимания мира по уровням. Уровень понимания В. Соловьева связан с новой группой категорий, группой категорий сущего. Сам В. Соловьев вслед за Шеллингом показал онтологическую значимость категории возможности и вышел в этой связи на новое понимание категории действительности. Тема соборности и всеединства, развитая и им самим и его последователями оказалась аналогом как античной категории единого и мышления под этой категорией, так и современных ее аналогов. В “борьбе за Логос” (выражение В. Эрнэ) тема развивалась всеми представителями русского религиозного возрождения начала XX столетия. В рамках круга его идей позиция В. Розанова и Л. Шестова, разделявших отмеченный ветхозаветный срыв в классической философии, с точки зрения христианских традиций предстала как предел падения и, вообще, — как правильное мышление в падающей системе отсчета. В журнале “Путь”, издававшемся уже в Париже, за всех ответил Б. Вышеславцева, как специалист и по религиозной философии, и по философии права и по фрейдизму. И с его именем не случайно оказалась связанной и новая, после митрополита Илариона, постановка вопроса о законе и благодати, как в религиозноведческом, так и в других планах. Этому была посвящена вся его деятельность по “Этике преображенного эроса” и разоблачению “спекуляций на понижение”.

Есть у него, как впоследствии у Н. Алексева и С. Франка, и поворот этой темы в философских проекциях мышления под категорией закона-тенденции и, в особенности, — в сторону социальных проекций этой категории и отмеченного отношения в связи с критикой марксизма. И есть признание правды ветхозаветного эротизма и демократизма — в работах его, С. Франка и Н. Алексева о русском народе и его отношении к государству. А далее следовал переход от этих вопросов к вопросам последним — о человеке и реальности (как у Б. Вышеславцева, так, в особенности, у Н. Алексева (в связи с темами смыслов и значений) и у С. Франка.

Этот последний поворот более ярко и систематично выражен С. Фран-

ком. Хотя начиналось это у него и ранее в критике кумиров и в работах о “Непознаваемом”. С. Булгаков в “Философии хозяйства” не более глубок, но более ярок в своей “четверюжкой” софиологии, о которой в светских терминах заговорили и сегодня (соединяя темы свободы, греха, времени и откровения с четверюжками основаниями своих рассуждений от позднего Шеллинга, а, соответственно, переходя и к теме “Бытия и времени”, рассуждая не только от Шеллинга, но и от Иоанна Богослова, и от его Откровения).

В таком контексте и Н. Бердяев с его темами творчества, свободы и эсхатологии — оказывается примером не только обобщения этого пути в своем самопознании, но и примером не столько превращения биографии в историю (столь желаемого в современном постмодернизме и деструктивизме), но примером превращения истории в биографию.

Не обошлось и у них без указания на значение в этом деле Ф. Ницше и его “Анти-Христа” для созидания системы свободы. Связано это и с разработкой темы Иуды не только у писателей, но и в богословии С. Булгакова. Темы Иуды — как апостола и предателя. Темы о том, как предательство пошло от патриотизма, местничества и зауженности сознания. Отсюда же — и тема слабости карсавинской теории симфонических личностей, и тема преодоления космического соблазна и “стилизованного православия” П. Флоренского. Но эти темы у нас разрабатывались не в плане культурологии или даже религиоведения. Они разрабатывались в планах богословия культуры. Поэтому ко всему этому делу подключалась и тема П. Чаадаева, положившего начало светскому богословию культуры в переписке с тем же Шеллингом. Подключалась и тема Эрна, выразившего начало борьбы за Логос в философии XX столетия.

Эту русскую религиозно-философскую составляющую в мировой философии умели признавать и в Европе 20 — 30х годов. Но надо уметь ее принимать и излагать так, чтобы и сегодня признали ее не местническое только значение.

Тема эта имеет и эстетический аспект. От И. Шеллинга с его “четверюжким основанием”, от В. Соловьева с его идеей цельного знания, и от М. Хайдеггера с его размышлениями о времени. Идея возродилась в начале нашей Перестройки в связи с концепцией светского храма и сверхкартиной Вячеслава Чеботаря. Она возродилась не случайно в период (все еще не состоявшегося) перехода к Новой системе ценностей и завершения духовной реформации, начатой еще в начале века. Тем самым возродилась и постмодернистская идея “городской жизни в пригороде” (то есть “капитализма с человеческим лицом”), поселковой, но не местечковой, буржуазности. Но еще далеко не все прододумано в этой теме до конца, в том числе и в пригородном доме Б. Парамонова. (См. его работу: “Конец стиля”. М. 1998.) Не все было додумано до конца и на проселочной дороге М. Хайдеггера. Как не все додумано и в связи с идеей самозванства в чертах оседлости Г. Тульчинского или в резервации “Последнего царства” А. Казина.

В связи с этим и возрождается второй стереотип в символикe свободы, связанный с пониманием соборности как единства не разных, но одинаковых. И это — вместо использования символа как такового для встречи с тем, у кого имеется его вторая половина. Когда-то с целью приведения к такому единству большевики забрали на себя все материальное и духовное распределение и поставили всех людей в отношении одинаковой зависимости. Они же, хотя и в духовной одежде, желают теперь присвоить себе и распределение чего-то более базового — сам базовый инстинкт, приватизировать и его, сделать его своей собственностью и распределять его по линии своих служащих и чиновников. Вот и возникает вопрос Олеси Николаевой, обращенный, правда, к культуре постмодернизма, — переврали ли Христа такие его ученики?

3. Концепт свободы и две реакции на становление культуры постмодернизма

Одну из таких реакций — положительную — нам уже приходилось рассматривать в предшествующем выпуске Международных чтений по философии культуры в статье “Общение и одиночество”, связанной с рассмотрением концепции “парамонизма” и позиции Б. М. Парамонова в его книге “Конец стиля”. (М. 1997.) Должна была последовать и скоро последовала обратная — отрицательная — реакция на религиозно-философские основания постмодернизма и на прославляемую в этой культуре свободу. Этим давно должны были бы заняться христианские (в том числе и православные) издательства. Но при Духовных академиях нет специализации по богословию культуры. И этим занимается опять-таки светское богословствование, к которому присматриваются и которое часто — по привычке к консерватизму — осуждают как интеллигентскую затею, как обновленчество, как реформаторство или, опять же, — как постмодернизм. Так ли уж это хорошо, и так ли уж это по-христиански? Этот вопрос снова приходится задавать так же, как когда-то его задавали представители религиозной философии и в XIX, и в первой половине XX столетия. Приходится возрождать и их постановку вопроса, тем более, что они-то и относятся к одним из важных, если не главных предшественников или даже инициаторов постмодернизма в Серебряном веке русской культуры. Так это и оценивается в упомянутой работе О. Николаевой.

Общие характеристики постмодернизма взяты в ней в основном из работы Б. Парамонова. Но взяты сугубо в отрицательном плане с той же иронической издевкой, которая приписывается именно постмодернизму.

О светской культуре вообще здесь говорится как носящей мифоритуальный характер. Но в русской религиозной философии — от Серебряного века и даже еще от П. Чаадаева, А. Хомякова и В. Соловьева — умели вскрывать нечто большее, а именно религиозные основания светской культуры и в осо-

бенности той или иной философской системы или рядов систем, как бы ни думали о себе и о своем вероисповедании их творцы. Соответственно, умели вскрывать и философские основания богословских построений, что бы о себе ни думали представители официального богословия. На этом и базировалось требование цельного знания в его методологическом или даже диалектико-логическом аспекте от В. Соловьева. Для серьезного богословствования в наше время оказывалось мало знать основы только греческой философии, на которой базировались и которую религиозно преображали отцы христианской церкви. В этом состоял весь пафос работ и углублений представителей светского богословствования, которые иногда и по стечению ряда исторических обстоятельств принимались-таки в ряды официального богословия — как П. Флоренский или С. Булгаков.

Постмодернизм, говорят в отмеченной работе, вынырнул у нас из под-земки, сохранив все тот же советский менталитет. Но постмодернизм — направление международное и с ним не все так просто и не все так плоско. Подведение под одну категорию В. Соловьева и Э. Лимонова на основе какого-то их общего неподчинения — чудовищное уплощение вопроса, снова не к чести для христианского исследования процессов, происходящих в современной культуре. И одни только оговорки, которые возможны в подобных подведениях, делу не помогут. Здесь требуется нечто большее. Требуется серьезная историко-философская база рассмотрения. А на этой основе можно усмотреть несколько религиозно-философских параметров критики современного постмодернизма в связи с его отношением к свободе.

Уплощенный монизм в критике современного постмодернизма

Критикуется диктатура плюрализма. Но диктатура плюрализма и есть плюрализм. (Здесь действие и субъект действия тождественны и это пример экзистенциального отношения.) При такой диктатуре позволено быть и монизму, но рядом с другими позициями. При обратной диктатуре такое было бы запрещено и противоречило бы как свободе совести, так и всяким искажениям истины. Постмодернистический настрой действительно выражается в непризнании абсолютности всех человеческих теоретических построений, но вовсе не в отрицании необходимости их как таковых на путях истины. Говорят, что она уже давно дана и она единственна. Да, Истина одна, но нас-то много. И в ее восприятии участвует и ухо, и сознание человека, и дается она по мере его вместимости. “Я бы сказал вам больше, но вы сейчас не вмести-те”. Заботой об этой вместимости и занималась всегда философия, на протяжении веков вскрывавшая составляющие человеческого понимания, выраженные как в философских категориях, так и в соответствующих догматах, ибо отцы церкви были людьми философствующими. И русская религиозная

философия в борьбе за Логос с позитивистической философией всегда подчеркивала в христианстве этот момент единения философии и откровения. Если же действительно обратиться к монизму и плюрализму с этих позиций и подняться на более высокий уровень, то этого нельзя сделать при горизонтальном их противопоставлении. Это было уже сделано исторически — в первый раз — в античной философии, когда от трудностей проведения монизма в выражении реальностей (хотя бы того, как Ахиллес перегоняет черепаху) перешли сначала на позиции плюрализма (Эмпедокл и Анаксагор), а затем и к поискам единого на некотором основании, то есть к мышлению под категорией количества в древнегреческой атомистике (Ахиллес перегонял черепаху в мире атомарных пространства и времени).

Так появилась первая форма монистического редукционизма, которому противостояла древнегреческая софистика в ее положительном значении с ее защитой качества вещей или их самостоятельности в отличие от того, что их складывает. На уровне этого противостояния и функционирует современный постмодернизм. Он аналогичен софистике в ее положительном содержании, и его изжитие (не чистое отрицание) будет связано с ходом мысли и практической ориентации, аналогичной платоновской с ее критикой как атомистики, так и софистики, с ее аристократизмом или элитаризмом. Но ведь и это еще не все в кругу мыслей античной философии, который органически на новом материале в более богатых категориях воспроизводило новое время. Тот же процесс происходил и при формировании монотеистических религий. Начало его религиозно-философского изучения положил тот же В. Соловьев уже своей первой работой “О мифологических процессах в древнем язычестве”. В Германии этим же самым занимался И. Шеллинг в своей “Философии мифологии”. Это серьезная и в философском, и в богословском плане работа, а не противостояние по принципу борьбы за нравственное превосходство (по словам того же В. Соловьева) и просто борьбы за свое собственное влияние по аналогии с софистическим только выходом на теорию нацизма (Фраземах).

Говорят, что именно андеграунд с его босяками стал теперь новым эстебл-лишментом и тем самым — новой босячкой и масскультовой аристократией. И опять вопрос гораздо сложнее. Именно так критиковалось христианство в его начале. Именно так и теперь в борьбе с самозванством вместо него предлагается переход к нео-не-христианству. (Г. Тульчинский.) Задуматься бы при этом христианским теоретикам, ибо христианство приходится принимать всегда.

Говорят, что в постмодерне пытаются стать по ту сторону добра и зла, продолжая традицию “нового религиозного сознания” начала века и заменить антитезу хорошего и плохого, даровитого и бездарного антитезой интересного и неинтересного. Но “новое религиозное сознание” (по идеям Мережковского) только этап в развитии религиозной философии. В ней шли к пониманию новой эпохи в самом христианстве. По ту сторону добра и зла в

упомянутом смысле предлагал стать только Л. Шестов (Шварцман). Глубже категорий добра и зла обнаруживалось не интересное и не безнравственность, а категории необходимости и свободы, как у Шеллинга в Германии в его исследованиях о человеческой свободе, так и у нас — от А. Хомякова и В. Соловьева. И этим ставилась содержательная проблема происхождения зла и оправдания добра. Именно к ней в постмодернистской литературе вернулись при исследовании экзистенциальной философии М. Хайдеггера в ее отношении к постмодернистическому деструктивизму. (Работа Раджа Сампата, отошедшего от линии Дерриды.) И это серьезно. А отсутствие этой серьезности, видимо, и объясняет, почему в наших Духовных Академиях не существует до сих пор богословия культуры.

Симулякры, инсталляции и перформансы

/Свободное общечеловеческое творчество и “нашизм” как релятивное преодоление плюрализма и нравственно-политического релятивизма./

Насчет “симулякров”. Современная культура развивается в сторону массовых коммуникаций и интернета. И вот говорят, что в ней знаки заменили собой реальность, и что даже некоторые личности стали всего лишь знаковыми фигурами. Но мы скажем, что и в такого рода явлениях необходимо каждый раз разбираться конкретно, чтобы самому не оставаться во всего лишь знаковой системе. Книжка на компьютерном диске совсем не менее реальна, чем книжка на бумаге, на которой запечатлены следы различной комбинации пятен типографской краски. Они передают своим кодом структуру совсем иной — информационной реальности, а не только реальность своей собственной структуры. Точно так же и люди выражают ту или иную систему идей и имеют своих приверженцев. Для краткости выражения своей позиции всегда ссылались на ту или иную известную всем личность. И уточняли, если своя собственная позиция в чем-то отличалась. Постмодернизм оказывается здесь не при чем. Другое дело, если пытаются его преодолеть, находясь в нем же самом, или на его же горизонтали, не пытаясь совершить в е р т к а л ь н о г о восхождения или углубления, не пытаясь его о п р е д е л ь т ь. И теоретически и практически.

Здесь важно определение (или положение пределов), изжитие как практическая операция. Без этого нравственно-политическому релятивизму может быть противопоставлен лишь нашизм. Так оно и было в истории (Фразамах во времена софистики.) Знаком чего, например, в доме у современного священника перед молельной комнатой может служить портрет товарища Сталина? Уходя не слишком далеко, даже и по вертикали, можно оказаться в лоне уже не просто нашизма, но и элитаризма босяков. Во всякой системе. И тогда те или иные его фигуры действительно становятся знаковыми. Вот это и стремилась преодолеть русская религиозная философия, ее светское

богословие, придавая гносеологическим понятиям классики значение нравственно-практических операций. В этом и состояло ее новое религиозное сознание, которое обогащалось развитием мировой послеевангельской философии. С этим и связывались ее предвидения новой эпохи в христианстве. По ее пути и пошла современная интеллигенция, вновь обращаясь к христианству. Завидовать этой ее функции — нехорошо. А в симулякры, заменяющие собой реальность, могут превращаться даже целые институты в любой системе, если они сегодня не поймут, что у них нет будущего без освоения новых информационных технологий.

Очень современна тема новой “Семантики” от Р. Барта. Но ее нельзя просто обругать. Это тема мира как текста. Она, конечно, может быть и атеистической темой отсутствия автора у этой книги, темой бесхозности мироздания и необходимости безостановочного течения смысла при прочтении такой книги мира. Но может ею и не быть.

Если мир — текст, то есть ли у него автор и есть ли окончательное значение этого текста? Каков смысл этого текста? Но этот вопрос может подниматься и в связи со спорами различных фундаментализмов, это вопрос о возможности встречи на эзотерической глубине различных религиозных вероисповеданий или хотя бы христианских конфессий. Это и вопрос о статусе теорий вообще — очень серьезный вопрос. И рассматривать его необходимо по существу в меру наших сил. И тогда не нужно будет воевать со своими в разговоре о последних вещах и отождествлять новое религиозное сознание с идеологией какого-нибудь Эдички Лимонова. С таким же успехом по законам антиномий его можно причислить и к другому лагерю, к нашим. Ибо фашизм вырастает именно из нацизма. Его борьба, что неоднократно запечатлевалось историей, начинается именно с уничтожения ближайших, ближних по причине профессионально-конкурентных отношений.

Рассматривая тему нового мифотворчества и обращаясь к превращению христианских образов-символов в современные образы-знаки, при помощи которых придается универсальность историей сформированным представлениям, социально-исторически обусловленным взглядам и представлениям отдельных авторов, (и их биография превращается в историю), не будем забывать и христианской темы богочеловечества, существующего в реальной истории, в пространственно-временном мире творения. Тогда и такие “вещи”, как переход к таким формулам и “слоганам” — “ты есть то, что имеешь” — будет осмысливаться не в контексте тех же рыночных отношений, а в контексте перехода по формам суждения, закрепленным в формуле “я есть...”, и наполняющих ее все более богатым содержанием, вплоть до экзистенциального самоотношения Сущего. Тогда и постмодернистский плач об исчерпаемости творчества замыканием движения смыслов, покажется не чем-то демоническим, анонимно стоящим за всеми параметрами явлений постмодернизма, а всего-лишь детским плачем маленького недомыслия. Но тогда и в

мире моды, знаков и рекламы можно будет оставаться мудрым, а не срываться в крик и в свой собственный плач.

Жалуются на то, что в постмодернизме мир пересоздается (?) Но на деле речь идет о пересоздании привычной для кого-то картины мира и о современном истолковании евангельских сюжетов, например в катине М. Скорцезе “Последнее искушение Христа”. Говорят, что в ней убили Бога, или Божественную природу во Христе. Ничуть. Как раз наоборот. Речь идет об искушении сойти с креста, проявив свою божественную природу. Ведь сами израильтяне кричали тогда: “Если ты Бог, освободи себя сам”. Разве это привнесенный момент? В картине осмысливается, почему этого не произошло. И осмысливается далеко не впервые. У нас отец Сергей Булгаков, а не только Михаил Булгаков, неоднократно обращались к этой теме, как обращались они и к теме Иуды Искарота — апостола (!) и предателя. И осмысление это требуется всегда. Как всегда приходится — или принимать христианство, или его не принимать.

Сойди Христос с креста — он не осуществил бы свою миссию искупителя, а осуществил бы миссию мага, за которым пошли бы толпы, или ушел бы в частную жизнь, что обыграно в кинокартине по совету того ангелочка, который снял его с креста. И тогда был бы прав Иуда конца фильма, жестко упрекнувший Христа частной жизни за предательство. Вот это и подействовало. Христос вернулся на крест и произнес свое: Свершилось! Пршел всего лишь нулевой миг в пространстве и времени. Но сколько обыграно тем!? Тот ангелочек, который сопровождал Христа в его частной жизни, подсказал ему и отвлеченно-ангелическую мысль, порождающую частные безразличия: У Бога только одна женщина. И сегодня очень уж ортодоксальные могут сказать, и говорят, что у Бога и вообще — есть только один человек. Но за этим — пренебрежение реальным божественным миром во всех его частностях, за этим — умирание в реальном мире пространства и времени и возвращение в идею, за этим та гордыня, которую возымел и первый ангел — ангел света Люцифер, возомнивший, что он один может существовать на свете. Но в абсолютном свете, как заметила последующая философия, столь же мало видно, как и в абсолютной тьме. Зато в темноте ночи видно первоисточное, которое затмевается голубыми потемками дня. Вот этот ангел света и числится у нас в качестве ангела тьмы и князя мира сего. Тут думать надо! Именно на основании этой мысли о самодостаточности света и возникает гордыня, а уже потом происходит акт предательства как второго смертного греха. Оттого сложна и тема Иуды, в котором гордыня самости проецируется в социально-политический план. Иуда предает из местническо-патриотических соображений. Он стремится сначала приобщить Христа к патриотическому делу зелотов или убить его, потом приобщается к его делу, не поняв, что оно “хотя и в мире, но не от мира сего”, и поэтому передает его в руки священников и поступает (уже по С. Булгакову) как настоящий патриот и

первый большевик. Потом, правда, прозревает. И С. Булгаков спрашивал по этому поводу: Встретится ли Иуда с Христом в эоле и о чем они будут говорить? По фильму Скорцезе — встречаются и говорят. И хорошо говорят, преодолевая искушение. И всякому местничеству в христианстве кладут предел. Потому это и снято католическим автором. А тех, кто пишет или писал у нас по этому поводу, упрекают и упрекали в католических симпатиях (от П. Чаадаева и В. Соловьева). Но не в этом у них дело. Речь у них всегда шла о социальной значимости христианства и об исполненном православии.

Последующая история хорошо засвидетельствовала, что не может быть никакого израильского христианства Иуды, немецкого христианства Мюллера, как не может быть и русского христианства Иоанна. И все это действительно имеет отношение к постмодернизму. Ибо первый в истории постмодернист, как сказано, — софист Фраземах. Внутри пределов морально-политического релятивизма софистики он вышел — к объективной истине нацизма. “Наше” стало у него объективным критерием истины. Но так не бывает. Патриотизм хорошо, как скажет потом В. Соловьев, но совесть лучше. А потом еще многие заметят как патриотизм может оказаться хорошим прибежищем для негодяев. Из софистики и постмодернизма следовало выходить. Постмодернизм должен был и тогда и сейчас быть определен не только в теоретическом плане. И выход этот состоял не в переходе, разумеется, к элитаризму босяков или истеблишменту андеграунда, высоколобому маскульту. Через элитаризм Платона (в форме “много званых, да мало избранных”, силой примера восходили по вертикали к христианскому мирозерцанию. Поэтому и правомерно философское представление, что сам Христос по своей человеческой природе прошел не только иудейскую школу, но и школу буддийскую и школу греческую, философскую. Христианство и оказалось синтезом (говоря на философском языке) или преобразованием (говоря на языке богословском, выражающем более богатое представление об этом синтезе) эллинских и иудейских начал. А русские религиозные философы очень настаивали на этом в борьбе за Логос с различными философскими и религиозными школами. Снова приходится думать и на деле осуществлять дело Богочеловечества, чтобы быть не язычником, а христианином. И чтобы нацизм действительно не перерос в фашизм.

*В. Соловьёв и Н. Бердяев как родоначальники
современного постмодернизма*

Появились в рассматриваемой контексте и эти имена, как имена родоначальников современного постмодернизма. Но к ним тоже требуется более внимательное отношение — не в стиле того же постмодернизма. Инсталляцию и перформанс классической философии они действительно осуществляли (ибо они действительно перекодировывали или перепрочитывали ее в

новом контексте). Но они же показывали и ограниченность без нее классического же богословия. У В. Соловьева это действительно начиналось с тем свободной теософии и теургии, когда в нее включались моменты художественного творчества. А у Н. Бердяева это действительно связывалось с более широкой постановкой проблемы творчества и спасения. Но они вовсе не противопоставлялись друг другу, ибо говорилось о спасении творчеством. Весь вопрос в характере понимания этого последнего.

Если они и были родоначальниками сегодняшней семантики и поэтики, то в том смысле, что само движение смысла по миру как тексту некоторого Автора имело для них строгую, органически связанную последовательность той самой библейской лестницы Яковлевой, но выраженной в философских понятиях, ибо человек, считывающий смыслы, сам создан по Его образу и подобию. Именно это обогащение богословия развитием классической философии с ее экзистенциальным препрочтением и следует ставить им “в вину” или вменять в их ответственность и заслугу. Отношение к ним как к соавторам безымянного анонима постмодернизма в точности выражает отношение к ним того богослова, у которого перед моленной комнатой во всю стену — портрет товарища Сталина. Это он говорил — В. Соловьев бес, он черта видел, а все его сторонники — бесята. Но так уже нельзя на наших продолжающихся религиозно-философских собраниях. “Это не есть хорошо”.

*От постмодернизма к виртуальной реальности
интернета к новой книге книг*

Автор упомянутой работы задается вопросом, “каковы отношения “нового сознания”, предваряющего (сопровождающего?) приход Новой Эры, с той реальностью, в которой произошло таинство Боговоплощения и которая сама является причастницей благу?” Можно ответить, что отношение это и состоит в указании на причастность этой реальности благу, о чем часто забывали. Только многое при этом необходимо отличать друг от друга. Русская религиозная философия прошла, как сказановой книги книжно, формулу Мережковского о “новом религиозном сознании” и заговорила о новой эпохе в христианстве. Те разложения, совсем не реальности, а мыслей о ней на составные части, которыми характеризуется современная культура, — предварительное указание на условность и историчность всех наших мнений о реальности, в которой мы участвуем и сами. Вопрос не так прост. Не прост он прежде всего в связи с углублением от проблемы зла к проблеме необходимости и свободы, а не просто к теме интересного и неинтересного. Тема нормы паранормальных феноменов — опять более глубокая, связанная с природой греха как перверсии. Скучность рая — еще одна тема, по серьезному задействованная именно религиозной философией или светским богословием. И тому подобное. Здесь не морализаторство требуется, ибо всякая форма

общественного сознания, в том числе и нравственная, ограничена в своей изоляции или автономности (говоря на классическом языке). Только через анализ современных явлений, или постмодернистических феноменов, и оказывается возможным понять природу и происхождение зла как перверсии, — вопрос, которым задавался еще поздний Шеллинг в своих исследованиях о человеческой свободе. Затем их перепрочитывал В. Соловьев, а затем уже и М. Хайдеггер и современная французская школа Р. Барта и Дерриды, от которых ведут обоснование современного деструктивизма как составной части современной культуры и с которой там, в русском зарубежье, умели справляться представители русской религиозной философии.

Современная постмодернистическая культура сама начинает теперь рассматриваться как движение к новой культурной империи будущего XXI столетия, как часть или предтеча виртуальной империи интернета или новой книги книг. Мы действительно идем навстречу новому компьютерному веку. Тем более следует более внимательно разобраться в его предтече и в его отношении к христианской культуре. Негативное брюзжание по этому поводу мало помогает. Характеристика этого времени как Тени Лукавого неправомерна, ибо всякое явление двойственно и характер будущего зависит от нас. Выпадение из времени как фундаментальной онтологической категории оставляет нас в положении вырождающейся секты. Именно это когда-то беспокоило и М. Хайдеггера в Германии, и Н. Бердяева в России и во Франции.

Виртуальная реальность интернета не тень, а нечто более значительное, связанное с информационным аспектом мироздания, в отличие от его вещественного (субстратного) и энергетического аспектов. Что в мышлении начинают соперничать множество альтернативных моделей — дело совсем не новое в принципе. И это наше дело навести в них порядок, каждый раз относительно правомерный, и представить на месте систем необходимости систему свободы в мире как Стохосе. И если нас призывают к тому, чтобы “сознания всех стран соединялись в виртуальном пространстве”, не требуя крови тоталитарных режимов в оплату всемирного братства, то что же в этом плохого? И если новый мир сравнивают с большой Гераклитовской игрой (со вхождением в вечность как дитяти, играющего в кости), то философам и богословам в особенности есть над чем здесь подумать в пространстве этого нового моноплюрализма.

Жуткую картинку демонического плетения новой международной сети под названием “интернет” берут из работы М. Эпштейна. “Из тоталитарной эпохи в виртуальную”. (Приложение к журналу “Пушкин”. 1998.) Но такие картинки и есть то, что можно было бы назвать односторонними интеллигентскими схемками. Но интеллигенция в целом давно уже переросла этот этап своего развития. И это очень печально, что люди, духовно сориентированные, только еще начинают свой путь из духовной провинции в современный мировой город по проселочной дороге М. Хайдеггера. О доме в пригороде с

персональным компьютером они еще, естественно, не мечтают.

Виртуальная реальность как Интимное Присутствие совсем не выражает субстанциального отсутствия. Понятия субстанции и субстрата не синонимы. Эти латинские переводы терминов Аристотеля выражали действительный прорыв из “древнегреческого постмодернизма” темой иерархии субстанций как единств материи и формы. Но! Субстанция глаза — видение, а не его субстратные, вещественные структуры. Субстанция стоимости — труд. Субстанция студента — изучение науки в высшем учебном заведении, при том, что человек в нем есть лишь материя или субстрат (под-лежащее) в отличие от субстанции как под-стоящего. И Аристотелевское понятие субстанции, или, по-гречески — ипостаси, как раз и сослужило пользу христианскому учению об ипостасях единой сущности или природы, которая сама в реальном пространственно-временном мире оказалась расколотой надвое. И как в Самом Боге потребовалось рассматривать основание его существования в отличие от Него Самого как существующего, как Сущего, при рассмотрении онтологического источника греха в человеке, так и Его мир потребовалось рассматривать антропоцентрически, при теоцентрическом рассмотрении самого человека. Это гораздо более мудрые формулировки, чем простое ругательство по поводу всякого нового времени с его расширяющимся гуманизмом. И принадлежат эти более мудрые формулировки русской религиозной философии, мирской мудрости, которая рано или поздно подвергнется-таки воцерковлению, а не отрицанию.

Со страстями и греховностями человека в этом все возрастающем гуманизме, когда они становятся отчетливыми и понятными, необходимо справляться. Теологическая его ориентация в этих условиях действительно дело не легкое. И здесь всегда есть работа для философа и богослова. То что и психодиллическая культура тоже расширяет сознание — еще один показатель необходимого углубления в интернет и упорядочения его виртуальной (или информационно-функциональной) реальности. Его поуровневые дайджесты еще только требуют содержательного, а не только объемного наполнения, вплоть до разработки экологии сознания как новой специальной дисциплины. Вот над чем нужно думать. Если этого не делать, то действительно — свято место пусто не бывает — и начинают работать механизмы компенсации. В том числе — и компенсации отсутствия церковной соборности идеями национальной исключительности.

К радости творчества и сексу по карточкам

Особенно выделяется в современном гуманистическом раскрепощении человека тема секса.

Это верно, что якобы потакая некоторым вкусам, их можно еще и формировать. Попробуешь — полюбишь, как говорили две девочки в пригород-

ном автобусе. В марксистском мировоззрении это было хорошо известно и “марксиды” взяли на себя дело формирования вкусов и дело распределения всех продуктов потребления. То, до чего они не додумались, так это — до своей собственной храмовой проституции и до распределения секса по карточкам. Их материализм был недостаточно фундаментален. Доктор Фрейд был в этом отношении более основательным, и внутри марксизма появлялись-таки сторонники такого фундаментального углубления, их называли фрейдомарксистами. Лучше ли заниматься сексом, чем его сублимировать? Вопрос снова не такой простой, как может показаться с первого взгляда с позиции, каждый раз осуждающей нравственные ценности “современной распущенной молодежи”. В русской религиозной философии этот вопрос поднимался, как сказано, Б. Вышеславцевым с позиции вновь противостоящей и сопрягающей религию Закона и религию Благодати. И этим продолжалась традиция, идущая еще от киевского митрополита Илариона. Ею преодолевалась правда и ограниченность религии родовой жизни. Защищалась и мужественность религии христианства от обвинений в нелюбви к женщине и в духовном, если не натуральном, гомосексуализме. Это серьезней, чем старческое брюзжание по поводу того, к чему ты сам становишься уже не способен. То же и с темой творчества с предварительными обвинениями за нее Н. Бердяева. Черпание творческих сил из энергии распада не новое в принципе явление. Но связанная с этим проблемность ставилась на гораздо более глубоком уровне, в связи с темами метафизических первоисточников греха и спасения творчеством. И не христианство упрекалось в забвении этой темы, а христиане. Современная отповедь-запрещение реального творчества на основании того, что и православное христианство знает и исповедует его, напоминает недавнюю отповедь правящих социалистов по поводу экологических проблем: Им указывали на загрязненные промышленными предприятиями воды, а они говорили: При социализме, когда вся власть принадлежит народу, экологические проблемы невозможны. Еще товарищ Ленин говорил...” Вот так же сегодня отнекиваются от необходимости разработки проблем экологии сознания, не желая видеть, что сознание развивается в определенной исторической среде и откровения по этому поводу выражаются человеческими словами сообразно уровню развития этого сознания. Разного рода его подмораживания (в стиле К. Леонтьева, который в этой связи и упоминается) помогают ненадолго. Программа подмораживания России действительно была реализована. Но реализована силами большевиков, программа которых считается сатанинским оборотнем православия. Но оборотень и есть оборотень некоторой общей сущности, которую и следует преодолеть. И разве не его ли цветущая сложность реализуется современным маскультом из перьев со шлема Александра Македонского, который так уважался К. Леонтьевым в противоположность смешным нарядам городского человека (то есть буржуа).

По одной из притч русской истории деревенский человек приезжал в город заработать себе на корову. О городе он имел очень плохое представление и вел себя в нем соответственно этому представлению, то есть очень плохо. Такое поведение характеризует и поведение современных противников мирового города, и именно они совершают даже не перформансы и инсталляции, не перестановки в иной контекст и не перекодирование материала, а просто натяжки и подлоги, когда говорят, что современному разлагающемуся символическому Западу, с его Французской революцией, Декларацией прав человека и т. п. противостоит Россия как символический христианский Восток с Иисусом Христом во главе. Но и в этом случае — думать надо. Смена планов рассмотрения действительно имеет свою поэзию, а не только семантику: “Свеча горела на столе. Свеча — горела”.

Бог сместил светильник. И дела Он это неоднократно.

Очень интересна тема о том, что “новый человек” представляет собой разные типы невротических личностей, объединенных едиными доминантными свойствами, попросту — смертными грехами”. (Отм. издание, стр. 149.) Прежний, христианский, человек всегда оставался и осознавал себя грешником, чем выше он поднимался к святости. Но наша эпоха поставила себе задачей внушить человеку, что грех, даже и смертный, является всего лишь нормой человеческого поведения, нормальным проявлением природных инстинктов. (Там же, стр. 149.) Такая характеристика созвучна, конечно, современному вниманию к человеку, “со всеми его почесываниями”, но все же и это — поклеп на современного человека и на его теоретические устремления. Современный человек стремится понять, именно понять, как рождается сам грех, в том числе и смертный, каковы его онтологические основания, как субъективное благо и объективное добро превращаются во зло. В примитиве, как таковом, нет еще зла и греха. Цветы зла, как замечал по этому поводу В. Зеньковский, распускаются лишь в культуре. И разобраться в этом процессе много сложнее, чем просто все поделить на хорошее и плохое. Этим не отрицается, а исследуется ценностная иерархия. И следование духу времени — не объявляется априори злом. Время — божественное творение, ибо оно связано с самим существованием, которое превышает существование ангельское, бытие в идее. Чисто ангельские стремления — сведение неба на землю. Но это и есть грех Вавилонской башни, наказанием за что и послужило современное смешение языков. Звезды нельзя опустить на землю — все сторит, но можно руководствоваться ими в пути, как можно руководствоваться и нашими идеалами, не пытаясь воссесть одесную Бога. Вот сегодня и проектируются художниками совсем другие — светские башни, в виде того же Светского храма и Сверхкартины Вячеслава Чеботаря, храма, который одновременно может служить и символом новой компьютерной эры. В нем спиралями представлено восхождение человека через семь

смертных грехов и семь добродетелей, с каждой из которых можно сорваться. И чем выше поднимешься — тем ниже можно сорваться. Оттого и святые испытывали эту опасность в своем восхождении. Оттого и нужно быть очень осторожными в светлейшей критике современности.

TWO STEREOTYPES IN THE SYMBOLIZATION OF FREEDOM

Anatoliy MAILOV (St. Petersburg)

1. This article is dealing with the theme of freedom in its two variants. One of them is symbolised as a naked woman. (It is connected with the Western tradition of satisfaction of individual desires.) And the other (which is connected with Eastern traditions) is symbolised as “*sobornost*” (togetherness). It means being together in the struggle against the sensual desires and enslavement by nature.

These two traditions reveal themselves in two theoretical and practical approaches to many contemporary problems. The author of this article sees the critic of postmodernistic culture in the book of O. Nikolayeva “Modern culture and Orthodox Christianity”. (Moscow, 1999). A defense of postmodern culture is to be found in the work by B. Paramonov “The end of style”. (Moscow, 1998). The author considers two parallel parameters in these works, which frame two parallel stereotypes.

2. With a deeper insight this problem is treated in two other works. For one thing, Raj Sampath (USA), “Evil, temporality, and the movement of epochs: prolegomena to Heidegger’s lecture on Schelling’s essence of human freedom”. (“International Reading on Theory, History and Philosophy of Culture”. N6. “Issues of Communication in Contemporary Cultural Context”, St.-Petersburg, 1998.) For another, V.Lazarev “Soloviev and Schelling” (“Philosophy of Schelling in Russia”. St. Petersburg, 1998). The author deals with this parallel as well.

3. Steel deeper analysis is to be found in Russian religious philosophy: See the work of S. Frank “The unknowable”; the critics of that work by N. Berdiaev; Frank’s answer in his work “Human and Reality”. All these works date back to the 1930s. They are regarded in the context of existential philosophy, religious philosophy and the philosophy of personality.

This problem is treated by the author of the article in the series of consecutive works: A. Mailov “The Russian Religious Philosophy on its “Way”.”)

ВОПЛИ СОЛИПСИСТА

Ирина ДУДИНА

(Заметки из блокнота N. На его обложке изображены: Парусник без парусов, закованный во льдах, возле набережной, безобразно заваленной снегом. На последней стороне обложки надписи: И.Непомнящий — художник. Производственное объединение “Полиграфоформление”. Изготовлено из отходов.)

1. Моя душа, как старая нудистка
Закалена.

В плену своей нагой свободы
Бесстыже греется она,
Ногой свободы попирая ...
(неизданное).

Русская статуя Свободы должна быть голой. От бедности. От жадности (своей, любовников или мужа). От отсутствия вкуса — красивое тело — это красивее, чем любая одежда. Из самолюбования. От нравственной распушенности. От безразличия к реакции окружающих в конце концов. От одиночества и солипсизма...

2. Зачем Видоплясов вопил? Он был солипсистом. Видеть и вопить, как бы танцуя — два любимейших дела солипсиста. Плясать на виду — тоже хорошо. Видоплясов был русский...

3. Есть ли для меня другие? Я в этом сомневаюсь. Они — фантомы, симулякры, движущиеся декорации, ожившие статуи, бутафория из чьего-то спектакля, шевелящиеся манекены. Другой?? — Никакой. Не знаю. Почти неинтересно, лишь иногда привлекает. Бывает, что настораживает.

Мне бы высказаться... Быть услышанным? Все равно. Также как и быть увиденным или замеченным.

Эффект радиотелефона — бесстыдство и равнодушие к окружающим, как неважным, незначащим. Бесстыдство, обеспеченное технологически. Идя по Невскому, можно громко и смачно кричать в трубку об интимном, ругая невидимую любовницу на другом конце города. Я видела то ли на Глухой Зеленина, то ли на Косой Зеленина хорошо одетого господина, жутко матерящегося прямо на проезжей части, среди ужасных сосулеч и сугробов. Как он забрел туда со своим радиотелефоном, этот новый мамонтенок Дима, зачем ему понадобилось материться в трубку именно в этой точке пространства? Чем не символ солипсизма? Объект, к которому обращена речь, невидим. Следствием чего является эта зримая бурная речь — неизвестно. Говорящий выпал из реальности — как “вещь-в-себе”, а не для этого конкретного мира. Говорящий вопит, по колени увязнув в холодном и равнодушном. Но и

подглядывает — как бы машина элементарно не наехала...

4. Я думаю — видит ли кто меня, слышит ли, понимает ли? Где диалоги? Где совместная работа мысли? Алиса из страны Чудес искала и любила в книгах диалоги — это было для нее самое интересное. Мы все подобны Алисе, ищущей самое интересное, но, увы...

Когда-то были ведь диалоги. Сократа, например. Вопрос — ответ. Как спросишь, так ответят. Совместное припоминание. Потом — исповеди — страстное описание себя как бы перед Господом. Опять диалог — с Богом, каким он тебе является. Романы — какие чудные кружева, игральщища реплик, словесные танцевания в обнимку с партнером... А пьесы — какое плотное трение друг о друга, высекающее искры радости бытия, свидетельства пребывания в этом мире, какая плотная подгонка деталей...

Каждое слово услышано, на каждое — отвечено.

Кстати, тогда было с кем танцевать... Меня давно волнует вопрос о миронаселенности у писателей XIX и XX веков.

В романах Достоевского без связующего, бегающего беспокойно по людям — не обойтись. Самый одинокий, самый подпольный человек — вечно кем-то окружен, и не просто окружен безмолвным и непроявляющимся, нехотящим. Вечно человека кто-то теребит, кто-то заходит в гости, расспрашивает, имеет некое дельце. С человеком что-то происходит. Конкретика вопроса из мира требует конкретного ответа от человека... Человек не забыт ни людьми, ни случаем...

В книгах XX века иное. Человек сам порождает искусственно сюжет, а потом сам неискusstвенно, а натурально от него страдает, в нем раскрывается. Сам себе режиссер, так сказать. Нечего нам ждать милости от природы и т.п., человек — кузнец своего счастья — из той же оперы. (Вспомним героев А.Битова — Левочка, накручивающий страсти по ускользающей Фаине. Было или не было — остается неизвестным, реальность в темноте, но герой бушует, вопрошает, теребит...) Или еще хуже — герой бессюжетно ощупывает попадающиеся предметы. Игра в мире, из которого ушел предмет. Вера ушла и унесла с собой телесность. Маята в беспредметной тьме...

5. Увы! Монологи, мой друг, монологи (а не слова, слова). Прямая речь, выпрямленная в безадресный туман. Что-то изнутри жжет, тянет за язык. Зуд какой-то. После меня — хоть потоп. Дай высказаться. Дай сплести сеточку слов, облегчиться говорением. Сила солиптического расpirationa достигла апокалиптического уровня.

Когда смотришь на наших политиков, тонко трактующих, почему Яблоко и Блок Болдырева — это смертельные враги, смертельнее, чем коммунисты и капиталисты, когда вспоминаешь битву гагаузов и молдаван, и узнаешь, что украинцы и русские дальше друг от друга, чем эскимосы и негры — возникает полная уверенность в том, что солиптические выкрики все сильнее замещают здоровую ткань мира.

К кому вопрос? Ни к кому — объект невидим, закрыт, страшен. Его лень познать и описать правдивыми словами. От кого ответ — ни от кого, ибо предполагаемый оппонент придуман самим вопрошающим. Все входы и выходы Я закрыты. Он сам в себе, с собой, от себя, и для себя говорящий.

Нет, не Ленин был весь в словах, как рыба в чешуе. Советский человек был весь в словах, как рыба в чешуе. Так легче плавать в беспросветной мути социалистического бытия. Наши политики, как и весь народ, — родом из социалистического детства. Погрязшие в чешуе слов, создающих иллюзию правильности и благополучия; предполагающие, что эти слова как-то связаны с реальностью. Описывающие мир с точки зрения своего хотения. Или с точки хотения того, кто должен отдать тебе свой голос.

Мы любим по-рыбьи прикидываться наивными. Понимая, догадываясь в глубине, но снаружи поступаая доверчиво и глупо. Когда, когда же общество переродится в бесчешуйное? Это так просто — назвать собственным именем то, что ты делаешь, и себя назвать собственным именем...

6. Впрочем речевой этап, завершающий цивилизацию Диалога, постепенно подготавливает новую цивилизацию Взгляда...

Мы общаемся, скользя друг по другу глазами. Вот где диалог. Выйди на улицу — вот где взглядовое царство торжествует. Всех можно осмотреть, проникнуть взглядом. Зачем вопросы? Глаза дадут ответ. Кто как одет, кто как себя преподносит, тот так и уважает мир и имеет о нем такие представления. Самовыражение через зримое. Или через видимый глазу вопль. Имидж — все, жажда — ничто.

Некий комплекс Акакия Акакиевича в русской крови. Ни деньги, ни чин, ни жена. Ни Шанель, ни Анель — а Шинель — вожделенное, труднодостижимое, жизнецентриальное. Вроде бы проще — сначала чин, деньги — потом шинель. Нет, важнее раздуться и перескочить ввысь посредством оболочки. То ли русские морозы выработали у русских привычку прятать тело пухлое в одежду (тело в пухлую одежду), кутать нагое, истинное. Отсюда — соблазн Шинели, но, зато — какая сердечность при разоблачении... Коммунисты, конечно, пытавшиеся объединить Акакиев Акакиевичей всех стран, сильно помогли развитию Акакиевой болезни. Мир вещей — сам по себе. Мир слов — сам по себе, без всякого соответствия. Слова не по чину. Бесчинство мира и добротная Шинель слов. От человека в Шинели — к человеку в футляре и наоборот. Было бы куда упрятать.

7. Попробуй, выдели другого из слипшейся толпы через Взгляд. Наверное, отсюда — агрессия упаковки.

Как милы были доиндустриальные общества... Пустой кувшин из-под молока по утрам забирала молочница. Зеленщицы и булочники разносили свой товар и продавали его из рук в руки...

Ныне повсюду — от булочки до девочки, от монпасье до мопсика, от

лиры до лирика — нужно иметь товарный вид, хорошо продуманную упаковку, обертку, яркий ярлык. Товар никто не разносит (как правило). Он ждет. Когда на него обратят внимание. Товар стал солипсистом. Поменялось его место в мире. Вместо передвижения, излучения, подмигивания субъекта из объекта, объекта из субъекта — вместо спокойной уверенности в себе — что будешь замечен, что незамеченным еще никто не оставался, что существуют снаружи уверенные глаза, глаза, уверенные в твоём существовании — большое сомнение, невроз, некая чесотка — ой, не заметят, не хватит глаз, чтобы до меня добраться.

Телевидение задает необходимую эстетическую ноту, моду для солипсиста. Не просто кричащие, но светящиеся, излучающие свет во тьме краски. Техническая возможность не просто многократно усиленного, но превышающего человеческую способность звукоиздания. Попасть в экран — это уже возможность хоть на миг быть увиденным, услышанным, это возможность сбросить солиптическую свою шкурку мелкому солиптическому зверьку...

Никогда скоморохи, фигляры, шуты, менестрели не занимали таких высот в обществе... Умение спеть песенку, произвести удачные при этом телодвижения никогда не оценивались так дорого...

Всего-то навсего — услышанный и увиденный писк солипсиста. Но именно он рождает такую зависть, восторг и преклонение перед миллионами солипсистов, чей писк и облик никогда и никем не услышан и не увиден.

Отсюда весьма закономерен разгул сексуальных меньшинств и интерес к перемене пола, как правило в одном направлении.

Переход женщины в стадо мужчин воспринимается как интимное, личное решение своих психологических, социальных, материальных проблем. Превращение мужчины в женщину обычно сопровождается яркой вакханией красок, костюмов, косметики. Трансформированный мужчина, как правило, многократно превышает привлекательностью, экстравагантностью и красотой линий природноурожденных женщин.

Не здесь ли мы видим апофеоз человеческой упаковки? Соединение наивысших многовековых достижений чувственной привлекательности женщин и беспредельной смелости и стратегической раскованности мужчин, преодолевающих свойственные женщинам стыдливость и целомудренность.

Апофеоз упаковки — столь колоссальное сосредоточение на обертке и суррогатность, некачественность товара внутри. Вместо женщины под ее яркими одеждами — суррогат женских качеств — запахов, вкуса, цвета, тактильных ощущений. И полное отсутствие женской сути, женской полезности — способности рожать потомство.

Солипсист — мужчина, становящийся трансвеститом, впадает в типичную солиптическую нервозность — загипнотизированный магией обертки, он ищет выход из солиптической невидимости там, где выхода нет...

8. Иногда этот наполненный суррогатами мир кажется порождением детской соски-пустышки, ее продолжением.

Дитя любит сосать сосочку — эту насмешку взрослых над Детским миром. Сосочка — как сися, которая всегда и всюду с тобой, которая приходит к дитяте из небытия в отсутствии матери или при ее насмешливом и нетрудовом присутствии. Дитя обхватывает резиновую пустоту ротиком, потягивает ее — и успокаивается, замирает. Округленный ротик создает иллюзию молочной струи и сытого живота.

Люди, родом из детства, неуловимое что-то припоминают, порождают цивилизацию округленного ротика. Вместо предметов — их искусственные вкусы, запахи, цвета. Вместо вещи — пустота в оболочке. Вместо полезности — приятные ощущения, возникающие при напоминании о ней. Главное — делать сосательные движения. Мир как суррогат сиси. Главное — снять нервное напряжение. Главное — не мешать кому-то своим нервным нытьем. Кому?

Соска — первое приобретение мира солипсистов, детектив — второе.

9. XX век — век детектива. После длительного периода киногероев и шпионов — период киногероев и борцов с преступниками.

Причем наша национальная особенность — детективно заданный вопрос остается, как правило, без ответа...

Чтобы зацепить на крючок Другого — нужна наживка. Одно из немногих, на что способен клюнуть солипсист — детектив.

Детектив — форма выхода из солипсизма. Самое сильное средство ущипнуть мирок Другого — сделать ему не просто больно, дурно, нехорошо, не просто обворовать или изнасиловать его — против этого есть отговорки. Самое сильное — сделать ему смерть. Труп, смерть и другие некрофильские компоненты, без которых детектив невозможен — это самая сильная нота для привлечения притупленного слуха солипсиста.

Естественная смерть, от господ Бога — неинтересна солипсисту. Это слишком длинно. Это уже роман. Смерть как расплата за жизнь, как итог судьбы, суда Божьего... Для этого слишком много надо знать о Другом, даже не об одном поколении Другого. Для этого солипсиста надо вывернуть наизнанку, найти склеенность его со всем миром. Это претит фрагментарному стилю и духу солипсиста... Вот если без Бога, если смерть — ключевая точка — как дело рук Другого — это интересно солипсисту. В этом быстрая, нефилософская, немудрая загадка.

Убийца интересен солипсисту. Он интереснее, чем простой человек. Интересно не то, что таится, тлеет, теплится, что в потенции — может стать, может не стать. Интересно, когда свершилось, вышло внаружу. (О, вспомним литературных героев прошлого века — какая долгая рефлексия, игра духа — и как редки и коротки выходы в розовощековую реальность).

Вялому солипсисту, для которого сделать поступок, крикнуть — я есть, проявиться, отпечататься, цаарапнуть из своего небытия для других реальность

— это практически невозможно, это значит отказаться от своего солиптического бытия (или небытия) — для вялого солипсиста воистину — убийца — это герой, это бытийствующий, заявляющий о своей реальности человек.

Но еще интереснее солипсисту процесс разоблачения убийц. Следователь — вообще супергерой. Ему дано содрать маску, вскрыть невнятное месиво жизни — из него извлечь прячущееся, того, кто совершил, но завуалировался под несовершенство, под солипсиста...

Шерлок Холмс — истинный герой цивилизации. Взгляда. Глазами, с минимальным количеством речей, одной наблюдательностью, он проникает в суть, в скрытое, в скрываемое, в подвалы солипсистов.

Убийца, он хоть и вышел внаужу, выскочил из подвала — но он все-таки из мира солипсистов, он разделяет общие солиптические убеждения. Он верит, что невидим. Что несколько штрихов — и реальность примет вид незамутненности, будто ничего и не было. Следователь — бог мира солипсистов. Ему дано то, чего другие не могут, не хотят, не ведают...

10. “Нас было двое — это мало,
Чтобы земля существовала...”

Солипсист подглядывающий — и Следователь, который может солипсиста разоблачить и держит его в страхе... Наверное, от этого Солипсист вопит, выражая в вопле настороженность, и чувство одинокой, никем не осмотренной жизни.

“Нам нужен сеятель очей “ — вот песня солипсиста...

THE SOLIPSI'ST'S WAILS

Irina DUDINA (St. Petersburg)

The essay touches on some features of communication in the kingdom of solipsism. Everyone is immersed in one's own reality and cannot leave its confines, like a sleeping beauty before prince's kiss. The solipsist is thirsty twice: to see and to be seen.

Monologues are everywhere. These are solipsists' cries. They are not interested in hearing each other. The world of monologue changes into a world where speech is absent and people communicate through gaze. Solipsism of people transgresses into a solipsism of things and gives birth to the aggression of packaging. image, ad. People and things have lost faith in that they are visible. A detective story is the first choice attraction for a solipsist. Murder is the brightest moment of the underground life. Murderer and detective are the heroes breaking the curse of invisibility. The song of a solipsist: “We need a planter of eyes”. The paper discusses some aspects of the Russian solipsism.

ФЕНОМЕНОЛОГИЯ ИМИДЖА И МЕТАФИЗИКА ИДЕНТИЧНОСТИ

Григорий ТУЛЬЧИНСКИЙ

Если тебе комсомолец имидж, —
Имидж крепи делами своими'дж.

Речевка New Russians первого призыва

Время имиджей

XX век завершается под знаком имиджа и в стилистике имиджмейкерства. Имидж — проблема весьма постмодернистичная. Лики, маски, симулякры, перевоплощения и развоплощения... Но дело намного серьезнее, чем игры гуманитариев. Современные бизнес и менеджмент немислимы без формирования и энергичного продвижения привлекательного имиджа (образа) товара, фирмы, ее первых лиц. Потребителю все чаще и все интенсивнее предлагаются не просто товары и услуги, сколько определенные образы и стили: Camel, Kent, Marlboro, Coca-Cola... Заходит речь об имидже регионов — например, в плане их инвестиционной привлекательности. В политику прочно вошли технология и жаргон шоу-бизнеса: имидж политика, “раскрутка” кандидата или программы... Сама политическая жизнь все больше развивается в стилистике скандала и сенсации. Имиджмейкер — одна из наиболее высоко оплачиваемых и престижных профессий. То, что еще 15-20 лет назад было уместным только в эстраде и мире моды, сейчас начинает входить в требования к профессионализму политиков, деловых людей и даже ученых.

В случае с имиджем личности речь идет о довольно банальной вещи — некоем целостном сложившемся или чаще — сформированном привлекательном зрительном образе, впечатлении, которое человек производит на окружающих, прежде всего — в своем социальном окружении и СМИ. Несколько сложнее с имиджем социального института (фирмы, корпорации, партии), вида деятельности и т.д. В этом случае речь идет о комплексе качеств и свойств, которые невозможно представить в качестве единого зрительного образа. Менеджера, политика и т.д. в соответствующем имидже представить можно, а как представить, например, имидж фирмы? Это представления и о профиле, виде деятельности фирмы, и о том, что и как делает фирма, о качестве ее товаров и услуг, их особенностях. Связан имидж и с торговой маркой, рекламной символикой фирмы. Но имидж фирмы — это и представления о том, какова фирма в качестве партнера: рыночного (в отношениях с партнерами, клиентами, конкурентами, кредиторами) и социаль-

ного (в отношениях с населением, властями, СМИ, общественными организациями). Но тогда имидж — это и репутация фирмы, сложившаяся в деловых отношениях и в обществе, впечатление, которое производят работники фирмы, стиль их поведения, внешний облик. А значит, говорить об имидже фирмы — это говорить и об общественном мнении о фирме и ее деятельности. И тогда следует заметить, что имидж фирмы существенно зависит от репутации ее руководителей, от их личного имиджа.

Суммируя сказанное и не претендуя на окончательное и полное толкование, под имиджем можно понимать символически выраженные представления о своеобразии и специфике, возможно — уникальности, личности, социального института, их деятельности, репутации, сформировавшиеся в общественном мнении. И также как незнание закона от ответственности не освобождает, так и если ты не думаешь об имидже, не занимаешься его формированием и развитием, то это означает, что ты этим занимаешься, но плохо.

Все дороги ведут к культуре

От чего зависит имидж? Можно ли как-то влиять на его содержание и формирование? И, наконец, — зачем все это нужно? Зачем он нужен, этот имидж?

Легче всего ответить на вопрос о роли и значении имиджа [4]. Во-первых, это рекламная функция, т.е. задание системы символики, используемой в различных рекламных акциях и программах. Такие символы должны быть яркими, легко распознаваемыми, запоминающимися, способствовать закреплению и расширению клиентуры. Во-вторых, это функция Public Relations, формирование и развитие общественных связей и отношений. В-третьих, имидж рефлексивен: например, имидж фирмы необходим для работы с ее персоналом, для формирования и развития мотивации работников, корпоративной культуры фирмы и т.д. На эту рефлексивность имиджа стоит обратить специальное внимание.

Главное в проблеме имиджа — соответствие представлений социального субъекта (личности, фирмы) о самом себе, образа, в каком он хотел бы предстать в обществе, и реально сложившегося в обществе его образа. Поэтому главная задача социального субъекта или имиджмейкера — уяснить, чего ждет от личности или социального института социальное окружение, какими хотят видеть их близкие, клиенты, партнеры, конкуренты, инвесторы, органы власти, СМИ, общественные организации, посторонние люди. С этой точки зрения проблема имиджа предстает как проблема практического маркетинга: изучение спроса (кому и зачем я нужен), формирование имиджа в соответствии с этой востребованностью, его продвижение и сбыт “клиентуре”. В Public Relations как технологии формирования и продвижения благоприятного имиджа действует старое маркетинговое правило: не рассказывать кли-

енту о своих семенах, а рассказывать ему о его газоне. Имидж предстает то ли как специфический товар, то ли как упаковка товара.

И товар этот — сам социальный субъект (личность или социальный институт) и его деятельность. Имидж зависит от профессии и образа жизни (имидж журналиста, художника, профессора, офицера и т.д.), профиля деятельности фирмы, ее особенностей и технологии, от потребителей товаров и услуг фирмы, от масштабов этой деятельности, от финансового состояния и возможностей, от материально-технической базы (здания, оборудования, оргтехники, транспортных средств....) и ... от культуры: личности, сотрудников, руководителей.... Опять мы натываемся на культуру.

Короля играет свита, имидж личности — выражение ее культуры, имидж фирмы — выражение ее корпоративной культуры, которая отнюдь не сводится к дизайнерским разработкам фирменного стиля. Она складывается из информационного дизайна — знаковой системы графических, изобразительных, словесных, звуковых и т.д. символов фирмы, архитектурного дизайна, включая место расположения производственных и офисных помещений, внешний вид здания (или подъезда), размещение построек, их планировку, оформительского дизайна, внешнего облика сотрудников, включая одежду, прическу и макияж, стиля управления, стиля деловых отношений, стиля поведения, в том числе в свободное время, личной культуры. Современная фирма все в большей степени предстает фактически как субкультура со своими ценностями, идеалами, нормами, традициями, фольклором, легендами, героями и т.д. И опять перед нами оказывается проблема культурогенеза и самоопределения.

Бессилие постмодернизма

И в этой связи проблема имиджа оказывается весьма показательной в плане перспектив развития гуманитарной парадигмы. Как уже отмечалось, на первый взгляд проблема имиджа прямо-таки создана для осмысления в постмодернистском (еще точнее — постструктуралистском) контексте. Однако, именно на вопросе о самоопределении и культурной идентификации как раз и видны границы этой установки.

Развенчание логоцентризма обернулось его приумножением и факторизацией, последней ступенью развоплощения Логоса, лишившегося своих характеристик телесности и присутствия, окончательно порвавшего связи с означаемым, замкнувшегося в самодостаточности отсылающих друг к другу означающих. Критика логоцентризма обернулась апофеозом граматоцентризма. Красота этой игры означающих без означаемых, следов без подлинников, симуляций без оригиналов, не должна скрывать от нас, что место для такой игры, в которую постепенно, деконструируясь, превращается культура, — даже не виртуальное информационное пространство, в котором можно решать реальные задачи, а царство теней, Нежить.

Со все более явно ощущаемой остротой испытывается необходимость осмысления и обоснования новой парадигмы гуманитарной культуры, приходящей на смену постструктуралистско-деконструктивистскому подходу, являясь одновременно его развитием и преодолением. Потребность в таком парадигмальном сдвиге вызревает по мере того, как, с одной стороны, критика деконструкции, исходящая из традиционных и сциентистских представлений, все более явно обнаруживает свое теоретическое бессилие, а с другой — не менее явным становится и переходный характер деконструктивизма и постмодерна в целом. Главным вопросом становится не после чего они, а перед чем и в обоснование чего.

Более того, постмодернизм, в первую очередь — в его постструктуралистском выражении и особенно — в деконструктивистской методологии, пришли в окончательный тупик платонистского разрыва и противопоставления реальности и духовности. А демонстративный отказ от личности, позиции, ответственности, постоянное ускользание привели к невменяемости мысли, ее выражения реализации. Выявился своеобразный шок гуманитарной интеллигенции перед новой цивилизацией, требующей соответствующих изменений в духовном опыте, мировоззрении, метафизике, нравственности, художественной, научной, политической практике. Постмодернизм оказался неконструктивным в том плане, что застыл в стадии перехода на остранение (деконструкции) привычного. Но необходим следующий шаг — новая агрегация остраненных смыслов.

Новый парадигмальный сдвиг: движение вглубь

Каждый парадигмальный сдвиг, как и любое новое осмысление, как это было показано русскими формалистами, а также ван Геннепом и В. Тернером при анализе ритуалов перехода, включает три фазы. Во-первых, остранение, делание привычного непривычным, лишение его обычных статусных признаков, деконструкция буквально как демонтаж, во-вторых, игра с этими остраненными смыслами, порождающая новые ассоциации и коннотации, и в-третьих, выстраивание нового смыслового ряда, новая сборка или ре-агрегация, монтаж. Деконструктивизм успешно осуществил первые две стадии парадигмального сдвига, но его критические, “разборные” процедуры сами по себе еще не пересекают порога к третьей, решающей стадии формирования новой парадигмы.

Речь буквально идет о новом парадигмальном сдвиге взглядов и позиций, открывающем не видимое ранее, в свете чего привычное предстает по-новому. Такой сдвиг должен отвечать нескольким требованиям: не отрицать, а обобщать опыт деконструктивизма, критики логоцентризма; быть по-настоя-

шему междисциплинарным; давать осмысление нового цивилизационного опыта, его оснований и перспектив; делать акцент не столько на статuarной структурности, сколько на процессуальной динамике осмысления и смыслообразования, творчества как порождения новых смыслов; и в этой связи — опираться не столько на структурно-плоскостные модели, сколько на принципиальный учет роли и значения личности — главного, если не единственного источника этой динамики. В силу ограниченности своего бытия в пространстве и времени человек осмысляет действительность всегда с какой-то позиции. Поэтому смыслообразование является результатом глубоко личностного опыта, проявлением человеческой свободы и ответственности.

Такой сдвиг предполагает выход из тупиков постмодернизма не в истоптанном им до и за горизонтом поле, а за счет выхода в другое измерение, “нырка в глубину”. На первый план выходит “глубокая” (deep) семиотика, дополняющая семантическое, синтаксическое и прагматическое измерения измерением метафизическим, связанным с прорывом к трансцендентному, смещение акцента со смысловых структур на процессы смыслообразования и их динамику, роль в этих процессах личности и самосознания, метафизики свободы и ответственности. Чрезвычайно плодотворным в этой связи оказывается круг важных и перспективных идей Г.Г. Шпета, Н.М. Бахтина (старшего), Б.Ф. Поршнева, до сих пор не имеющих адекватной рецепции в научно-философском обиходе. Исключительно важны в этом плане анализ обыденного и религиозного опыта, научного и художественного творчества, выявление реальной роли личностного метафизического опыта прорыва к трансцендентному.

Этот комплекс идей легко конкретизируется в рассмотрении роли самосознания личности в развитии культуры, проблем антропо- и культурогенеза, формировании и развитии политической и корпоративной культуры. Именно в данном ключе раскрывается нетривиальность проблемы имиджа, выявляя перспективы дальнейшего развития гуманитарной культуры.

*Идентичность и границы личности
как границы свободы и ответственности*

Феноменология, экзистенциализм, философская герменевтика весьма убедительно продемонстрировали, что интерпретация, понимание и даже язык — не только коммуникативные процессы, а являются проблемами поиска человеческой позиции, проблемами человеческого бытия, иными словами — являются проблемами метафизики, трансцендентальны. Деконструкция — один из шагов в поиске Я, реализации свободы и ответственности. Но свобода — понятие не физическое, а сверхфизическое. Она не находится в измерениях бытия, она “под” бытием, она “до” и “сверх” бытия, как то, что хочет

воплотиться в бытии. Свобода предшествует бытию, являясь “безосновной основой бытия”. В мире до и без человека нет свободы, она суть специфически человеческое измерение бытия. Не дано человеку, как существу конечному, познать бесконечное во всей его полноте. Необходимо занятие некоторой позиции как выход в некий контекст для осмысления, и свобода, в силу своей добытийности, дает человеку возможность такого выхода.

Этот выход и есть идентичность, самоопределение.

Постигая бесконечный мир осмысленно, то есть неизбежно с какой-то позиции, с определенной точки зрения, человек оказывается связанным с выбором этой позиции. И каждая такая позиция является неповторимой, уникальной, а ее занятие — актом свободы. Поэтому метафизика идентичности принципиально неустранима из человеческого познания и духовного опыта в целом.

И человек тем этичнее (свободнее-ответственнее), чем шире сфера его идентичности. Традиционные общества ограничивали ее своим этносом, позже ее ограничивали расой, нацией, классом. А. Швейцер распространял этическое поведение на все живое. В наши дни этическое самоопределение в смысле очерчивания предела свободы и ответственности распространяется уже практически на весь мир. Для общества и для личности в нынешних условиях научно-технического прогресса они совпадают, включая среду обитания не только одного человека, но и природу в целом.

У человека как существа, наделенного разумом, нет алиби в бытии. Он ответствен в силу самого факта своего существования. Всяк за все и вся в ответе. Глубина же и содержание этой ответственности, т.е. мера свободы, выявляются только в результате интеллектуального усилия самоопределения как идентификации. За кого я держу сам себя? Что, где и когда есть я?

Где и когда Я? Где и когда личность? К концу XX столетия эти вопросы звучат весьма нетривиально. Субстанция свободы и ответственности становится виртуальной, уподобляясь иррациональным числам и становясь недоступной здравому смыслу и обыденной практике.

Может, Я станет “точкой ответственности” в стихиях, стоящих за видимым миром, “странником” по этим стихиям, “точкой сборки” самосознающего Я, которое не столько отделено от бытия, сколько вплетено в его ткань. Оно подобно пучку нитей, вплетающихся в ткани бытия, прорастающих в нем, образуя неповторимый узор — то ли войлок, то ли ковер. В античной мифологии богини судьбы — Мойры — именно этим и занимались.

Можно предложить и другую, более современную математическую метафору, если уподобить Я — всюду негладкой (“ёжистой”) функции вроде функции Дирихле. Или, может быть, Я подобно волновой функции?

Человек — маленькое существо, которое окружено, затемняется, поддерживается, пересекается и приводится в движение целой иерархией миров. Человеку остается от него самого и мало и много — возможность путешествия

в этих мирах. Человек — странник миров, исследователь этих миров. “Странник, вечный странник, и везде только странник”, — писал В.В.Розанов.

Но тогда — что есть свобода и ответственность? Тогда их границы утрачивают четкость Нового и новейшего времени. Границы свободы в XIX-XX веках есть границы собственности (доля, кусок, объем). Но в XX-XXI веках свобода приобретает пучкообразный вид или вид волны — и где тогда ее границы? Она везде, где точка-Я, осознающего свою ответственность.

Похоже, что Я как точка сборки ответственности, как волновая функция свободы, как странник в возможных мирах и есть грядущие метаморфозы и открытия нравственности, предвестником которых является постмодернизм. Если я обречен смотреться в зеркало рациональных схематизаций, то я остаюсь в кругу невменяемости. Если Я — конструкт этих схематизаций, то меня, собственно, и нету. Но Я — не продукт, не результат, а путь. В целом мире. И познание возможно только через сопричастность этому целому. Истинное знание достигается не размышлением, оно — тот путь, тот сюжет, та траектория бытия, которые открылись вмняемому человеческому осмыслению.

Идентичность — самосознание, то есть наиболее важное проявление человеческой сущности. И при этом, — наиболее трудно постижимый феномен. Единство человеческого “Я” нельзя найти в готовом виде, оно не “отрезано” и не “отвешано”, как говорил Г.Г.Шпет. Его можно только осуществить неустанным усилием утверждения скрытой сущности, сущности свободы. Самосознание “Я” внеприродно и внефизично именно потому, что есть чувствительность свободы. Самосознание субъекта и есть самосознание свободы.

Самосознание “Я” всегда индивидуально конкретно, что и выражается в идентичности. Но тогда можно утверждать и что границы личности задаются свободой и ответственностью. Человек проделал путь от целостности мифа, сливающего человека в неразличимый синтез с природой, обществом, к этносу, роду, классу и, наконец, к личности. От безличного человека к индивидуальной личности.

Идентичность, синергетика и новая Россия

Проблема идентичности имеет прямое практическое значение. Это очевидно применительно, например, к ситуации в современной России?

Современное российское общество балансирует на грани полного экономического и политического краха, раздирается корпоративно-клановыми интересами и политическими амбициями лидеров. Социальный распад деморализует, тем самым еще более обессиливая и обескровливая общество. Тем более важно искать начала, не противопоставляющие, а объединяющие, сплачивающие людей, придающие смысл их совместному существованию.

Так сложилась наша история, что чаще всего нас объединяет общая беда, требующая общего чрезвычайного напряжения, чтобы ее преодолеть, пере-

мочь, пережить. Ну, а в мирное время, в буднях обыденной жизни — что нас объединяет, дает ощущение, переживание общности? И кто такие “мы”?

Русские люди? Россияне? Бывшие советские?

Речь идет о некоей культурной идентичности, о том, с какой культурой отождествляет себя человек. Речь идет не только и не столько о сфере культуры, том, чем занимаются учреждения культуры, сколько о специфическом образе жизни, особенностях отношения человека к миру, другим людям, самому себе, своему месту в мире, среди других людей.

Нет и не может быть развития в обществе, в котором у людей нет чувства общности, общей судьбы, общего пути. И именно культура и идентичность как самосознание принадлежности к ней делают людей обществом. В том числе и обществом, способным ставить общие экономические и политические цели, работать над их достижением, оставаясь единым во всех потрясениях и катаклизмах. В этом плане культура и идентичность не после, а до экономики, не после, а до политики, как необходимое условие, важнейший фактор этого развития, нравственный стержень личности и общества, как системообразующий фактор консолидации и развития общества в национальном и региональном масштабе [3].

Без идентичности, без консолидации на его основе населения и трудовых коллективов, предпринимателей и молодежи невозможно осуществление никаких экономических реформы, планов, целенаправленное формирование и продвижение привлекательного образа лидера, партии, региона, консолидация населения в переходный период экономических и политических реформ, воспитание новых поколений, мобилизация электората во время выборов, привлечение отечественных и зарубежных инвесторов, определение и закрепление места России в мировом сообществе.

С точки зрения П.Бурдье, культура как информационная рефлексия — один из ресурсов (капиталов) формирования социальных систем, наряду с “капиталами” влияния (власти), финансов, природной среды и т.д. Другими словами, идентичность — один из ресурсов возникновения и развития [1]. С точки зрения различных концепций автопоэзиса (саморазвития и самовоспроизводства) идентичность — фактор, обеспечивающий устойчивость системы в процессе ее развития, в том числе и колебательного и кризисного. Только в случае сохранения внутренней идентичности системы можно говорить о ее динамике как динамике чего-то целостного.

С точки же зрения синергетической, в известной степени обобщающей современные концепции и подходы к объяснению процессов развития, самоорганизация может начаться в любой точке притока новых ресурсов -- без такого притока нарастание негэнтропии невозможно [2]. Применительно к социальным системам это означает, что культурогенез как появление новых парадигм, нормативно-ценностных систем может начаться вокруг самых различных источников

притока ресурсов. “Когда б вы знали — из какого сора растут цветы, не ведая стыда...” Как для образования жемчуга необходима песчинка или соринка, попадающая под мантию жемчужницы, на которую начинает наслаиваться перламутр, так и культура образуется там, где возникает приток ресурсов: на основе благоприятных природных условий, финансовых потоков, аккумуляции военной властной силы, нового религиозного опыта...

В этой связи становится ясной двоякая роль культурной идентичности. В ситуации нормального развития она обеспечивает устойчивость развивающейся системы. В моменты фундаментальных кризисов происходит утрата идентичности, буквально — смыслоутрата. Такие кризисы потому и фундаментальные, что система утрачивает свою идентичность. Социальный субъект перестает быть таковым: личность становится неадекватной, общество распадается.

Эти выводы имеют важное практическое, если не политическое, значение применительно к современной России. Для нынешнего российского общества характерны очевидные симптомы утраты идентичности. Это и агрессивные противостояния, и кризис власти, утрата ею доверия населения, и практическое отсутствие общенациональных праздников, священных дат и событий, объединяющих граждан общества, и ностальгия по “национальной идее”. Не случайно местные элиты приступили практически повсеместно к активным действиям по формированию “локалитета”, локальной идентичности, в том числе и на основе противопоставления властному центру.

Дело не в сепаратизме и необходимости придумать национальную идею. Проблема глубже. Она метафизична. Национальная идея не может быть придумана кем-то и административно-канализационно спущена сферху в качестве благодати на общество. Она, как чувство юмора и как деньги, либо есть, либо нет, что выражает наличие или отсутствие общей идентичности.

Поэтому проблема современной России состоит в осознании, глубокой рефлексии — существует ли еще консолидирующая общество идентичность или ее эрозия зашла настолько глубоко, что следует ожидать начала нового культурогенеза вокруг сохранившихся или возникающих ресурсов. И тогда надо приступать на основе самоопределения к строительству Своего Нового Дома. И делать это не мешкая и засучив рукава.

Игра имиджами и перспективы метафизики нравственности

Итак, границы идентичности совпадают с зоной ее свободы и ответственности. И тогда становится ясной природа озабоченности имиджем. За нею скрывается отчаянный поиск самоопределения, свободы и ответственности современного человека. Или стремление уйти от этой свободы и ответственности.

Об этой тенденции свидетельствует и обостренный интерес в конце XX

столетия к так называемой “трансперсональной (то есть внеличной) психологии”, духовным практикам в духе Кастанеды, интегральной йоги Ауробиндо и т.п. Общим для всех них является поиск органической связи человека с бесконечным полем сознания (универсальным разумом или космическим сознанием), то есть выходом конкретной личности за рамки пространственно-временных и причинно-следственных границ.

Современный человек находит детали своего облика, знакомые свойства, связи, структуры, но только не себя самого. Он движется по направлению к себе, но никогда не достигает себя, проваливаясь в окружающий его предметный мир.

Я как странник в возможностях универсума — все равно означает бытие в этом целом мире, среди других. Найти себя можно только в мире, среди других. Искать, найти, пройти путь. Открыть и вверить себя безгранично открытому динамизму творческих перемен мира. Самоосмысление возможно только на путях выхода из себя, как странничество в мирах и проекциях. Как поиск и конструирование новых и новых имиджей в качестве ответа на востребованность. Как ответственность за свой путь, за себя как иного, чем другие. Как собственное иночество, как инаковость.

С постмодернистической точки зрения, “человек — это тотальная видимость”, “высшая реальность мира — это его кажимость” и “всякое “я”, насколько оно возможно — ирреально”. Именно поэтому проблема идентичности предполагает “включение в духовно-экзистенциальный план, где собственно и происходит порождение во всех его возможных ...размерностях вне канонов и фиксированных символов” [5, 338]. Речь идет не столько о дегуманизации и расчеловечивании, сколько о перспективах нового гуманизма. Духовные итоги XX в. парадоксальны для человека: с одной стороны — его обостренное чувство собственной индивидуальности и свободы, с другой — все большее отсутствие этой индивидуальности, самоотрицание собственной свободы, бегство от самого себя и распыление. Означает ли рушащаяся индивидуальность конец человека? Человек нынешний — больше чем одинок. Он проблематичен. Кто или что человек? Кто или что личность?

XX век принес осознание того, что главное не борьба за свободу и даже не достижение свободы, а переживание свободы, способность ее вынести. Это переживание может быть бегством от свободы, уходом в невменяемость. Может оно обернуться и свободой как волей к неволе. Может обернуться и прямым произволом, насилием над природой, обществом, другим человеком. Но может открыть гармонию мира, меру и глубину ответственности за нее.

Зеркала имиджей и постмодернистских рефлексий не создают и не воссоздают гармонии. В них двоятся, троются и т.д., умножаются без нужды сущности, забывая сознание воспроизводством узнаваемых шаблонов и штампов. Но разум вторичен по отношению к свободе и ответственности и дан

человеку для осознания меры и глубины ее. И потому зло суть большее добро, потому как указывает на наличие пути и необходимость его поиска. Так и постмодернизм указывает на заблуждение и необходимость ответственной работы ума и души.

Значение постмодернизма прежде всего и именно — в создании предпосылок новой постановки проблемы свободы и ответственности. Деконструкционизм как деперсонологизм оказывается предпосылкой новой персонологии и метафизики нравственности.

PHENOMENOLOGY OF IMAGE AND METAPHYSICS OF IDENTITY

Grigory TOULCHINSKY (St. Petersburg)

The XX century is approaching its end under the sign of the image and with the stylistics of imagemaking. The image constitutes a problem of specific postmodern character. The modern business, management and even political life is unthinkable without images. We understand the image as a symbolic presentation of what is special and, probably, unique in a certain person, institution or activity. The image is a part of our reality and it is to be studied, formed and developed properly. In the paper we give our answers to the questions: Why do people need images? Can we influence their contents and form? How can people use them? It is shown here that postmodernism is powerless in dealing with the problem of the image. The way out of this deadlock can be found only in the shift of the whole paradigm, opening another dimension and “diving into depth”. For this purpose we have to once again raise questions about the identity of a human being, his purpose and place. His responsibility should become deeper: everybody is responsible for all and for everything. It can also be said that all roads lead to culture.

Image is a very post-modernistic problem. The end of the XX century is time of images in arts, politics, religion, business, every day experience etc. Image is a phenomenon of culture: national, professional, subcultural, personal. One of the functions of image is self-identification. And that is a weak point of post-modernistic (post-structuralistic) approach. A shift of accent from structural to dynamic aspects of understanding and cultural development is an important theme for philosophy and the humanities today. A role of personality and self-awareness, metaphysics of freedom and responsibility in these processes is a general theme of this presentation. It systematizes and grounds the principles of *deep semiotics*. Everyday and religious experiences, creativity in science and arts present a field for investigating the real role of the personal metaphysic experience of breaches to the transcendental. This complex of ideas is specified

by considering the role of self-awareness in the development of culture, in the forming and development of democracy. The Russian-Soviet spiritual experience is especially emphasized. It is considered to be important not only in regards to freedom restriction and personality depreciation but also in the context of the inevitable realisation of the metaphysics of freedom and responsibility.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. *Бурдые П.* Дух государства: генезис и структура бюрократического поля // Поэтика и политика. - СПб, 1999. С.125-166.
2. *Василькова В.В.* Порядок и хаос в развитии социальных систем. Синергетика и теория социальной самоорганизации. СПб, 1999.
3. *Тульчинский Г.А.* Россия: прошлое или будущее // Мост. 1998. № 21. - С. 49-51.
4. *Тульчинский Г.А.* Public Relations. СПб, 1994.
5. Язык и текст: онтология и рефлексия. // Альманах "Silentium", № 2. - СПб, 1992.

СИМВОЛЫ, ОБРАЗЫ, СТЕРЕОТИПЫ В ГЕНЕЗИСЕ СОВРЕМЕННОГО БОНАПАРТИЗМА

Ирина ПРОТАСЕНКО

Сейчас, на рубеже веков, когда можно окинуть единым взглядом уходящее столетие и попытаться определить его характерные черты, невозможно не отметить, что в целом XX век представляет собой век волнообразно накачивающих диктатур “левого” и “правого” толка.

Известно, что диктатура определяется как неограниченная власть в руках одного или нескольких лиц, делающих ставку главным образом на насилие, и элиминирующая разделение властей. Понятие бонапартизма в большей степени несет в себе смысл попытки захвата и удержания власти, характеризуется определенными методами и средствами достижения поставленной цели.

Термин “бонапартизм”, первоначально употреблявшийся для обозначения военного режима Наполеона Бонапарта и диктатуры Луи Бонапарта, в дальнейшем был распространен на любую контрреволюционную диктатуру, опирающуюся на военщину и реакционно настроенные слои крестьянства и лавирующую между борющимися классами в условиях неустойчивого равновесия классовых сил.

Бонапартизм представляет собой, по существу, первую в истории нового времени попытку введения единоличного правления на основе народного волеизъявления. Бонапартизм в отличие от других форм авторитарного правления возникает в результате революций нового и новейшего времени, в условиях политической нестабильности, острейшего социально-политического кризиса как контрреволюционная реакция.

Существенным условием генезиса бонапартизма является наличие системного кризиса, представляющего собой единство кризисов экономического, социально-политического и психологического.

Бонапартизм имманентно связан с понятиями “революция” и “термидор”. Термидор есть необходимая составляющая контрреволюции, которая является закономерностью революционных эпох. Термидор по своей цели — прерывание революции, концентрация власти, “нормализация буржуазного миропорядка” посредством жертвы политической демократией и социальным эгалитаризмом.

Классической в анализе данного явления по-прежнему остается работа К.Маркса “Восемнадцатое брюмера Луи Бонапарта”. В ней было представлено развернутое объяснение успеха бонапартистского переворота. К.Маркс показал, “каким образом классовая борьба во Франции создала условия и обстоятельства, давшие возможность дюжинной и смешной личности сыг-

рать роль героя”. (К.Маркс, Ф.Энгельс. Соч. 2-е изд. Т. 16. С. 375.) Маркс рассмотрел бонапартизм как диктатуру контрреволюционной буржуазии, ее специфические отличительные черты: видимость “надклассовости” и “надпартийности”, политика лавирования между классами, создающая известную самостоятельность государственной власти, социальная и националистическая демагогия, всевластие женщины, продажность и коррупция, возведенные в важнейший прием государственной политики, использование люмпен-пролетариата и другие средства.

Сложность бонапартизма как социального феномена требует в исследовании междисциплинарного подхода, поскольку существенны социально-политический, экономический и социально-психологический его аспекты.

Известно, что социальная философия осмысляет всеобщее в диалектике единого и многого, через понимание того, как единое (социум) образуется из многого (из индивидов), как эти многие (индивиды) действуют в обществе (причем действуют иначе, чем если бы они существовали по отдельности), какие между ними возникают отношения перед лицом единого. Взаимодействие вождя и массы — основной сюжет в анализе бонапартизма как социального явления. Целостность социума организуется посредством власти.

Власть является фундаментальным условием человеческого бытия и ее кратко можно определить как волевое выражение интересов. Структурно власть в цивилизованном обществе включает в себя три системообразующих элемента: господствующий интерес, выражающую его господствующую волю и так называемый “цезаристский элемент власти”. Цезаристский элемент власти — это персонифицированная подчиняющая сила, проявляющая себя в навязывании воли посредством авторитета, аппарата внушения, принуждения и насилия — является универсальным системообразующим элементом феномена власти.

Рациональные основания власти содержат в себе идею целостности, управляемости, общего блага. Власть есть способ фиксации состояния уравновешенности конкретных социальных сил, находящихся в постоянной борьбе, так как в человеческом обществе непрерывно формируются и реализуются социальные интересы различной направленности.

Под иррациональными основаниями власти мы подразумеваем страх индивидуального человека и социума в целом, с одной стороны (объект власти), жажду власти, стремление к обладанию властью — с другой (субъект власти).

Власть выступает как фундаментальное средство самоорганизации и самоуправления социума, и в этом смысле представляет собой базовую ценность. Абсолютизация власти только как самоценности, ведет к извращению и вырождению содержания власти, к возникновению ее превращенной формы.

Превращенная форма рассматривается как понятие, характеризующее

особый способ функционирования сложных систем. Она есть продукт трансформации внутренних отношений системы в своего рода “косвенные выражения”. Эти последние начинают самостоятельно бытийствовать в системе в виде отдельных качественно цельных “предметов”. В результате такой “бытийственности” превращенная форма представляется как “субстанция” наблюдаемых свойств. Последние же, пройдя ряд последовательных системных превращений, утрачивают свое отношение к действительным связям, установив на место опущенных звеньев квазиобъекты. Исходная форма приобретает в превращенной форме неузнаваемый облик. Посредствующее движение бесследно исчезает в своем результате: превращенная форма целиком поглощает это движение.

Учение о превращенных формах находится в более широком контексте Марксовой идеи оборачивания метода. Смысл оборачивания метода, состоит в том, что вторичное, нечто производное, несамостоятельное, результат, зависящий от некоторого исходного субстрата, превращается в свою противоположность и тем самым становится исходным самостоятельным пунктом нового процесса, особой независимой переменной, а то что ранее выступало в качестве исходного пункта, становится соответственно зависимой переменной. Это приводит к своего рода “оборачиваемости” исходного субстрата и вторичного производного.

Возникновение превращенных форм непосредственно связано с многоликими процессами отчуждения. Отчуждение есть обособление сущностных жизненных сил общественного человека, противопоставление их действующим людям, подчинение их ими же созданной силе. Из субъектов общественных отношений люди превращаются в объект этих отношений. Этот процесс экономической фетишизации дополняется и закрепляется политической фетишизацией. Народ превращается в объект политики тех, кто стоит у власти и использует мощь бюрократической системы, защищая свои корпоративные интересы. Отношения людей превращаются в безликую функциональную связь, возникает отчуждение от власти.

“Превращенность” бонапартизма как власти заключается в том, что власть становится самоцелью, из средства превращается в цель. Интересы целого трансформируются в интерес части, выдаваемый и навязываемый как интерес целого. Это происходит за счет резкого усиления цезаристского элемента власти, увеличения асимметрии отношений взаимодействия в обществе по типу субъект-объектных отношений. Становление бонапартизма как превращенной формы власти связано с разрушением противоречия, в котором одна из противоположностей поглощает другую: государство поглощает гражданское общество, правящая партия — государство (этатизация партии), народовластие превращается во власть над народом, авторитет вырождается в вождизм, фюрерство, каудилизм или культ личности.

В условиях системного кризиса общество обнаруживает тенденцию к атомизации. Происходит распад устоявшихся социальных связей вследствие разрушения базовых ценностей социума, разрушения мировоззренческих ориентиров индивидуального человека, его неукорененность в собственной культуре и истории. Атомизация связана с низким уровнем идентификации, т. е. слияния индивида с соответствующей массово-социальной группой. Атомизация общества делает невозможным сопротивляемость общества власти, поскольку в условиях, когда человек не чувствует себя частью группы интересов, с которой он готов не только считаться, но идти вместе, никакое массово-политическое движение протеста невозможно.

Любое выводящее из равновесия, пугающее или возбуждающее событие — война, революция, экономическая депрессия — действует на этих потерявших почву под ногами, зачастую отчаявшихся людей совершенно особым образом: в терминах Юнга, такое событие констеллирует коллективное бессознательное. Кризис вызывает массовую реакцию, например, в форме мессианского движения, возглавляемого авторитарным лидером, который не скупится на страстные обещания экономической обеспеченности, равенства и счастья в этом мире или в том, который надлежит построить. Если учитывать многообразие и изменчивость исторического процесса, то нет ничего удивительного в том, что интенсивность и конкретные формы отмеченных выше явлений и реакций на них сильно различаются. Тем не менее, нетрудно установить определенную общую модель для множества массовых движений.

Следует заметить, что в условиях кризиса исключительно важное влияние на социум приобретает момент страха. Страх приобретает особую актуальность именно в переходные эпохи, периоды кризисов. Истоки страха находятся в сферах политики и власти, в то же время страх представляет собой фундаментальный фактор, детерминирующий поведение индивида и общностей, эффективно используемый в различных его формах властью. Страх органически входит здесь в структуру государственной (политической) власти и служит средством управления поведением индивида и групп общества. Причем для духовного диктата в эпоху “постцивилизации” характерно использование аудио-, видеосредств, радио-, телепередач вплоть до новейших достижений информационных технологий генерирования страха.

Существенно дестабилизирующим фактором в кризисной ситуации выступает политический терроризм, политическое провокаторство. Терроризм — это любая организованная серия актов насилия, направленных на создание атмосферы отчаяния и страха в обществе. Терроризм и провокаторство тесно связаны между собой — террор может выступать как провокация, а провокация — как эскалация террора.

Терроризм и провокаторство могут быть экстремистским орудием как сил, противостоящих власти, так и в руках самой власти, и служат, в зависи-

мости от субъекта, либо для разрежения атмосферы сопротивления существующей власти, либо для того, чтобы поколебать веру граждан в силу государственных институтов, разрушить органы правопорядка. Провокаторство и терроризм могут выступать технологиями искусственной намеренной дестабилизации, нагнетания атмосферы страха и неуверенности в обществе.

Терроризм и провокаторство выступают в генезисе бонапартизма единым элементом политической дестабилизации. Моделируется ситуация — “лучше ужасный конец, чем ужас без конца”, в которой отношения субъекта и объекта власти могут быть охарактеризованы как “верхи не могут”, а низы не только “не хотят”, но и тоже “не могут”. Устанавливается некое равновесие противоборствующих сил. Вот момент, когда бонапарт является в образе “спасителя”.

Атомизация общества с неизбежностью инициирует процесс массивификации. Массивификация — это смешение и стирание социальных групп, маргинализация общества, превращение структурированного социума в толпу, а индивидуального человека в человека-массу. Человек-индивид и человек-масса различаются тем, что индивида убеждают, а массе внушают. Основная отличительная черта “массового” человека — изоляция, утрата нормальных устойчивых социальных связей. Отсюда понижение уровня рациональности, внушаемость и анонимность, которая порождает безответственность. Происходит разгерметизация эмоциональных сил, сопряженная с нарастающей иррационализацией масс. Иррациональность, сосредоточивается на власти. Политика становится рациональной формой использования иррациональной сущности масс.

Понижение уровня рациональности или сознательности пробуждает архетипы коллективного бессознательного. В обществе возрастает социально-психологическая напряженность, переходящая в тотальный страх, выход из которого связывается с поисками харизматического лидера-спасителя. В результате естественным образом возникают мессианские движения, возглавляемые авторитарным лидером.

Поскольку власть бонапартистского типа концентрируется в руках вождя, то существенную роль играют его личностные характеристики, таланты, способности. В то же время при анализе этих качеств исследователь сталкивается с чудовищным диссонансом “исторического величия” и личностной ничтожности вождя.

XX век явил миру целую галерею диктаторов и вождей, чье “историческое величие” неоднозначно, проблематично, сомнительно, или, быть может, вовсе отсутствует, но в любом случае они обладают необходимым специфическим качеством вождя — харизмой.

Харизматическое лидерство возникает в период ломки общественных структур, на крутых поворотах истории. В чистом виде харизмати-

ческое лидерство существует лишь в момент возникновения. Оно, как правило, недолговечно. Чтобы добиться определенной устойчивости своего положения, харизматический лидер должен приспособиться к повседневной жизни и ее задачам, то есть “рутинизироваться”. Ведь последователи лидера (и особенно его ближайшее окружение) крайне заинтересованы в сохранении и упрочении своих “завоеваний”.

Для М.Вебера не так важно, в чем состоит харизма лидера сама по себе, решающее значение имеет то, как к ней относятся последователи. Загадка харизмы, таким образом, остается для нас неразгаданной. Раскрытие природы харизмы и вождизма в целом становится возможным посредством юнговской концепции архетипов. Происхождение харизмы Юнг связывает с ассимиляцией человеком содержаний бессознательного. Этот процесс сопровождается распространением личности за пределы, свойственные индивиду. Юнг определяет это явление как психическую инфляцию. Идентификация личности с элементами коллективного бессознательного есть результат психической инфляции. Можно вспомнить, например, свойственную многим идентификацию себя с исполняемой должностью или титулом (Скажем: “L’ йtat c’ est moi”). Здесь индивид узурпирует качества, ему не принадлежащие.

Результатом психической инфляции, как правило, является *атрофия индивидуальной личности*, не получающей возможности выйти в своем развитии за рамки навязанной ей социальной роли. В конце концов, только редким личностям и группам удается подчинить себе и усвоить психическую энергию определенных архетипов, и они становятся в подлинном смысле слова мана-личностями и мана-движениями (напр.: Наполеон I, Махатма Ганди). Случай психической инфляции с последующей атрофией индивидуальной личности мы определили бы как превращенную форму героя, мана-личности или политического харизматика, говоря языком Т.Карлейля — как призрачного героя или шарлатана.

Превращенная форма харизмы — это идентификация личности вождя с архетипами коллективного бессознательного посредством ассимиляции трансперсонального содержания архетипов, сопровождающаяся атрофией индивидуальной личности. Вождь становится игрушкой трансперсональных сил. Таким образом превращенная форма харизмы вождя есть атрибут бонапартизма.

Являясь порождением атомизированного и массивифицированного социума, бонапарт, в свою очередь структурирует социум с целью сохранения оптимальных условий существования своей власти. Народ, превращаемый в толпу, является удобным объектом для политического манипулирования. Эффективным средством воздействия на социум является мифологизация, представляющая собой социальный механизм, используемый в целях атомизации и массивифика-

ции социума, для апологии вождя в качестве “спасителя”, как средство пропаганды эффективности его “плана спасения”. Политический миф выступает как персонификация коллективных желаний.

Бессознательные формы всегда получали выражение в защитных и целевых образах, защитной стене символов. Бессознательное находит свое выражение в догмате, символе и образе, которые образуют “защитные стены души”. Формулируя коллективное бессознательное, догмат замещает его в сознании. Жизнь коллективного бессознательного преднаходится в догматических архетипических представлениях и протекает в ритуалах и символических образах, представляющих содержание коллективного бессознательного, обычно, бывают не только защитными, но и целительными. В кризисные периоды происходит разрушение этих “стен”, что катастрофическим образом сказывается на социуме. Возникает объективная необходимость в сотворении новых защитных “стен” и силе, способной это совершить. Это и обуславливает возникновение такого явления как бонапартизм.

По отношению к массе и к обществу в целом бонапарт выполняет своего рода психотерапевтическую функцию в процессе достижения собственной власти, ее становления и упрочения. При этом он фактически использует приемы шаманизма и психоанализа, которые являются однопорядковыми психотерапевтическими практиками, ключевое различие между которыми заключается в поведении суггестора. Психоаналитическая фаза — это фаза гласности, когда социум находится в состоянии отреагирования, на пути самостоятельного осмысления и оздоровления. Эта фаза прерывается законом о печати, по которому не запрещено только то, что разрешено. Вождь, слушающий и анализирующий превращается в шамана и принимает функцию отреагирования на себя. Активно моделируется магическая ситуация, чтобы в условиях ее “гравитационного” поля сформировать доверие общества и его требования. Шаманизм власти — это публичное путешествие шамана по интимным лабиринтам прошлого, пережитого обществом; герой заново выясняет, кто враг и в чем злая причина социального бедствия; он снова и снова демонстрирует борьбу с врагом, убеждая пациента и зрителей в точности своего диагноза, правильности его методов лечения, в неизбежности своей победы и скором излечении безнадежно больного пациента. Шаманизм власти в средствах массовой информации проявляется в новой мифологизации общественного сознания, формулировании новых теорий светлого будущего, выстраивании новой защитной стены символов, связанных исключительно со спасительной ролью новоявленного мессии. Шаманизм и психоаналитическая практика в условиях бонапартизма приводят к инверсии содержания целе-средственных отношений. “Психотерапевт” занимается “спасением” пациента во имя достижения, становления и укрепления личной власти, из-

лечение возможно как сопутствующий результат, иногда вопреки избранному плану “лечения” и результату как цели. Таким образом, бонапартизм является превращенной формой социально-психологической терапии.

Генезис бонапартизма связан с разрушением ценностно-мировоззренческой ориентации личности и социума в целом в условиях системного кризиса. Господствовавшая в обществе ценностная, символическая и образная структура подвергается разрушению и уничтожению. В то же время индивиду и социуму в состоянии потерянности и страха навязывается другая система ценностей посредством “новых” стереотипов, образов и символов, которая персонифицируется в личности вождя.

Сотериологическая идея фундаментальна. В плане физическом она имеет основание в инстинкте самосохранения. В плане психическом имеет смысл говорить об архетипической структуре коллективного и личностного бессознательного. В социальном и духовном плане — стремление человека выжить, сохранить живую душу, другими словами попытка остаться человеком в подчас нечеловеческих условиях. В экстремальной ситуации в любом из этих планов человек естественным образом ориентирован на спасение. В связи с этим перед человеком и перед социумом как целостностью встает проблема выбора пути и средств спасения. Здесь предстают два альтернативных варианта решения: либо приложить максимум собственных усилий ради своего спасения, через самостоятельное преодоление каких-либо, будь-то духовных или социально-политических терний; либо обратиться к Вождю, Учителю, к харизме нового политического лидера и тем самым снять с себя ответственность за исход принятого решения.

В условиях всеобщего кризиса, разрушения идейных ориентиров, в состоянии ужаса и паники наступает момент, когда в образе спасителя является очередной бонапарт. Избавление от ответственности приводит к “избавлению” и от свободы. Человек загоняет себя в стадо сурового пастуха. Спасение — есть свобода. Превращенная форма спасения — есть рабство. Чтобы обладать свободой, нужно действовать как свободный человек. Простое следование природным инстинктам ведет к рабству.

Современный бонапартизм приходит как соблазн свободы, единства, порядка и прогресса, а в результате возвращает нас к древним стереотипам.

У каждой эпохи свой рецепт спасения. Если бонапартизм как спасение является превращенной формой, то как возможно спасение в современных условиях? В связи с этим представляются важными следующие три момента: 1- контрсуггестия, как психическая самозащита личности; 2 — свобода возможна только через ответственность; 3 — историческая, социальная и экзистенциальная укорененность личности в целостном и гармоничном духовном космосе культуры.

SYMBOLS, IMAGES AND STEREOTYPES IN THE GENESIS OF
MODERN BONAPARTISM*Irene PROTASENKO (St. Petersburg)*

Bonapartism is essentially the first in modern history attempt to introduce dictatorial government on the basis of people's will in conditions of political instability, extreme social and political crisis. Bonapartism is in essence a transformed form of power. The gist of this transformation is in the fact that power becomes self-valuable, turns from a means into a purpose. The Caesarian element of power increases to the maximum. The interests of the whole as integrity are transformed into the interest of a part, the latter being passed off as the interest of the whole and imposed on this whole. Bonapartism as a transformed form of power takes on a consummate forms in chieftainship, Führerprinzip, Caudillo-ism, the cult of personality.

The emergence of Bonapartist regimes is subject to the logic of democracy evolving into tyranny. The author deals with the processes of society atomization and the massification in their interconnection. The leader-masses dynamic interaction is considered as well. Bonapartism taken in its psychological aspect is also a transformed form of power. In this connection the role of the collective unconscious archetypes in social mythologization is brought out. The nature of chieftainship in Bonapartism appears as psychic inflation of the personality of a chieftain (the identification of an individual with transpersonal elements).

The genesis of Bonapartism is connected with the destruction of axiological orientations of a personality and socium as a whole in the conditions of a system crisis. The structure of values, symbols and images dominant in a society is destroyed and annihilated. Another system of values embodied in "new" stereotypes, images and symbols is imposed on an individual and socium, the later two being in a state of embarrassment and dread. This "new" system is personified in the personality of a leader.

ВЛАСТЬ СИМВОЛОВ И СИМВОЛЫ ВЛАСТИ
В СОВРЕМЕННОЙ КУЛЬТУРЕ *

Ростислав ДЫМЕРЕЦ

Цель настоящей статьи заключается в том, чтобы выявить моменты соотношения понятий символа и власти и то, как это соотношение проявляется в современной культуре. Трудность поставленной задачи заключается в том, что до сих пор не существует в философии общепризнанных определений ни для понятия символа, ни для понятия власти, ни, насколько мне известно, для понятия культуры. Понятие власти как бы внутренне сопротивляется тому, чтобы быть уложенным в любые теснящие его рамки. Эту же черту мы можем отметить и для понятия символа. Власть, если она хоть как-то ограничена, уже не может быть названа властью. Однако, в отличие от понятия символа, понятие власти легко уживается с массой синонимов. Такие слова как “сила”, “могущество”, “мощь”, “авторитет”, “насилие”, “способность”, “возможность”, “качество” (например, в выражении “у него есть необходимое качество, чтобы сделать это”), “право”, “владение”, “доминирование”, “господство”, “гегемония”, “контроль”, “зависимость”, “энергия”, “крепость”, “воля” (например, в выражении “у него было достаточно воли, чтобы добиться этого”), “принуждение”, “полномочия”, “доверие” (например, в выражении “ему не оказали доверия, и поэтому он не занял эту должность”), “влияние”, “давление” и множество других создают определенный синонимический ряд, обозначая явления, которые в целом составляют бытие власти. Эти слова очерчивают определенный аспект жизни, который можно было бы обозначить как *состояние власти*. Можно, например, сказать “ему не удалось сделать это”, имея в виду, что “у него не хватило на это способностей”, т.е. что “он по природе не в состоянии это сделать”, “не может”, “не властен”, и т.д. Каждое из этих слов не просто указывает на отношение к предмету, но и сообщает что-то о его бытии: человек не только смог (или не смог) сделать (или не сделать) что-то, но его бытие оказалось внутренне связанным (или не связанным) с бытием его цели.

Понятие символа, в отличие от понятия власти, избегает любых попыток сближения его с другими понятиями, даже такими, казалось бы, близкими ему, как, например, понятие знака, аллегии¹, метафоры; однако, с другой стороны, это понятие также претендует на универсальность — на универсальность внутренней связи между способностью, или властью быть и наличным, актуальным бытием². Все это не может быть сведено к тому, что И. Кант назвал “изображениями по аналогии” или “символическими гипотезами”³. Символ обязательно включает в себя *отношение* к своему содержанию.

Иными словами, символ *небезразличен* к своему содержанию. Знак абсолютно индифферентен к тому, на что он указывает, метафора — это только оболочка, в которой переносится некое содержание, аллегория — это маска, скрывающая его; для символа же его содержание является его жизнью. Символ не является аналогией, ибо он не указывает на *существование* чего-то иного; символ возникает в момент пересечения в переживании человека мира наличного и мира возможного. Существование символа зависит от способности человека переживать иное, *воображаемое* бытие.

Мне представляется важным выделить здесь именно творческий, а не изобразительный аспект символа. Это именно тот аспект, который прежде всего связывает символ с *властью как творческой способностью*. Творческий аспект символа связан прежде всего со словом, а не с изображением. Это подчеркивается практически во всех религиях. Слово многозначнее любого изображения. Благодаря тому, что слово может быть отделено от любого предмета, в связи с которым оно первоначально возникло, и связано с любым другим предметом⁴, оно обладает универсальной властью. Способность человека осуществлять это называется *воображением*, или *фантазией*. Именно благодаря своей способности не столько *из-ображать* мир, сколько *во-ображать* его, слово обладает такой властью. “Если мы можем отделить зелень от травы, голубизну от неба, красноту от крови, мы уже в какой-то сфере обладаем волшебной силой, и в нас пробуждается желание использовать эту силу в мирах, лежащих за пределами нашего сознания. [...] Человек станет творцом вторичного мира”, [он сможет] “не только создать “вторичный” мир.., но и повелевать верой в этот вымышленный мир”, — писал Джон Роналд Руэл Толкин в эссе “О волшебных сказках”⁵. Фактически то же самое делал Платон, когда рассматривал идеи вне зависимости от их соотношенности или несоотношенности с определенными предметами. И именно поэтому людей, владевших такой властью постигать идеи, Платон считал необходимым ставить во главе своего идеального Государства⁶. Цицерон переводит платоновскую *идею* как *мысленный образ* (*cogitata species*), помещаемый в глубине собственного духа художника, соотношенного для Цицерона с мощью и величием⁷.

В немецкой классической философии, а именно у Ф. В. Й. Шеллинга, мы встречаемся с учением об идеях (собственно, с учением о трансцендентальном идеализме), нуждающемся в опоре на понятие *осмысленный образ* (*Sinnbild*)⁸, которым в немецком языке переводится слово *символ*⁹. “Осмысленный образ”, на наш взгляд, так же отличается от “мысленного образа”, как *ставшее* отличается от *становления*, а *понятие* от *воображения*. Своими призывами объединить в *идее* понятие и образ Шеллинг подтверждает факт их разъединения, которое, по его мнению, является причиной потери изначальной “мифологической мощи”¹⁰. Мы видим, как тесно в истории философии понятие символа, рассматриваемое в связи с понятиями *воображения* и фанта-

зии, оказывается связанным с понятиями силы, мощи, величия, а в обобщенном смысле, власти; и если рассматривать символ только как *изображение* или *отображение*, то эта связь будет ускользать от внимания исследователя.

В отличие от понятия, которое является инструментом, при помощи которого мы хотим охватить мир, понять его, овладеть им¹¹, символ — это что-то, что овладевает нами, нашей мыслью, нашими представлениями — помимо нашей воли живет в нас, живет нами. Если понятие представляет собой нашу попытку властвовать над миром посредством нашей мысли, то символ представляет собой власть мира над нами в нашей мысли. Наша мысль поработана символами, которые владеют нашими понятиями. Символы формируют наши понятия, а, следовательно, наши решения. Символы обладают властью над человеком. Властью не символической, а вполне реальной¹². Человек живет, творя символы, и потому мир, сотворенный человеком, мир человеческой культуры, есть мир символов, который, в свою очередь, определяет мышление и жизнь человека. Мир культуры, созданный творческой властью человека, властвует над самим человеком.

Для современной культуры характерен определенный антагонизм между понятием и символом.

Напротив, у Платона, к примеру, понятие и символ пребывали в *идеальном* единстве. Идея для Платона — это одновременно и понятие, и символ. Поддержание гармонического равновесия между непредсказуемостью, неопределенностью, многоаспектностью, случайностью символа и строгой определенностью, обязательностью, неотвратимостью, принудительностью понятия, или закона есть то, что Платон называет справедливостью, вкладывая в это слово значение как понятия, так и символа. Для Платона справедливость — это не понятие, и не символ, но *идея*, т.е. и понятие, и символ¹³. Идея — это некая со-бытийная связь понятия и символа, это *событие*, в котором нераздельно осуществляются и символ, и понятие. Перекос в любую из сторон уводит от философии: преобладание символа уводит в мистику, преобладание понятия — в схоластику. Философия как со-бытие в идее — это равномерное и соразмерное со-общение понятия и символа. Греки называли такое со-общение Судьбой и отдавали его во власть оракулов. Преобладала мистика мифа. Евреи называют такое со-общение Заветом, или договором между Богом и избранным народом. Преобладает мистика закона. В христианстве такое со-общение называется Откровением (или, выражаясь языком науки, открытием) и соотносится с трансцендентальной силой личности¹⁴ или же с силой воплощающего божественную энергию лика¹⁵. Преобладает мистика поступка или деяния (даже если, как в случае М. Лютера, поступок называется верой, в случае Фрэнсиса Бэкона знанием, а в случае Р. Декарта — мышлением)¹⁶.

Бэкону принадлежит афоризм, отождествляющий знание и власть. Пос-

ледователь Бэкона Д. Локк в своей эпистемологии отождествляет власть и идею, разумея под идеей понятие¹⁷. До этого власть признавали в основном за символом. Проблемой перевода власти из символического в знаковый, т.е. понятийный, механизм в 17-м веке занимается Т. Гоббс, правила понятийной расшифровки психологических символов демонстрируют Ф. де Ларошфуко и Ж. де Лабрюйер, в то же время о неадекватности такого механизма предупреждает Б. Паскаль.

После почти трехвекового триумфа понятия в 20-м веке вновь в полный голос заговорили о власти символа. З. Фрейд говорит о вторжениях в наши сознательные представления символов подавленной сознанием сексуальной энергии, К. Г. Юнг — об архетипах, т.е. коллективных символах, властвующих над человеческим сознанием¹⁸, Э. Фромм — о символах, определяющих структуру общества и социальное бытие человека¹⁹, Э. Кассирер — об априорной способности человека к структурированию бытия в “символических формах”²⁰, А. Лосев — о символе как бытии смысла, проявляющегося в способности человека получать и сообщать смысл бытия²¹. Кроме того, говорят также о символах, определяющих пол, возраст, социальное положение, политический строй, культуру и т.д. В научный оборот вводится, например, представление о культуре как символической структуре, имеющей самостоятельное, независимое от самой человеческой природы, по выражению Лесли А. Уайта, “экстрасоматическое”²² бытие.

В связи со всем этим возникает вопрос: можно ли вести речь о бытии личности в том случае, когда явно отсутствует способность самостоятельно определять себя в мире? Ведь оказывается, что сфера высших достижений человеческого духа, т.е. сфера культуры, может быть представлена или как сфера, зависящая от власти бессознательного, или как сфера, зависящая от сверхчеловеческих сил, сообщающих человеку закодированный смысл его бытия, или же как сфера действия созданных самим человеком символических структур, т.е. как некий виртуальный мир, над которым, хотя он его и создал, человек несколько не властен — наоборот, мир этот властвует над ним. Можно ли в таком случае говорить о бытии личности и как вообще теперь говорить о бытии? В крайнем случае (я имею в виду раннего Л. Витгенштейна) вопрос даже ставился о том, имеет ли смысл вообще что-то говорить, т.е. пытаться передавать сообщение в знаковой форме? Ведь если невозможно сообщение, то любой акт коммуникации теряет смысл. Действие или поступок или лишаются возможности быть осуществленными, или же утрачивают смысл. Понятие, таким образом, оказывается абсолютно бездейственным, ибо в результате своего кажущегося триумфа оно полностью утрачивает способность быть средством сообщения. Возвращается эпоха торжества символа, с одной стороны — в виде нового увлечения мистикой, с другой — в виде сверхзаформализованной логики.

Власть символа объясняется тем, что во многих отношениях символ яв-

ляется более эффективным средством сообщения, чем понятие²³. Символ часто скорее достигает цели — благодаря своей связи с переживаниями человека. Не признав того, что символ является средством сообщения, мы всегда будем вынуждены рассматривать культуру отдельно, а человека отдельно.

В чем же специфика символа как средства сообщения? Дело в том, что символ — это не просто переносчик сообщения, который непонятно вообще какое к самому сообщению имеет отношение, — так, нечто вроде оказии, — нет, символ представляет саму возможность существования сообщения. Если сообщение вообще возможно, то оно возможно, прежде всего, как символ. Ведь любое сообщение — это всегда сообщение, передаваемое *другому*, и принимаемое *другим*. А другой — как другой — может существовать *для нас* только посредством нашего воображения. В ином случае он будет просто мыслиться нами как некое отражение нашего “Я”. Изображение и отображение являются результатами рефлексивного мышления и этим отличаются от воображения. Все же, что мыслится посредством воображения, может быть представлено как символ.

Поскольку символ представляет некую форму сообщения, то он обладает и характеристиками сообщения.

Сообщение — это *определение*: другой определяется как не-Я, и сообщение о нем — это сообщение о *другом*. Существование другого определяется возможностью его существования, т.е. его властью *быть собой*, это же является и необходимым условием сообщения и, собственно, первичным сообщением. Первичное сообщение — это сообщение “Я есть”. Бытие само по себе — это уже сообщение. Но поскольку бытие предполагает возможность быть, то оно есть также сообщение об этой первичной возможности.

Возможность быть определяет горизонт бытия. Наличное бытие имеет возможность *становления*. Эта перспектива становления бытия представляет *иную реальность* бытия. Она не есть наличное бытие, но возможность обличивания бытия. Становящееся бытие способно всякий раз стать наличным бытием, но, в то же время, оно — больше своей наличности, оно несводимо к ней, оно имеет *возможность* стать чем-то иным²⁴. Хочу здесь подчеркнуть, что речь сейчас не идет о феноменологической редукции как методе познания. Речь идет не о методе познания, но о *возможности* бытия познания, т.е., если использовать гуссерлевские понятия, о возможности как “эйдосе”. Следуя этим (возможно, гуссерлевским, возможно, неоплатоническим) путем до конца, мы просто вынуждены отождествить власть и символ. Однако нашей целью не является простое постулирование такого тождества, перед нами стоит задача выявить ту связь, которая лежит в его основе. А там, где есть связь, там всегда есть и различие.

Возможное бытие не есть наличное бытие, а значит, оно может быть интерпретировано как бытие *ложное*. Поскольку возможное бытие есть бы-

тие символическое, то можно сказать, что символическое бытие есть бытие ложное. Ложное — в смысле *не наличное*. Сообщение о любом не наличном бытии может быть воспринято как ложное сообщение²⁵. Любое существо, не способное к символическому мышлению, воспримет символическое сообщение как ложное или фальшивое. Однако символическим является, фактически, любое изменчивое, становящееся сообщение. Кассирер считал, что символическое мышление, т.е. мышление о возможном, является отличительной особенностью человека. Исходя из нашего рассуждения, можно сделать вывод, что способность лгать присуща только человеку. Эту же мысль мы встречаем у Ю. Лотмана, который писал: “Животные, охотясь или защищаясь, могут применять тактику обмана. Однако им чужда ложь, т.е. немотивированная и бескорыстная неправда”. Лотман задается вопросом о том, какую “существенную функцию помимо склонности людей обманывать друг друга” выполняет ложь? При анализе этой проблемы он обращается, в частности, к “Ревизору” Гоголя. Чего добивается Гоголь, который, по выражению Лотмана, “создав образ Хлестакова, сотворил целую поэму лжи как чистого искусства, лжи, находящей удовольствие в себе самой и упивающейся своей собственной поэзией”? Жжет Хлестаков “оттого, что у него “легкость в мыслях необыкновенная”. Его мысли обладают способностью отрывать от реальности и образовывать собственный, ничем не ограниченный и ничем не контролируемый, мир. Ложь дает Хлестакову некую степень свободы, возвышающей его над ничтожной реальностью петербургского чиновника”²⁶. Своей ложью Хлестаков создает фантастический, но в каком-то смысле возможный и потому реальный мир. И реальность эта даже становится наличной. В какой-то момент Хлестаков, встречая по отношению ко всему, что он говорит, доверие, действительно обладает реальной властью, соответствующей представленному им образу. Созданное им символическое, возможное бытие обналичивается в реальной ситуации. Хлестаков *в действительности* получает реакцию, соответствующую заявленному им образу. Два мира пересекаются. Реальное и возможное соединяются в единое бытие мифа. Гоголь показывает, как в самой обыденной реальности, “из ничего” создается миф — просто потому, что людям *нужен* миф. Миф нужен людям не потому, что им нужно во что-то верить (в этом отличие мифа от религии), а потому как раз, что им нужно *представить* (что в данном случае — то же самое, что противопоставить) себе что-то невероятное. Люди хотят, чтобы им представляли образы, в которые они обычно не в состоянии поверить. Люди хотят *присутствовать* в процессе *воображения*. Чем фантастичнее представление, тем оно желаннее. Если мы проанализируем причину успеха любого произведения искусства (неважно, какого искусства, массового или “высокого”), мы увидим, что оно сохраняет свою популярность до тех пор, пока в состоянии поддерживать в публике ощущение присутствия в процессе или состоянии воображения. Только

в этом случае искусство сохраняет свою власть. Это касается любого явления культуры: *существует то, что способно удержать нас в состоянии своего воображения*, т.е. в состоянии производства символов. То, что достоверно, понятно, то не приковывает к себе нашего внимания, потому что оно уже подчинено и присвоено нами; властью над нашим воображением, а, следовательно, и над нами обладает невероятное и недостоверное, т.е. символ. Наука зачастую привлекает людей больше, чем миф, но вовсе не потому, что она более понятна, а как раз потому, что она менее понятна. Людей завораживает то, что, совершенно не понимая принципов, на которых базируется наука, они, тем не менее, оказываются в состоянии с ее помощью воздействовать на мир. Они часто даже не задумываются над тем, *что* они производят, им нравится сам процесс осуществления в действительности воображаемого мира.

Самая обычная и заурядная вещь является на деле самой фантастической. Встать завтра утром, пойти на работу — что может быть обычнее? Но для этого необходимо только, чтобы весь космический, хуже того, политический и социальный порядок, который существует сегодня, существовал и завтра. Обычно мы об этом не задумываемся, но тот, кто сумеет заставить нас всерьез вообразить, что того, к чему мы привыкли, завтра может не быть, надолго поразит наше воображение и будет обладать над нами подлинной властью.

Миф, религия, наука и сказка обладают властью над людьми не потому, что принуждают их верить, что то, что они рассказывают, — правда, а потому, что принуждают их верить в то, что это *может* быть правдой. В том, *как* они это делают, и проявляется разница между этими типами воображения.

Прелесть сказки в том, что она совершенно понятна. Заранее известно, как она должна закончиться. Толкин говорил, что сказка *обязана* иметь хороший конец. Интересно не просто слушать или читать сказку, а участвовать в ее воображаемых событиях. Ребенок, в сотый раз слушая любимую сказку и задавая поминутно вопросы, на самом деле “пробует” возможные ходы и каждый раз с неизменным удовольствием убеждается, что плохой конец невозможен. Настоящий смысл сказок и состоит в этом непрерывном присочинительстве в рамках устоявшегося канона.

Миф, при всем внешнем сходстве со сказкой, отличается от нее тем, что он не должен быть понятен. Смысл мифа не в том, чтобы побуждать человека к сочинительству или к вере, а в том, чтобы побуждать его к действию. Конец у мифа не только не установлен, но полностью зависит от действий человека. Человек постоянно творит миф своей деятельностью. Поэтому к области мифа относится любое упорядочивающее действие человека, т.е. любой *поступок*. Например, если человек каждое утро встает в 6.00, то это является одним из мифов, которые он создает.

Религия и наука должны быть совершенно непонятны. Обе они основываются на законе, а закон есть то, что не подвластно никакому определению,

ибо закон сам есть начало и конец всех определений.

С точки зрения религии, все, что возможно, существует; с точки зрения науки, все, что существует, возможно. Ни то, ни другое понять нельзя. На практике, религия существует до тех пор, пока в нее верят, а наука — до тех пор, пока в ней сомневаются. Верят в изменчивость, сомневаются в постоянстве. Изменчивое недоступно проверке, потому даже сомневаться в нем, означает верить в него. Постоянное слишком невероятно для тех, кто сам непостоянен, и потому от него постоянно требуют доказательств своего постоянства.

Возвращаясь к образу Хлестакова, отметим еще один интересный момент: чем больше Хлестаков лжет, тем больше ему верят. Тут, на мой взгляд, срабатывает один из важных принципов власти — *изменчивость*. Символ — это становление, *чистая возможность, безличная ценность*. Символ — нематериален, он всегда не есть то, чем он является. Т. Мор в “Утопии” указал на то, что деньги имеют не реальную, а символическую ценность. Одновременно с ним Н. Макиавелли сказал то же самое про властителя, в котором он видел символ индивидуального могущества человека (*virtu*), а М. Лютер — про Римскую Церковь, обвинив ее во лжи. Столетие спустя Ф. Бэкон и Р. Декарт объявили, что все накопленное до сих пор человечеством знание является ложным, еще через сто лет Б. Мандевилль объявил мораль выгодным обществу лицемерием. И когда, наконец, Д. Юм назвал любое понятие фикцией или иллюзией, тогда пришлось (и это попытался сделать Кант) обратиться за помощью к символу. Оказалось, что любое понятие может быть представлено как обналиченный символ, любая ценность — как обналиченная страсть. Взволнованные романтики стали всюду искать личность. Человек и все им произведенное, т.е. то, к чему как раз в это время прочно прикрепились название культуры, стало образом и лицом понятий, персонажем. В символе начинают искать “идейное содержание”. Стало ясно, что для того чтобы проявить свою власть, символ должен обрести лицо. Или лик.

В финальной сцене гоголевского “Ревизора” реальная власть государства является в облике реального жандарма. (Можно вспомнить и противоположный ей по настроению, но идентичный по смыслу торжественно-ликующий финал бетховеновского “Фиделио”.) Персонажи гоголевской пьесы на какое-то мгновение позабыли о том, что реальная власть всегда должна быть в форме. Та же мысль “звучит” и в другой “немой сцене”, которую мы находим в “Борисе Годунове” Пушкина. Как и у Гоголя, реальная власть описана у Пушкина очень сдержанно, всего двумя словами: “Народ безмолвствует”. На фоне этой реальной, но затаенной мощи все иные, постоянно переоблачающиеся власти выглядят совершенно беспомощными и, по сути своей, ложными. Это — лже-власти. Все они — самозванцы. Да, они создают свой виртуальный мир, свою систему символов, но эти символы или совсем не переживаются народом, или переживаются им по-своему, иначе. Символи-

ческие миры почти никогда не совпадают, а если иногда совпадают, то такие события описываются в священных книгах. Даже в таких книгах как “Война и мир” Л. Толстого описывается не совпадение, но лишь пересечение различных символических миров.

Какой же вывод можно из этого сделать?

Реальная, наличная власть должна обладать строго определенными, узнаваемыми чертами. Она должна быть статична, а потому ясна и понятна. Это второй важный принцип власти. На первый взгляд, он противоречит первому принципу — принципу изменчивости. Однако это противоречие снимается точно таким же образом, как Платон *идеально* снял противоречие между понятием и символом. Точно так же, как *идея* — это и понятие, и символ, точно так же *власть* — это и становление, и ставшее; это — и вечная изменчивость (вспомним Гераклита), и застывшая форма (вспомним Аристотеля). Власть — это и мифология, и идеология; это — и демагогия, и казарма. Власть — это утопия: когда она есть, она — благо, когда она благо — ее нет. Власть непостижима и абсурдна. Она может быть и внешне бесформенной, но при этом неумолимой — как в романах Ф. Кафки. Э. Канетти назвал Кафку величайшим среди поэтов экспертом по вопросам власти²⁷. Вероятно, он имел в виду, что о власти можно что-то по-настоящему сообщить, лишь обладая такой силой воображения, какая была у Кафки.

Власть всегда не здесь, на нее нельзя указать. Ничто не может быть определением власти, власть неопределима, ибо любое определение власти означает ее определенность, а значит ограниченность. Власть несводима к понятию. Власть — это символ и она выражается символами.

Символом власти может быть любая вещь. Вещь — это символически обозначенная власть. Ибо вещь *есть*, если она *может* быть.

Власть *символически* прорывается в вещь, и охватывается ее значением. Она *символически* обозначается вещью. Иначе говоря, власть передает сообщение посредством символа. Передавая сообщение о власти, символ сам является властью.

Таким образом, мир, созданный человеческим воображением, мир символов, мир культуры возвращается в реальный, наличный мир как власть. Воображаемый, виртуальный, властный мир *извещает* себя в реальном мире, становится в нем вещью среди вещей. Покоряя, он подчиняется, встраивается в установленный порядок.

Культура имеет власть над людьми потому, что она аккумулирует в себе власть символов. Культура, или система символических связей, т.е. связей, имеющих для нас символическую ценность, поскольку они структурируют, т.е. обналичивают бытие в нашем переживании²⁸, в реальном мире осуществляется как определенная система контроля над поведением людей. Происходит это посредством распространения символов.

Любая власть имеет тенденцию умножать свои символы: чем больше власть, тем больше переживаний с ней связано, а каждое переживание фиксируется в памяти посредством определенного символа. Объем знаковой системы вещей определяет объем обозначенной системой власти.

Увеличивается количество символов — увеличивается количество форм культуры.

Современная культура стремится к глобализации. Соответственно, она, с одной стороны, стремится к глобальной аккумуляции символов, а с другой — к глобальному распространению определенного набора символов, обладающих наибольшей активностью. Каждая культура стремится к регенерации власти в той символической форме, которая лежит в основе этой культуры. Современная культура — многолика, ибо она глобальна, но, думаю, можно сказать и по-другому: современная культура глобальна, ибо она многолика. В ней сталкиваются различные символы, в том числе и различные символы власти. Символы различны, потому что они связаны с различными переживаниями. Символ нельзя навязать и нельзя убедить его принять. Символ сам по себе — это только знак. Символом он становится в момент переживания, а как передать переживание? В этом обстоятельстве, как мне представляется, кроется причина того, что распространение в современном мире получает не культура, а цивилизация, которая хотя и есть плод определенной культуры, но все же отличается от нее принципиально тем, что является не системой символов, а системой знаков. В цивилизации взаимное переживание заменяется договором сторон. А стороны, с каким бы совершенством они ни были сопряжены, все же не составляют еще единого целого, а только более или менее искусно ориентированные друг относительно друга части.

SYMBOLS OF POWER AND POWER OF SYMBOLS IN CONTEMPORARY CULTURE

Rostisav DYMERETZ (Kiev, Ukraine)

This paper presents an attempt to approach symbol as a connection, or joint link between *real* world and *possible* world. The “possible world” means not a fiction or illusion, but the very state of *possibility* considered as an aspect of *power to be* which implies the possibility to generate a semantic intensity, focusing capacity, and orderliness of “real” being. In this sense, this possibility represents a creative ability and may be considered, therefore, basic for culture. Then, it is assumed that this possibility comes to being through *imagination*. Imagination represents an ability, or power of human mind to reduce a real being to a state of pure subject matter, and then transform it into a legitimate system of an

imaginable world, because such a world is constructed according to its own rules or laws. Such a transformation can be brought about through transcending it to a level of a possible or virtual being. The transformed form of being may be called a symbolic form, because it links together two worlds — real and possible. These two worlds are linked through the transcendental experience, which makes symbolic form become a form of power. Due to their linking power, symbols are able to make changes in the World. This is why the ability to create possible worlds by using imagination is considered in this paper as symbolically connected to the real world and is denoted here by general term of *power*. Power is considered here as being a *pure quality*, an *ability of things to be*, that being abstracted of the things themselves, can in a *moment of the transcendent experience* generate a *semantic space* through its link to a perceived at the moment self-presentation of image. Such a self-presented image becomes *the* symbol of the experience, that is the connection of the power of the universal subject matter and the transcendent and instant experience of the moment. It fully and uniquely possesses communication and information power that is the power that changes structure of the immanent subject matter.

It follows, therefore, that every thing which is linked to experiencing that power, is to be considered as a symbol of power, while every symbol represents itself as a phenomenon of the power simultaneously linked to an object through its transcendental experience.

ПРИМЕЧАНИЯ

* This work was supported by the Research Support Scheme of the Open Society Support Foundation, grant No.: 2019/1340/1999.

¹ О различении понятий *символа* и *аллегории* см. Х.-Г. Гадамер. Истина и метод. М., 1988. С. 116-126.

² Вероятно, впервые мысль об универсальности символа с достаточной определенностью высказал И. В. Гете: “Все, что происходит, есть символ, и при том, что он полностью изображает себя самого, указывает он на остальное”. (Письмо Шубарту от 3 апреля 1818 г. Цит. по: Х.-Г. Гадамер. Истина и метод. М., 1988, С. 121.)

³ И. Кант. Критика способности суждения. М., 1994, С. 226-227.

⁴ См.: Аристотель. Поэтика, гл. 21, 22; Риторика, кн. 3, гл. 2, 4, 9, 11.

⁵ См. Д. Р. Р. Толкин. Лист работы Мелкина и другие волшебные сказки. — М., 1992, С. 260, 276.

⁶ Платон. Государство, V, 472-474а-с.

⁷ См. А. Ф. Лосев. История античной эстетики. Ранний эллинизм. М., 1979, С. 485-487.

⁸ См. Ф. Шеллинг. Философия искусства. М., 1966, С. 111.

⁹ См. Х.-Г. Гадамер. Истина и метод. М., 1988, С. 122.

¹⁰ См. *Ф. В. Й. Шеллинг*. Введение в философию мифологии. // *Ф. В. Й. Шеллинг*. Сочинения, т. 2. М., 1989, С. 199-200.

¹¹ См., например, *Э. Кассирер*. Избранное. Опыт о человеке. М., 1998, С. 595.

¹² Ср.: “Символ входит в личную сферу, но он не творится личностью. Если образы *складываются*, то символами *становятся*, до символа *возвышаются*, *поднимаются*, *вырастают*, *разрастаются*. [...] Возвышаясь, [символ] приобретает власть над человеком, диктуя выбор жизненных путей и моделей поведения. Не случайно говорят о *символах царской власти*”. (*Н. Д. Арутюнова*. Метафора и дискурс. // Теория метафоры. М., 1990, С. 26.)

¹³ Ср. высказывание *А. Ф. Лосева* о том, что “платоновская Идея и логична, и мифологична” (*А. Ф. Лосев*. Очерки античного символизма и мифологии. — М., 1993. — С. 694). В той же работе (с. 701), рассматривая понятие “эйдоса”, Лосев пишет: “*эйдос* ... как целое, есть единство противоположных определений (целое есть сразу и сумма частей и не сумма частей)...” Ср. *Х. Ортега-и-Гассет*. Две великие метафоры. / Теория метафоры. М., 1990, С. 69.

¹⁴ На Западе (см., напр., как это выражено в работе *Г. Зиммеля* “Личность Бога”. // *Г. Зиммель*. Избранное. Т. 1. М., 1996. — С. 636-650.)

¹⁵ На Востоке. Характерен в этом отношении текст раннего Лосева: “Мне кажется, что “*эйдос*” и “*идея*” есть *л и ц о предмета, л и к живого существа*”. (*А. Ф. Лосев*. Очерки античного символизма и мифологии. М., 1993, С. 233.)

¹⁶ Мне кажется, здесь уместно вспомнить терминологию раннего М. М. Бахтина, введшего понятие “*поступающее мышление*” или иначе “*участное мышление*”. (См. *М. М. Бахтин*. К философии поступка. // Философия и социология науки и техники. Ежегодник. 1984-1985. — М., 1986.) Целью Бахтина, вероятно, было преодолеть в едином понятии-образе разрыв между понятиями реального и мысленного мира, вернуть ту “*мифологическую мощь*”, об утрате которой говорил Шеллинг. Этот разрыв история философии числит за эпохой Г. Галилея, Р. Декарта, И. Ньютона. Галилей впервые стал рассматривать силу как сугубо мыслительную конструкцию. Хотя он, конечно, имел за спиной схоластическое представление о божественном могуществе как об *actus purus*. Но Галилей был первый, кто ввел *actus purus* в математические вычисления. *Actus purus* стал разменной монетой физической науки под именем *силы инерции*. Декарт на равных ввел в систему своих координат как божественную, так и человеческую силу. Мир стал мыслиться как математическая точка, движущаяся по законам умозрительных чисел. Для Декарта, действительно, мышление, как и число, являлось символом бытия, т.е. *возможным*, а не *наличным* бытием. Для Декарта мышление — это, прежде всего, теоретическая, а значит, символическая деятельность. (Ср. *Э. Кассирер*. Избранное. Опыт о человеке. М., 1998, С. 509.)

¹⁷ Собственно, Локк впервые ввел в английский философский язык слово “*idea*” в значении “*notion*”, что вызвало поначалу множество протестов (см. *J. Lock*. An Essay Concerning Human Understanding.)

¹⁸ См. *К. Г. Юнг*. Архетип и символ. М., 1991.

¹⁹ См. *Э. Фромм*. Забытый язык. Введение в науку понимания снов, сказок и мифов. // *Э. Фромм*. Душа человека. М., 1992. С. 179-298.

²⁰ См. *Э. Кассирер*. Избранное. Опыт о человеке. М., 1998.

²¹ См. *А. Ф. Лосев*. Логика символа. // *А. Ф. Лосев*. Философия. Мифология. Культура. М., 1991. С. 247-274.

²² См. Л. А. Уайт. Понятие культуры. // Антология исследований культуры. Т. 1. СПб., 1997, С. 17-46.

²³ В своей вступительной статье к сборнику “Теория метафоры” Н.Д. Арутюнова высказывает противоположное мнение: “И метафора и символ являются объектом скорее интерпретации, чем понимания. Именно это свойство не позволяет им служить орудием коммуникации: ни символами, ни метафорами не передают сообщений. Ими нельзя отдать приказ или взять на себя обязательство. Они безадресатны. Это отличает их от знака. Знаком можно осуществить адресованный речевой акт: поздороваться и попрощаться, пригласить войти или выдворить вон, пригрозить или предостеречь. Ни *символ*, ни *метафора* не могут войти в те контексты, в которых имя *знак* эквивалентно высказыванию, включающему коммуникативную цель (илокутивную силу). Концепт знака связан с прагматикой речи. Знак — орудие в руках человека. При помощи знаков общаются и регулируют межличностные отношения. Метафора и символ не инструментальны, как не инструментален образ. (Н.Д. Арутюнова. Метафора и дискурс. // Теория метафоры. М., 1990, С. 23.) Против точки зрения Арутюновой нельзя ничего возразить, если отождествлять *сообщение* с тем *значением*, которое с его помощью передает адресант. Я же под *сообщением* понимаю, во-первых, *послание, извещение*, которое свой истинный смысл приобретает в *момент ин-формирующего единения* адресанта и адресата, т.е. в *момент их со-общения*. Такое *со-общение* не передается, но *создается* при помощи символа. Когда в момент атаки поднимают знамя, то это часто оказывается более эффективным сообщением, чем отдача приказа.

²⁴ Подобный взгляд, например, мы находим в концепции-интерпретации Ж. Делеза. (См. Ж. Делез. Логика смысла. Москва, Екатеринбург, 1998, С. 13-18. Делез здесь интерпретирует Платона, стоиков, Л. Кэрролла.)

²⁵ См. Э. Кассирер, Опыт о человеке, С. 507-509.

²⁶ Ю. М. Лотман. Культура и взрыв. М., 1992, С. 200.

²⁷ См. Д. Затонский. Предисловие к: Ф. Кафка. Америка. Процесс. Из дневников. М., 1991, С.10.

²⁸ В. Дильтей определил связь между *переживанием* (Erlebnis) и сообщением о переживании. Сообщено может быть только то, что пережито, т.е. какой-то *момент жизни, ставшее*.

ПОЧЕТНЫЕ АКАДЕМИЧЕСКИЕ ЗВАНИЯ
КАК СИМВОЛ ОТНОШЕНИЯ В ГОСУДАРСТВЕ К НАУКЕ
(из истории Императорской — Российской — Всесоюз-
ной академии наук)

Юрий ВИНОГРАДОВ

Почти с самого начала истории нашей Академии наук успехи академических ученых обеспечили ей выдающуюся научную репутацию в Европе. В отличие от прочих академий тогдашней Европы в силу трудностей жизни в России членам ее платили жалованье и даже предоставляли условия для проживания. Более того, по окончании контракта, академики-профессоры могли рассчитывать на почётное членство, позднее некоторым почетным членам даже платили небольшие деньги. Императорская академия наук и художеств в Санкт-Петербурге изначально была государственным научным учреждением и члены ее состояли на императорской службе.

К середине 18-го века просвещенные властители, вроде прусского короля Фридриха II, осознали общественную — и материальную — ценность интеллектуального богатства науки и культуры, которые могли доставить “их” (например, королевские) академии наук. Они стали использовать звания и торжественные дипломы “своих” академий — символы интеллектуального богатства державы — в качестве наград выдающимся государственным, военным, церковным или общественным деятелям своей страны, и даже как дипломатические подарки иностранным персонам высшего уровня государственной или духовной иерархии. “

В разных странах избрания таких лиц оформляли по-разному. Ряд академий имели даже в основном своем составе членов, не бывших учеными. Так, Королевское общество в Лондоне в течение около 200 лет — до конца 19-го века — принимало их в *действительные члены*. Например, Александр Данилович Меншиков даже домогался такой чести и был принят в члены Общества в 1714 (1). Замечу, что государь его Петр Великий того удостоился лишь в 1718.

История учреждений типа Академий наук показывает, что в большинстве их существовал прежде и есть ныне статус *почётного члена*. Это звание было в Королевской Прусской Академии наук (в Берлине). В 1768 при Фридрихе Втором в видах сугубо внешнеполитических почётным членом её стала русская Императрица Екатерина Вторая.

Как правило, звания почетных членов присуждают не только за научные заслуги, но и за выдающуюся общественную (государственную) роль, в частности, в пользу науки и ученых.

Например, в регламенте Австрийской академии наук указано: “*Почётные члены по классам (отделениям) избираются за особые заслуги в данной области наук, общеакадемические — за заслуги перед наукой или государством*” (курсив Ю.В.) [2.68]. В последнем случае для почётного члена диплом был сертификатом государственного значения его общественной оценки (“рейтинга”).

В целом, имелись и общие смыслы подобных актов. Они должны были символизировать просвещенность страны и, нередко, самого правителя; признание выдающихся заслуг перед обществом, самой наукой, или особую заинтересованность высокого патрона Академии относительно награждаемого званием; нередко, надежду, что награждаемый проявит — или продолжит — какого-либо рода содействие науке и просвещению. Иногда почётный таким званием, действительно, имел и научные заслуги, вполне достойные поощрения за них.

В России присвоение званий почётного члена Императорской академии наук “не учёным” начали с 1776, когда при Императрице Екатерине Второй были награждены к празднованию 50-летия ИАН 9 видных деятелей Империи и Прусский король Фридрих Второй (3.268).

И такая практика существовала до 1917. В эти годы в Императорскую академию наук были избраны почётными членами 157 подобных лиц, из них 16 властителей стран Европы и Южной Америки (императоров, королей и более мелких), а также два зарубежных высших церковных иерарха. Что касается последней категории почётных членов, то внешнеполитическое значение для них символического документа — диплома от ИАН было несомненно. Присуждения почётных званий зарубежным правителям, очевидно, зависели от “Высочайшего” изволения (4).

Среди отечественных почётных членов “не учёных” были многие, чьи заслуги перед нашей наукой и культурой бесспорны. Среди них (с 1890) Александр Петрович принц Ольденбургский, которому мы обязаны за организацию на его средства первой в России Пастеровской “антирабической” станции для борьбы с бешенством и Императорского Института экспериментальной медицины; (с 1894) графиня Парасковия Сергеевна Уварова (1840-1924), президент Императорского Русского археологического общества; (с 1911) знаменитый владелец машиностроительных и прочих заводов, Николай Сергеевич Мальцов, давший деньги на достройку действующей поныне астрофизической обсерватории в Симеизе (и умерший возле нее в 1917). Этот перечень весьма легко продолжить (5.55)

Получение диплома почётного члена ИАН для таких лиц символизировало приобщенность их к высшему слою культуры России (“интеллектуальной элите”), а само присуждение означало наличие вне ИАН в обществе значительных сил поддержки русской науки, просвещения и в целом культуры.

В 1899, среди прочих действий к столетию А.С. Пушкина император Николай II одобрил изменение устава Императорской АН. В Отделении русского языка и словесности (ОРЯС) был учреждён Разряд изящной словесности (РИС) и выделены ставки для 6 новых академиков. Первоначально имели в виду избрание не только учёных, но также писателей и иных деятелей культуры, как это имело место в гуманитарной Российской академии до ее слияния с Императорской академией наук в 1842. Однако, по настоянию академиков ставки были отданы для избрания в академики *учёных-филологов*. Вместе с тем, было учреждено новое звание почётного академика по РИС, которым стали отмечать *писателей*, примеры: (с 1890) А.М. Жемчужников, В.Г. Короленко, А.А. Потехин, А.П. Чехов, П.Д. Боборыкин и другие; *театральных деятелей*: (с 1917) К.С. Алексеев-Станиславский и А.И. Сумбатов-Южин; и *иных деятелей культуры и общества*, таких, как *юрист* А.Ф. Кони. Но были среди них и учёные: (с 1906) историк литературы Н.А. Котляревский, которого в 1909 избрали ординарным академиком; (с 1908) историк В.О. Ключевский, уже бывший ординарным академиком по Историко-филологическому отделению, но избранный по РИС ОРЯС за его заслуги в изучении русских письменных древностей (3:233-240).

Поскольку почётные академики денег за звание в ИАН не получали, они были почтены в Академии необычным образом. В ежегодных академических справочниках, начиная с 1900, “Его Императорское Величество Государь Император Николай Александрович. [Год избрания] 1876.” был упомянут первым по старшинству избрания, как это вообще было принято в списках членов ИАН. Но первым в *третьем* разделе (“Почетные члены”) справочника! *Первым* был раздел “Действительные члены”, *вторым* раздел “Почетные академики Отделения Русского языка и словесности по Разряду изящной словесности” (5:53).

Таким образом писатели и прочие деятели культуры имели академический ранг выше ранга самого Императора Всероссийского. Доказательством могут служить данные об избрании в ИАН А.Ф. Кони (4). В том же третьем разделе “Почетные члены” А.Ф. Кони упоминали, как избранного в 1896, но с отсылкой ко второму разделу, поскольку в 8 января 1900 он был избран на более высокую ступень: почетным академиком ОРЯС по РИС.

До сих пор не обнаружены документальные свидетельства каких-либо домогательств Императора запечатлеться (например, в каком-либо издании) выше самих академиков “Его” Императорской АН.

К ноябрю 1917 среди почётных членов РАН формально оставались 7 государственных и прочих деятелей прежних режимов: бывший Император Н.А. Романов (расстрелян в 1918 в Екатеринбурге), Вел. кн. П.А. Романов (расстрелян в 1919 в Петрограде), принц А.П. Ольденбургский (ум. в 1932 в Биаррице), принцесса Ольденбургская Е.М. (ум. в 1925 в Биаррице), Вел.

кн. Г.М. Романов (расстрелян в 1919 в Петрограде), Вел. кн. Н.М. Романов (расстрелян в 1919 в Петрограде), А.С. Танеев (умер в 1919), П.Н. Игнатьев (ум. в 1926 в эмиграции). Таким образом последний из них умер в 1932.

После революции 1917 в Российской АН в почетные члены избирали только за научные заслуги и длительное время не выбирали государственных и общественных деятелей новой России. Это можно было объяснить тем, что академики дореволюционного избрания в большинстве своем не одобряли действия советских властей.

Мысль возобновить в Академии наук избрание государственных деятелей, но уже советского времени впервые косвенно высказал партийный журналист Михаил Кольцов в фельетоне “Анекдоты”, 5 февраля 1929 в газете “Правда”, где он бичевал “реакционную” Академию наук, отказавшуюся избрать трех из многих коммунистов-кандидатов в академики. Среди ругани он высказал следующее: “Почетными членами Французской Академии состоят: Пуанкаре (избран во время президентства), Мильеран (тоже), Жоффр (первый главнокомандующий во время мировой войны), Палеолог (предпоследний французский посол в Петрограде). Соответственно этому у нас в свое время должны были быть избраны академиками товарищи Свердлов, Калинин, С.С. Каменев, Красин ... Нет, мы не набиваемся с этими предложениями.” (6)

Однако, вскоре “набились” и 1 февраля 1931 академики “нового призыва” сделали почетным членом АН СССР Н.К. Крупскую (6.361), как наиболее приемлемую даже для академиков дореволюционного избрания личность из советских руководителей. К этому времени АН СССР, вероятно, понадобилась для придания “академической солидности” советским вождям. Во всяком случае, к своему 60-летию, 21 декабря 1939, Генеральный секретарь ВКП(б), классик марксизма-ленинизма И.В. Сталин стал почетным членом АН СССР. Почетное академическое звание позволило пропаганде свободно называть Вождя “корифеем науки”. Сама категория “почетных членов”, благодаря присутствию в ней И.В. Сталина, стала в ежегодных справочниках-календарях АН СССР составлять первый раздел, перед “просто” (настоящими) академиками.

В феврале 1945 Совнарком СССР постановил переименовать всех к тому времени живых почетных членов в “почетных академиков АН СССР”. В 1946 почетным академиком стал еще один вождь — В.М. Молотов. В 1949 умер последний учёный “почетный академик АН СССР” Н. Ф. Гамалея и тотчас всех умерших “почетных академиков АН СССР” переименовали обратно в “почетные члены”. Оставшиеся И.В. Сталин и В.М. Молотов по праву корифеев составляли первый раздел академических справочников. Тогда почетные дипломы АН СССР составляли для этих людей один из символов апофеоза личной славы, ибо они были выше высшего научного сословия великой страны и ни с кем не хотели делить места на высоте. Напомню, что после 1917 почетное академическое звание не было присвоено ни одному государственному деятелю или главе зарубежного государства, даже из стран социализма.

В то же время история с “почётными академиками АН СССР” свидетельствовала не только об унижении Академии наук, но также и о невольном признании её огромных научных заслуг. В самом деле, двое вождей, в сущности домогались академического звания, как символа почёта, надеясь, что оно придаст им интеллектуальную значительность в глазах советского народа, да и в собственных глазах. Но ведь то были особо почтённые той самой АН СССР, из которой именно эти двое вырвали и уничтожили сотни выдающихся учёных, цвет отечественной науки. В.М. Молотов лично подписывал в 1930-е расстрельные списки, где были и фамилии академиков и членов-корреспондентов АН СССР. Так что эта история воплощала контрасты и противоречия советского периода академической истории (8).

После партийной опалы В.М. Молотова в 1957 и изгнания его из ЦК КПСС, Академии пришлось пересмотреть свой устав 1935. И с 1959 уставы АН СССР не предусматривали никаких почётных званий. (9.152-156;168-171)

Между тем это означало потерю исторической традиции Академии наук, нарушение ее активных внешних связей, возможности усиления влияния в обществе как науки, так и самой Академии.

Правда, позднее была попытка по зарубежным примерам ввести практику присвоения Академией наук почётной степени “доктора гонорис кауза”. Первым такую степень получил Президент Индонезии, господин Сукарно, печально кончивший дни. Второй диплом был у директора Архива АН СССР Г.А. Князева. Дальнейший список мне неизвестен. Но почётная степень — совершенно неравноценная замена звания почетного члена АН.

Об особом значении званий “почетный член АН” и “почётный академик АН СССР” свидетельствует полное умолчание о них за советский период академической истории в таком основательном труде, как два издания книги “Академия наук СССР: Краткий исторический очерк” (10). Кроме того, И.В. Сталин снова назван “почётным членом”, но не “почётным академиком АН СССР” в т.2. за 1917-1974 справочника о персональном составе АН СССР, изданном в 1974 (7.362). Таким образом избавились от идеологически устаревшего символа, историю подогнали под новый устав АН СССР.

Внешние связи научного сообщества со своими потенциальными и действующими почётными членами весьма существенны для обеспечения организационных, финансовых, информационных и других условий его успешной деятельности.

Представляется целесообразным обсудить возможность восстановления звания “Почётный член Российской Академии наук” (для граждан Российской Федерации и иностранных подданных) и статус кандидатов на избрание.

Среди удостоенных такого почетного звания могли бы быть:

— выдающиеся российские ученые, чья творческая деятельность была

оценена лишь в преклонном возрасте,

— государственные и общественные деятели, внесшие выдающийся вклад попечения над науками,

— лица — не ради личной прибыли или криминальных целей — финансирующие (из собственных средств или иных законных источников) научные исследования ученых Российской Федерации,

— лица, предоставившие в дар ученым свою крупную собственность,

— лица, оказавшие иное выдающееся содействие российской или мировой науке.

Первым, оказавшим очень серьезную финансовую поддержку нашим учёным в последние годы тяжелых затруднений для науки России, может быть назван господин Джордж Сорос. Более, чем кто иной, он заслуживает звания почётного члена РАН. В данном случае диплом почётного члена символизировал бы обыкновенную признательность членов РАН человеку за его заботу не только об учёных РАН, но и о людях всего научного сообщества нашей страны. Такой документ символизировал бы и сохранение Академией наук роли главенствующего научного сословия России.

Итак, практика присуждения почётных академических званий выдающимся отечественным и зарубежным *деятелям вне сферы науки* издавна косвенно указывала на степень уважения к науке и самой Академии в руководстве государства и в обществе в целом, на международную репутацию данной Академии и место национальной науки в мировой науке, а также на осознание Академией собственной роли в обществе.

Желательно, возможно быстрее восстановить как символ общественного авторитета Академии — звание почётного члена РАН и награждать им достойных того людей.

THE HONORARY TITLES OF THE ACADEMY OF SCIENCES AS A SYMBOL OF THE ESTEEMED POSITION OF SCIENCE IN THE STATE

Juriy A. VINOGRADOV(St.Petersburg)

Nearly from the very beginning the Russian Academy of Sciences was held in high repute due to achievements of academic scientists. Unlike the other European Academies, by virtue of hardships of Russian life, the members were paid wages and even afforded accomodation. Moreover, after the contract expiry the academicians-professors could count on the honorary membership. Later on some honorary members were even paid small sums of money.

The Emperor's Academy of Sciences and Arts in St.Petersburg was from the outset the state-run scientific institution. Its members were in the Emperor's service.

By the mid-XVIII century the enlightened rulers like the king Friedrich II of

Prussia became aware of the social and material value of science and culture, the source of which could be "their" (e.g. royal) academies. They came to use titles and honorary diplomas - the symbols of the intellectual wealth of the power - as awards for eminent statesmen, military men etc. The awards could be conferred also on foreign persons of higher position as diplomatic presents.

The special importance of the titles "the honorary member" and "the honorary academician" is attested to by the fact that both issues of the fundamental book "The Academy of Sciences of the USSR: the historical excursus" are reficent on it. Thus the ideologically obsolete symbol was disposed of. History was made to match the new regulatios of the Academy.

The outer ties linking a scientific institution with its potential or active honorary members are of major importance for its proceedings. The consideration of the possibility to restore the title seems expedient.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. *Вавилов С.И.* Собрание сочинений, т. 3. М., 1956. — С. 454-455.
 2. *Копелевич Ю.Х., Ожигова Е.П.* Научные Академии стран Западной Европы и Северной Америки/Ин-т истории естествознания и техники Акад. наук СССР. Л., 1989. 414 с.
 3. Академия наук СССР: Персональный состав. [Действительные члены. Члены-корреспонденты Почётные члены. Иностранные члены]. Сост. Б.В. Левшин, Б.А. Малькевич, П.Н. Корявов. Отв. ред. Г.К. Скрябин /Акад. наук СССР. 250 лет. 1724 — 1974. Кн. 1. 1724-1917. М.: Наука, 1974. 480 с.
 4. *Виноградов Ю.А.* Почётные звания Императорской Академии наук и внешняя политика//В кн.: Российской АН — 275 лет. Тр. Междунар. конф., Т.3, СПб, 1999.
 5. Памятная книжка Императорской Академии наук на 1914 год//СПб, 1914. 246 с. (С. 53 — 77).
 6. *Кольцов М.* Анекдоты. — Правда, 1929.02.05, №29 (4163) С. 2.
 7. Академия наук СССР: Персональный состав. [Действительные члены. Члены-корреспонденты Почётные члены. Иностранные члены]. Сост. Б.В. Левшин, Б.А. Малькевич, Н.Г. Михайлова, И.П. Староверова. Отв. ред. Г.К. Скрябин /Акад. наук СССР. 250 лет. 1724 — 1974. Кн. 2. 1917-1974. М.: Наука, 1974. 480 с.
 8. *Виноградов Ю.А.* Почетные академики и "корифеи науки"//Вопросы истории, естествознания и техники, 1999, №1, С. 176-185.
 9. Уставы Академии наук СССР/Архив Акад. наук СССР. Сост. А.А. Богданова, Б.В. Левшин, Л.Н. Киселева, Е.С. Кулябко, Б.А. Малькевич, Н.В. Филиппова. Отв. ред. Г.К. Скрябин//М.:Наука, 1974. 208 с.
 10. *Комков Г.Д., Левшин Б.В., Семенов Л.К.* Академия наук СССР: Краткий исторический очерк. 1724 — 1974. Академия наук СССР. 250 /АН СССР. Архив АН СССР//М.:Наука, 1974. 522 с.
- То же (в 2-х тт.). Том второй. 1917 — 1976. Изд. 2-е, перераб. и доп./М.:Наука, 1977. 456 с.

АНТРОПОЛОГИЧЕСКОЕ ЕДИНСТВО
ЕВРОПЕЙСКОЙ НАУКИ И ИДЕОЛОГИИ

Лавел БУБЛИК

Чего мы по настоящему боимся в своей обыденной жизни? Одна ли смерть пугает нас? Только ли ложь, вина, боль и бессмысленность нам действительно страшны? И в таком случае, не слишком ли возвышенны те сферы, где свил своё логово человеческий страх? Не льстим ли мы себе на этот счёт?

Такой вопрос я задаю себе всё чаще по той причине, что мой собственный страх имеет, кажется, довольно необычный предмет: *я боюсь науки*.

“Методологический” подход. Традиционно считается, что научно дисциплинированное мышление предполагает как ряд *предварительных* определений (и в первую очередь определение *предмета исследования*), так и внятно сформулированную *идею*, которая должна быть сразу заявлена и далее последовательно раскрыта и проиллюстрирована. Однако я буду исходить из уже неоднократно высказывавшейся, в частности Гуссерлем, идеи о том, что можно выделить два этапа постановки того, что мы называем *проблемой*: дотеоретический и собственно теоретический. Наша эпоха со всей очевидностью продемонстрировало (а только *эпоха* имеет привилегию что-либо *демонстрировать*), что чрезмерная концентрированность западноевропейской науки на *собственно теоретической* проблематике в конце концов поставила под вопрос жизненный смысл (и соответственно — право на существование) науки как таковой [1; 52 и далее]. Это приводит к мысли о необходимости обращения к “жизненно-смысловому основанию” научно-теоретических проблем [см. 2]. В частности необходим пересмотр методологии формулирования *жизненных трудностей* в *собственно теоретическую проблему*. Поэтому чрезвычайно важен именно дотеоретический этап постановки проблемы. Этот этап, возможно, правильнее было бы назвать “*выговариванием трудностей*”, или “*доаналитическим высказыванием*”. Имеется ввиду целостное авторское воспроизведение некоего элемента мира, в *соприкосновении* с которым некто оказывается и к которому этот некто должен как-то *отнестись*.

Иначе говоря, если я высказываю некую проблему, то это должна быть *моя* проблема. Исходя из такой установки моё нынешнее выступление было бы некорректным, если бы я взялся решать проблему, которая *не моя*. *Не моя* — значит *чужая*? Грубо говоря — *вычитанная* (то есть за меня кто-то этот мир уже оформил в текст, и я, как корректор, лишь *вычитываю* его), а выражаясь помягче — “теоретическим образом взятая как предмет научного анализа”. Если проблема действительно *своя*, это значит, что она произрастает изнутри моего жизненного мира — того мира повседневных очевидностей

и страхов, по отношению к которым вторичны различия иллюзии и реальности, теории и практики, бытия и сознания. Как бы неловко и упрощённо ни была поставлена “*моя проблема моего жизненного мира*”, её главное преимущество в том, что проблема эта — *живая* (пока она растёт и дышит, её можно научить “разговаривать” — *высказывать* саму культуру).

В данном случае моя проблема — это мой страх перед наукой. Конечно же, за этим стоит прояснение самой возможности *отношения* к науке, в частности, прояснение *смысла страха* как полноценной формы отношения к науке. И именно на том фоне, что в современной европейской культуре (насколько о таковой вообще можно говорить) распространено мнение о *принятии* науки (и техники) как единственном должном отношении к ней (собственно, это есть отсутствие какого-либо отношения, претензия на полную непосредственность).

Хотя в научно-гуманитарной сфере общественной жизни Европы идут споры о роли и значении науки в истории человеческой культуры, ставятся вопросы касательно целей и ценностей современного научного производства, всё же при этом меня не покидает ощущение какой-то вторичности поднимаемых проблем. И причиной тому, на мой взгляд, является тот факт, что сама проблематизация науки осуществляется если не научным, то уж во всяком случае наукообразным образом. Так что такое *научное мышление* только продолжает скрытым образом утверждать науку. Проблематизируя науку, исследователи уже находятся в позиции научно-теоретической отстранённости относительно науки. Может ли тогда речь идти о *подлинности* проблематизации?

Так и со мной: разве не была бы абсурдной попытка *научным* образом разбираться в собственном *страхе науки*? Мой страх — это моё *непосредственное отношение* к науке, и потому — рискну утверждать — отношение *подлинное*. Поэтому заранее прошу извинить за то, что говорить я стану *как бы* о себе: о своей проблеме, о своём страхе... В отношении науки страх вполне уместен, выполняя функцию отсылания к изначальности. А чтобы эта изначальность оказалась живым смыслом, порождающим понимание, следует держаться принятой нами *настроенности*. Такая установка, возможно, и не вписывается в рамки устоявшихся культурологических подходов, но даже и в этом случае культурология, как дисциплина в процессе становления, получит ещё один импульс к самоопределению, к прояснению собственных границ.

Феноменология страха и её значение. Страх — вещь не просто очень важная, но и предельно информативная. Даже если мы боимся какой-то ерунды, то это может быть *ерундой* для кого угодно, только не для нас. Мы боимся того, что для нас здесь и сейчас самое главное. Весь мир схлопывается в один тесный туннель, ведущий к ненавистному *ничто*, перед которым перехватывает дыхание и холодеет под сердцем. Если страх неотступно нарастает, и превращается в ужас, то предмет этого ужаса воистину оказывается вопло-

щением самого *Ничто*. То нечто, которого мы боялись, ещё имело какие-то конкретные очертания. Но в ужасе это нечто предстаёт абсолютно безобразным *ничто*, которое в каждом моменте нашего к нему внимания разоблачается в Ничто. И настоящая *жуть* начинается, когда в затягивающей бездне Ничто мы узнаём *себя*...

Так что: со страхом лучше разбираться как можно быстрее — пока есть место для понимания? Или же место для понимания есть всегда, а происходит понимание или нет — это зависит от нашего *присутствия*? В таком случае стоит как раз не спешить, а попытаться *прочувствовать, пережить и помыслить весь наш страх*, доведя его через ужас вплоть до самой жутки, где бы приоткрылось само Ничто...

Однако, вариант такой “экзистенциальной медитации” не единственен. Понимание возможно не только благодаря чистоте присутствия, но и через *мышление*, а для нас, во многом европейцев, — в первую очередь через мышление; но мышление, *свободное от наукообразия*.

Тотальный характер современной науки. Итак, возможно ли, в самом деле, разбраться со страхом науки при условии, что это “разбирательство” не будет иметь наукообразный характер? Я задаю себе этот вопрос, и сразу замечаю: а ведь само это сомнение в возможности ненаучного понимания выдаёт первую и, возможно, решительную причину моего страха: наука предстаёт передо мной как *тотальность* — тотальность, претендующая на статус Абсолюта [об этом см.1; 54-60]. Я вижу науку как такое уникальное Единое, которое не оставляет места Иному. При таком агрессивном противостоянии невольно учуешь запах Ничто... Как тут не зародиться страху?

И дело тут не совсем во мне. Даже если закрыть глаза на мир, а только взять в руки энциклопедию или философский словарь — будь он европейского, американского или нашего, постсоветского, происхождения — то при внимательном взгляде оказывается, что ни религия, философия, искусство, с одной стороны, ни дух, экзистенция, вера, свобода, с другой, не имеют того безусловного почёта и уважения, которое имеет наука. Та “ведущая роль науки внутри всей человеческой экзистенции”, о которой как о возможности говорил семь десятилетий назад Мартин Хайдеггер [3; 17], на пороге третьего тысячелетия преодолела все ограничения и стала *вполне действительной*. Конечно, при этом я не чувствую себя обязанным делать из данной констатации те же выводы, что делал Хайдеггер, Петров или Сидоров. Просто *мне становится страшно*...

Истоки научного знания. Иногда, когда ребёнок боится темноты, ему объясняют, что “вот другие мальчики тоже боялись темноты, но потом перестали” или что-то в этом роде. А боялись ли “другие дяди” науку? И приходится ответить: да, причём “давно и основательно”. И чтобы это показать, лучше говорить не собственно о *науке*, а о *знании* вообще. В данном случае это будет не подмена понятия (впрочем, в случае с наукой — отсутствующе-

го), а сознательное устранение предрассудка в словоупотреблении (далее ещё будет идти речь о *стереотипизации* науки).

Вообще говоря, издревле люди испытывали страх в двух весьма различных отношениях: в отношении Божества и в отношении знания. Страх перед Господом, как предохранитель в телевизоре, — вещь простая, но необходимая. Вера как начало сближающее и даже понимающее, не позволяло страху перерасти в бесконтрольный ужас. Так что страх, в конечном счете, выступал компонентом общения с Божественным началом, и парализующий потенциал такого страха всё меньше давал о себе знать. Что же касается знания, то его “приручение” никогда не получалось так просто. В тех древнейших книгах, которые у многих народов почитаются священными, мы находим попытки ответить на вопрос: *человек ли использует знание, или само знание использует человека?* Страх и трепет, ненависть и благоволение смешались в отношении наших древних предков к знанию. И поэтому не удивительно, что в конечном счёте знанию приписывалось божественное происхождение, а боги зачастую назывались *всеведушими*. Однако неоднозначность отношения к знанию задавалась тем *путём*, которым знание попадало к человеку. Боги всезнающи, и пока они с нами, нам самим знание не нужно; но если мы ощущаем себя незнающими и осмеливаемся познавать, то не значит ли это, что боги оставили нас? А если знание есть благо, но в руках человеческих обращается во зло и грех, то человек виновен в том пути, благодаря которому знание оказалось у человека: ибо боги не хотят обращения блага во зло.

Чем больше человек узнавал, тем больше та свобода, которую давало знание, пугало человека. Этот процесс параллельного нарастания свободы и страха осуществлялся весьма медленно: по крайней мере, настолько, чтобы в рамках одного поколения не ощущались перемены в этом отношении. Но все же *преобразование страха перед миром в страх перед знанием* не прекращалось. Те мизерные доли свободы, которые человеку время от времени удавалось вырвать у жизни благодаря познанию, постепенно складывались в единое пугающе притягивающее нечто, которое позже — в XX веке — назовут “невыносимым бременем свободы”...

Античность: предыстория современной науки. Но это будет намного позже. А пока можно вспомнить и времена античности, когда Гераклит Эфесский провозглашает свое знаменитое “Многознание уму не научает”: и это на фоне другого — дельфийского — кредо “Познай самого себя...” Такая паразитическая борьба жизненных идеологий по вопросу о ценности знания приобретает в древнегреческой культуре форму агона, некоей вполне самостоятельной состязательности. Агональная культура греков успешно ассимилировала данную проблему и сублимировала страх знания в благоговение перед космосом. Актуально космос для греков был не намного более познан, чем хаос, страх перед беспределностью которого конституировал подсознание древне-

греческой культуры. Но в этом и состояла живительная сила последней, что потенциальная познаваемость космоса была *предположена*, иначе говоря — задана как некое универсальное основание, само не требующее никаких иных. “В своем материальном благополучии милетцы видели свидетельство того, что они способны многое свершить, не полагаясь на помощь богов, и постепенно наиболее смелые умы пришли к дерзкой мысли о том, что Вселенная в целом познаваема, доступна человеческому разуму” [см. 4].

Однако на фоне благоговения перед познаваемым космосом в Древней Греции происходила и первая исторически известная “деконструкция знания”. Я имею в виду софистов и их вполне неожиданное перенесение источника “меры всех вещей” в микрокосмос человека. Отнюдь не страхом был влеком Протагор, утверждая, что истин по одному и тому же вопросу всегда не меньше двух. Напротив, упоенная игра противоположностями довела бесстрашие перед знанием до уровня “гносеологического нахальства”, на что и не преминул указать Сократ.

Сам, будучи скромным вполне умышленно, Сократ славился своим бесстрашием: как на войне, так и в “поисках истины”. Кажется даже, что эти поиски походили на военные атаки, основной стратегией которым служило постепенное введение собеседника в состояние паники. Но на многое ли хватало отваги у Сократа? Её было достаточно, чтобы спокойно умереть, но недостаточно для более или менее однозначных определений и умозаключений. Кажется, что этот “мученик от науки” предпочитал держаться от самой науки на почтительном расстоянии. Так что если Сократ и не боялся науки, то уж, по крайней мере, остерегался её.

Но не личность Сократа нас сейчас интересует. О нём зашла речь лишь потому, что образ этого мудреца для многих (ибо мир слишком зависит от этих “многих”, чтобы не обращать на них внимание; можно было бы даже следующим образом пошутить: наука — это изобретение Некоторых для того, чтобы Многие оставили их в покое) является воплощением, если не самой философии, то уж по крайней мере — древнегреческой культуры. Я же сказал бы, что Сократ скорее попытался облачить в новые одежды *разоблаченный* Гераклитом Логос.

Если же говорить о культуре Древней Греции в целом, то причудливое сплетение познавательного оптимизма и разъединяющего скепсиса, радости перед космической гармонией и панического ужаса перед порождающим хаосом, дает основание думать, что человек того времени отнюдь не полагал своё существование (точнее, свою экзистенцию) в достоверность знания, или даже в его истинность. А ведь, кажется, именно это со временем стала требовать западноевропейская наука (правда, эксплицитно это происходит лишь в тех редких случаях, когда ей не изменяет мировоззренческая последовательность).

Европейское истолкование веры как догматического знания. Однако до европейской науки было ещё тертулиановское “верую, ибо абсурдно”. Это,

казалось бы, прямой антирационализм, но свою роль в культуре он сыграл, и проблему истины своеобразным образом попытался решить. *Боялся* ли Тертулиан знания, или же он просто *отвергал* его? Но с другой стороны, не всякое ли отвержение знания подразумевает страх как своё начало? Особенно трудно разобраться с этим в контексте проблемы веры. Ведь если отвержение знания осуществляется “принципиально”, то есть исходя из определённых установленных основоположений (догматов), то тем самым просто осуществляется отвержение одного знания в пользу другого, “истинного”. Если дело представляется так, что знание отвергается в пользу веры, то наличие того, а не иного конкретного (конфессионального) содержания у предмета веры (“символ веры”) вновь задаёт отношение знания, только в этом случае такое отношение намного жестче зафиксировано, причём вера и оказывается этой безусловной фиксацией конфессионально-догматического знания [см. 5; 112-114]. Придание знанию статуса безусловного приводит к отождествлению знания со своим предметом. Вера имеет место, когда мы получаем доступ к самому существованию сущего, а не только “трезво” ограничиваемся *суждением* о нём.

Вненаучные парадоксы Фридриха Ницше. Если говорить о девятнадцатом веке, то чрезвычайно интересные и динамичные отношения с наукой были у Фридриха Ницше. С одной стороны он усиленно разоблачал безвопросность и однозначность научного знания, высмеивал вульгарный “демократизм” современной науки. [см. 6] Но в то же время, и тут оставаясь неисправимым парадоксалистом, Ницше в полемике по многим вопросам нередко применяет разнообразные “аргументы от науки” — утверждения, которые имеют такой же уровень однозначности, какой имеет научно констатируемое здоровье относительно болезни. “Здоровый индивид”, “здоровая жизнь” были теми биологическими параметрами, которые оказывались оружием в борьбе против “лживых выдумок метафизики”.

Амбивалентность отношения к науке, которую мы находим у Ницше, свидетельствует как раз о страхе перед наукой: она притягивает Ницше *твёрдостью и окончательностью* своих выводов, но отталкивает своей *бесчеловечной претензией на общепонятность*. Ницше испытывал страх перед наукой, потому что видел в ней такой способ приспособливаться и овладевать, который самого человека делает лишь средством реализации научных истин.

Лев Шестов: “свобода от действительного”. На русской почве конечно же самым яростным врагом научного разума был Лев Шестов. Исходя из библейского мифологического мировосприятия, Шестов отчаянно отбивался от того призрака науки, который оставил после себе к концу девятнадцатого века европейский рационализм. Этот специфический образ даёт представление о некоем совершенном знании, трудность по отношению к которому состоит лишь в том, чтобы выяснить, на чём основывается наша уверенность в его совершенстве. Впрочем, эта трудность, отмечает Шестов, не мешает

науке притязать на роль “последней инстанции в разрешении всех вопросов, волнующих человечество” [7;]. Такая ситуация, считает Шестов, оказывается возможной благодаря тому, что в основном все интересы человечества связаны с эмпирическим миром, а потому “истина представляется ... имеющей своё последнее основание в очевидности, делающей её убедительной для каждого человека. Но факт всё же остаётся фактом: люди не только живут и устраивают жизнь, но тоже умирают и готовятся к смерти. И когда их касается дуновение смерти, они уже не стремятся к тому, чтоб ещё крепче прижаться к единому, связывающему их с другими людьми центру, а, наоборот, напрягают все силы, чтоб вырваться за пределы ещё вчера казавшейся им вечной периферии... Говоря современным языком, им нужно перебраться “по ту сторону” человеческой истины и лжи, той истины и той лжи, которая дедуцируется из факта существования положительных наук и совершеннейшей из наук — математики”. [7; 229-230] Собственно, говоря о “всех вопросах, волнующих человечество”, Шестов лукавит: для всякого человека важен лишь один вопрос — вопрос о смерти и о том смысле, который за ней стоит.

Гуманизм науковедения: век двадцатый. Особенно характерен страх перед наукой в двадцатом веке. Многие мыслители и учёные-гуманитарии стали говорить про “обожествление науки”, как тенденцию последних нескольких столетий развития европейской цивилизации. Но Первая мировая война стала поводом для переоценки значения науки, и значительная часть столетия прошла под гул споров и дискуссий о роли научных достижений в жизни общества и отдельной личности. Акцентировалось внимание на принципиальной фрагментарности научного знания и детерминации науки социокультурным контекстом. В результате до сих пор не умолкают разговоры об ответственности учёного перед современным ему обществом и последующими поколениями, о восстановлении традиции, о необходимости соотношения науки с “универсальными общечеловеческими ценностями”. Но не кажется ли Вам, что большинство такого рода увещеваний касаются технических последствий научного производства, а не самой *научности* научного знания? Техника грозит уничтожением *экологических* (в широком смысле этого слова) условий, и, соответственно, ставится под вопрос выживание человечества как вида, или ещё шире — сохранение жизни вообще. *Научность* науки при этом не поддаётся экзистенциальной проблематизации, а *науковедение* лишь пытается построить адекватную и максимально эффективную модель научно-го процесса, само оставаясь при этом в рамках научного подхода.

Мартин Хайдеггер: наука как производство *ничто*. В этой связи хотелось бы вспомнить и Мартина Хайдеггера как фундаментального критика европейской традиции в целом, так и новоевропейского рационализма в частности. В отличие от многих своих предшественников, немецкий мыслитель даёт паразитально точную феноменологию науки. Чётко схватывая такие её

составляющие как теория, метод, исследование, закон, производство и так далее [3; 41-49], Хайдеггер в то же время, говоря о месте науки в истории и культуре, придаёт своему философскому анализу характер не просто критики, а настоящей деструкции. Пафос разоблачения просто-таки переполняет статьи Хайдеггера, где аналитическое хладнокровие хирурга соседствует со страстностью борца за революционную справедливость.

Но при всём этом в основе отношения Хайдеггера к науке лежит глубоко прочувствованный, пережитый и осмысленный страх. Но собственно ли наука является предметом страха? Кажется, *страх перед наукой* имеет у Хайдеггера направленность на *иное, соотносящееся с наукой*, а именно: тот факт, что бытие является современному человеку как Ничто [3;16-26]. Только выстаивание перед наукой может породить в нас отрезвляющий страх за такое положение человечества. “Они <учёные> думают, что представлением сущего исчерпывается вся сфера того, что может быть исследовано и поставлено под вопрос; есть якобы только сущее и “ничто кроме”... В кругозоре научного представления, знакомого только с сущим, то, что никоим образом не есть сущее (а именно бытие), может выступить, напротив, только как ничто”. [3; 409] Новоевропейская метафизика, видя мир как собрание всех вещей, тем самым дала столкновение бытия как обобщения, отвлечённого свойства существования. [3; 411] Следствием этого явилась неспособность Нового времени понять человеческое Я иначе как субъективность, служащую самообновывающейся и самообеспечивающей деятельности субъекта. [3; 413] Эти, казалось бы, чрезвычайно отвлечённые рассуждения приобретают предельную наглядность, как только мы вспомним фашистскую Германию, чьё безвременье Хайдеггер так или иначе осмыслял всю свою жизнь. Усатривая основу новоевропейского рационализма в проекте абсолютного опредмечивания всего сущего и глобального удостоверения этой опредмеченной данности [3; 413], Хайдеггер, несомненно, имеет ввиду в том числе и феномен тоталитаризма как непосредственное следствие такого проекта. То *иное* науки, на которое направлен страх Хайдеггера, есть молчание Бытия, которое издавна лишено своего собственного дома — языка. И нет задачи, по мысли Хайдеггера, более важной, чем преодоление этой бездомности.

“Абсолютизация” *статуса* науки. Впрочем, наука, конечно же, ничего не “требует”, — если понимать ее как специализированную форму познавательно-практической деятельности. Говорить, что наука что-то “требует” — значит, с этой точки зрения, субстанционализировать и даже мистифицировать науку. Да, вот только в том и дело, что я не уверен, следует ли именно так понимать науку и именно эту точку зрения принимать. Я ведь и боюсь-то науку больше всего за то, что если она и “позволяет” себя рассматривать, то лишь строго научно и без всяких там “домыслов” и “фантазий”. Давно и основательно наука очертила себя магическим кругом критериев рациональ-

ности, за границей которого любые субстанционализации и мистификации не то что эпистемологического статуса, но всякого разумного смысла лишаются. Изнутри этого магического круга такая ситуация выглядит как соблюдение научного принципа кумулятивной последовательности. Но стоит взглянуть снаружи, и невольно вспомнишь голого короля: ведь “чтобы определить границы научной рациональности, нужны критерии, которые не могут быть установлены до того, как эти границы будут проведены”. Однако, голые короли иногда очень яростны..

Наука как подсознательный комплекс. Мой страх перед наукой — а я постепенно, с Вашего позволения, буду приоткрывать свои карты — это, смею уверить, и Ваш страх. Только из этих соображений я позволил себе привлекать всеобщее внимание к своей незначительной персоне и её невнятным переживаниям одного из социокультурных стереотипов под названием “наука”. Ведь о чем, собственно, идет речь? О науке? Что это: может быть, комплекс в социальном подсознании?

“Незнание” науки как условие её понимания. Конечно, я не знаю, что такое “наука”, но я знаю о своем страхе перед “наукой”, — и в этом мое понимание науки — возможно, единственно доступное в нашу эпоху трезвое понимание... Сочленение тысячелетий задает поистине странную, до сих пор неведомую, ситуацию: *страх отрезвляет от опьяняющих научных побед*. Страх отрезвляет...

Я *страшусь* науки, и это значит, что я *не знаю, что такое наука*. Мы не боимся того, что знаем. Знание нейтрализует страх, и оттого вдвойне сложно остаться способным испытать страх перед знанием. Как-то даже стыдно вновь оказаться в ситуации первочеловека — этого блаженного идиота, что бродит среди райских кущей и чистосердечно боится познать что-нибудь не то...

Однако, только ли я не знаю, что такое наука? И вообще, знаем ли мы хоть единое “что” во всем блеске и неповторимости его “есть”? Но есть все основания утверждать, что в своей сущности оставаясь неведомой, наука господствует, задает тотальность человеческому миру, что с наибольшей очевидностью демонстрирует современная глобализация международного общества на почве информационно-потребительского спроса и военно-технической конкуренции.

Прошу не счесть за паранойю, но науку боятся все: в той мере, в какой о ней осведомлены. Возможно, точнее было бы сказать: *не науку, а ее отсутствие*. Первобытный страх оттого, что боги удалились, покинув нас на произвол судьбы, испытывает современный — тем больше “культурный и образованный” — человек в тех сферах жизни, где наука бессильна. Учёные-естественники — эти солдаты интеллектуального фронта, яростно и методично выбивающие у “фюсис” все явки и пароли, — оказываются слабыми детьми перед обезоруживающей случайностью обыденного бытия. Человеческий мир — это слыш-

ком макроскопический “уровень организации материи”, чтобы придать ему евклидовый или неевклидовый характер: наука в растерянности, человек в страхе. Власть науки очевидна — но очевидно и её какое-то парадоксальное бессилие...

Так я вижу глубинную установку современного человека, вызванную стереотипом науки. Очень хочется, чтобы всё это было лишь моей собственной психологической проекцией. Но даже и в этом случае я не перестану быть одним из Многих, и, соответственно, мои “персональные измышления” не утратят свой культурно-исторический статус. Ведь объективность не значит бессубъектность?

Стереотипизация науки как симуляция её тотальности. В результате уместно задаться вопросом: как же могло случиться перерождение образа науки в стереотип? Ведь, казалось бы, наука только тем и занимается, что предотвращает всяческую возможную стереотипизацию типологий. Значит ли это, что наука так и не обрела тотальности? Или же напротив, *сама научная тотальность имеет стереотипный характер?* Тогда следует попытаться понять, что такое стереотипизация как путь к обретению наукой тотального характера.

Мой страх как человека не только из собственной экзистенции, но и из современной культуры проживающего своё отношение к науке, говорит не столько о действительной тотализации науки, сколько о её стереотипизации в культуре вообще, и в культурных формах сознания в частности. Причём стереотипизацию в данном случае можно понимать как нарастание значения (точнее значимости) некоего феномена при убывании его смысла. Такая динамика культурного сознания может породить (и порождает) лишь *симуляцию тотальности*. Другое дело, что эта симуляция оформляется *идеологически*, а наукообразные симулякры объявляются полноценными мыслительными формами.

ANTHROPOLOGIC UNITY OF EUROPEAN SCIENCE AND IDEOLOGY

Pavel BUBLIK (Kiev, Ukraine)

The place of science in the modern culture is not clear. So it is necessary to appeal to life existential roots of science, and to the history of cultural-philosophical grasp of phenomenon of science and objective knowledge in general. In the sphere of modern humanities the science is not comprehended as an increase of positive knowledge about the world any more.

What does it tell us about? Has human thought disidentified with the science or despaired in it? Is not this distant among human thought and science a distaste for science and at last distaste of humanity for it's own destiny? But considerable part of the world society is not touched by thought in it's essence,

and is determined by universal force of science. In such case it is necessary to examine the science as a phenomenon of technical way of thinking.

Ancient forms of grasping of knowledge attached godlike damned character to it. Already in this period of history of cultural attitude to knowledge proved to be ambivalent. Such attitude was paradoxically determined by maximum degree of identification with knowledge.

Christian faith in its extreme manifestations tried to set the rapture with knowledge which was interpreted as nonauthentic attitude to God. But in fact Christian irrationalism set irreproachable agreement with certain initial intuitions (later dogmatic knowledge). So radical disidentifying with knowledge as certain totality did not happened, and as a result scholasticism took place.

European rationalism of Modern Times converted and created a narrower and strict the understanding phenomenon of science. However it resulted in final totalisation and universal application of science. Although, moral world of person was carried out in a supra-natural space, but it was constructed and grasped with the same totally rationalistic schemes.

Nietzsche, Shestov and Heidegger although attempted to disidentify themselves with science and appealed to the modern European and even ancient Greek foundations of science, but actually they agreed with scientific totality too and did one or another modifications of it.

The existential approach allows to understand this cultural-philosophical experience with the help of the category of 'fear'. 'Fear' is an adequate attitude to any totality and science. As a method 'fear' allows to see scientific totality as a stereotype, which embodies the predomination of meaning over the sense. And it refers to the ideological basis of science. Ideology is not some deliberate retreat from objective science, but, on the contrary, the basis of claims of science to be objective which means 'total'. Power and rule of scientific totality means it's ideological character.

БИБЛИОГРАФИЯ

1. Эдмунд Гуссерль. Философия как строгая наука. Новочеркасск., 1994.
2. Альфред Шютц. Феноменология и социальные науки. Без данных.
3. Мартин Хайдеггер. Время и Бытие. М., 1993.
4. М. Клайн. Математика. Поиск истины. М., 1988.
5. А. Ф. Лосев. Миф. Число. Сущность. М., 1998.
6. Фридрих Ницше. Воля к власти. М., 1997.
7. Лев Шестов. Избранные сочинения. М., 1995.

ОСОБЕННОСТИ МОТИВАЦИИ В СОВРЕМЕННОЙ КУЛЬТУРЕ

Дмитрий ДУБНИЦКИЙ

На рубеже XIX и XX веков в европейской истории достаточно заметно изменился способ соучастия культуры в мотивации поведения человека. Европейская культура XX века разительно отличается от культуры XIX века, несмотря на очевидную и прямую преемственность.

Почти синхронные (в историческом масштабе) радикальные изменения коснулись практически всех сторон культурной жизни. Речь пойдет не о политических событиях, войнах и технических новациях, но о более глубоких связях синхронной культуры, определяющих способы ее соучастия в мотивации человеческого поведения. Главные изменения происходили в сознании участников и носителей культуры и именно по их сознанию проходит рубеж культур.

Люди культуры конца XIX века (старшее поколение могло застать в живых этих чудаковатых педантов) были заложниками культурного этикета.

Человек культуры XIX века, по существу, никогда не оставался наедине с собой, даже оставаясь в одиночестве. Он жил как актер на сцене под постоянным оценивающим взглядом реальных или потенциальных свидетелей (в качестве одного из которых выступал он сам), подвергая свое поведение критическому самоконтролю с внеличной и внеситуативной точки зрения. Он постоянно даже в своих самых интимных побуждениях нес груз культурных обязательств, что сказывалось в самых незначительных подробностях бытового поведения — в опрятной аккуратной одежде, приличной прическе, отчетливым подчерке, ритуализированной вежливости, твердых представлениях о порядочности.

Он испытывал конфликты между “Оно” и “Сверх-Я” на почве “Я” — между интимными побуждениями подсознания и требованиями культуры, зафиксированными в его сознании, поднимавшиеся иногда до уровня личной трагедии.

Образование в XIX веке было тесно сопряжено с “воспитанием” и включало комплекс сведений и навыков не всегда полезных (скажем, чистописание), но совершенно обязательных с точки зрения соответствия человека некоторому общезначимому культурному уровню (в твердом убеждении, что такой единый уровень существует). Человек стремился к устойчивой репутации, мнение о нем посторонних людей было для него существенно важным. Интеллигентность предполагала сознание культурной ответственности, интеллигенция сеяла разумное, доброе, вечное и была озабочена своей культурной ролью.

Этикетность, т.е. осознанность культурной адресованности и подконтрольности собственного существования пронизывала сознание человека культуры

ХІХ века гораздо глубже поверхностного слоя бытовых привычек. Эти люди были глубоко и непоколебимо убеждены в существовании универсально-общезначимых, единых для всех сразу без исключения ценностей культуры и в необходимости соотносить результаты своих культурно-адресованных усилий с требованиями культурной общезначимости, выводящей их значение за пределы ситуации поступка.

В частности, они были убеждены в том, что значение слова не зависит (или, по крайней мере, не должно зависеть) от обстоятельств его использования, и, тем более, меняться в процессе высказывания; что справедливость утверждения сохраняется независимо от контекста высказывания и даже от факта высказывания; что осмысленный текст имеет всегда один и тот же смысл, независимый от факта интерпретации и, тем более, от состояния сознания интерпретатора и не должен содержать противоречий; что утверждения либо истинны, либо ложны; что денотат знака предваряет факт его обозначения, не зависит от него и может быть, в принципе, переобозначен любым другим знаком, структура которого никак не связана со свойствами денотата.

Нельзя сказать, чтобы эти люди не встречались с фактами, противоречащими такой убежденности. Напротив, их было полно в повседневной жизни (скажем, крест в глазах верующего христианина явно не соответствовал семантической функции денотата, отчуждаемого от знака). Но их убежденность никак не страдала от подобных встреч: она предваряла повседневную эмпирию, а не следовала за ней, и соответствовала не тому, как обстоят дела на самом деле, а представлениям о том, как должно быть — семантической норме, которой необходимо следовать всегда (хотя следовать ей возможно заведомо не всегда даже при желании это сделать).

Эти люди были убеждены в необходимости и возможности освободить знание от связи с обстоятельствами познания и, тем более, с состоянием сознания носителя знания и даже с фактом его существования. Они избирательно вычленили в индивидуальном знании его общезначимые аспекты в качестве неперемного условия его культурного значения, усвоения и санкции. Факты, не соответствующие этим жестким нормативам, они воспринимали или как нечто несущественное и не достойное внимания, или, напротив, как угрожающий вызов, требующий специальных усилий для восстановления законности. Математики и физики, будучи убеждены в том, что имеют дело с законами природы и знания, усиленно занимались поиском последних, твердых, несомненных и универсально-общезначимых оснований для своих достижений (действительно впечатляющих) в непротиворечивых аксиоматических теориях и анализе ощущений, не сомневаясь в безусловном существовании таких оснований, и были, как им казалось, близки к успеху.

Эти люди были убеждены в том, что значение произведения искусства (достойного этого высокого имени) неприходяще, т.е. не зависит от обстоя-

тельств его восприятия и изъято из контекста повседневного человеческого существования. Наиболее талантливые живописцы (подобно физикам и математикам) были заняты поисками вневременной и внеличной фиксации своих ситуативных впечатлений и эмоциональных состояний.

Все они пребывали в полной уверенности в том, что любые человеческие усилия, поступки и интересы от грандиозных свершений до ничтожных подробностей повседневного быта несут обязательный компонент интерперсональной культурной значительности (реальной или потенциальной), культурно-адресованы и подконтрольны оценкам с точки зрения внеличной культуры, т.е. неопределенного множества других людей. При этом отчетливо осознавался рубеж между собственными ситуативными интересами, переменными и плохо воспроизводимыми за пределами ситуативных состояний сознания человека, и культурно-значительными неопределенно-личными интересами многих людей сразу, сохраняющими свою значительность не только за пределами того или иного состояния персонального сознания, но и за пределами вообще персонального существования. Это постоянное сознание культурного рубежа проявлялось в чувстве культурной ответственности и требовало от человека самодисциплины (в частности, самодисциплины мышления) и специального критического отбора тех результатов собственных культурно-адресованных усилий, которые могут приобрести культурную значительность (ценой утраты связи с обстоятельствами и фактом этих усилий).

В каждом конкретном случае (скажем, в каждом конкретном высказывании) этот ментальный рубеж мог проходить (и фактически проходил) в другом месте, но оставался неизменным факт присутствия в сознании человека этого рубежа, который всюду следовал за избирательным вниманием человека, перемещаясь с одного предмета на другой вместе с ним, всюду вычлняя и фиксируя в сознании человека воспроизводимые компоненты его переживаний из числа всех остальных.

При всем том этикетный самоконтроль поведения человека европейской культуры XIX века меньше всего был не критическим конформизмом в обстоятельствах полицейской акции при подавляющем контроле культуры над сознанием человека (как это было, скажем, в средние века). Этот самоконтроль был способом и необходимым условием эффективного персонального соучастия в интерперсональной культуре — не подчинения себя культуре, а подчинения культуры себе.

Мы имеем дело с явлением гораздо более массовым, чем могут быть чьи-то персональные амбиции. Именно: с господствующим представлением о характере взаимоотношений личности и культуры, осознанным, возможно, не всегда явно, но тем более прочно усвоенным до уровня “народного пред-рассудка” даже теми, кто сам лично ни на что особенно не претендовал. Согласно этому представлению культура создается персональными усилиями

самосознательной личности, а на долю культуры достается пассивное усвоение продуктов этой инициативы под контролем все тех же личностей, только уже во множественном числе. Самосознательная культурно-ответственная личность, отличающая “культуру” от “некультурности”, функционировала как база культурной мотивации независимо от способности фактической реализации претенциозных амбиций ее носителей.

Другой стороной персональных претензий на интерперсональную общезначимость своих усилий было столь же выраженное стремление к освобождению от ограничительной обусловленности этих усилий (в частности, в сфере мышления — от предваряющей тенденциозной предвзятости). При этом взаимное влияние или взаимодействие представлялось чем-то стыдным и почти порочным. Наука и искусство представлялись музейной коллекцией созданий творческого гения человека, собранной без различия эпох, народов и, тем более, других менее значительных и переходящих обстоятельств.

Культура в это время продуцировалась персонально, но подлежала интерперсональному усвоению.

Умозрительная рефлексия позитивной философии, так же как и философии жизни, но с разных сторон, были заняты гетерогенной границей, разделяющей индивидуальное и культурное бытие человека, предлагая каждая свои рецепты ее фиксации в сознании, во-первых, и ее преодоления, во-вторых, облекая свои рекомендации по возможности в более внятную и убедительную форму.

В XX веке картина культуры разительно меняется. От этикетной самодисциплины поведения не остается следа. Наша одежда удобна, но неаккуратна, мы не учимся больше чистописанию и почти перестали здороваться. Больше никто не верит в существование универсальных ценностей культуры, одинаково значимых для всех сразу без исключения и сохраняющих свое значение как угодно долго за пределами переживаемой ситуации. Напротив, локальная значимость в ситуации поступка стала основным и главным способом реализации культурно-адресованной значительности. Политический лозунг, джазовая импровизация, газетная сенсация, спортивное состязание, детективное чтение, туристский буклет, рекламное объявление вытеснили реликвии “неприходящих” ценностей, сохраняющих значение за пределами события, сначала на периферию культуры, а затем и вовсе в резервации музеев и школьных учебников. Более того, они навязали некогда высокому искусству и литературе свои способы оценки, прямо связанной с состоянием сознания интерпретатора в ситуации восприятия: мы сегодня наделяем культурной значительностью факты только в меру их способности возбуждать те или иные персонально-значительные переживания независимо от степени их общезначимости.

Образованность перестала быть выражением рубежа социального статуса и утратила связь с “воспитанностью”. Интеллигенция, некогда озабоченная своей культурной ролью, уступила место прагматичным (если не циничным)

интеллектуалам, не связанным представлениями о какой-либо ответственности, кроме ответственности перед самим собой. Место устойчивой репутации в качестве оценки культурного деятеля занял ситуативный рейтинг.

Если человек культуры XIX века не оставался наедине с собой даже в полном одиночестве, то человек культуры XX века ощущает себя наедине с собой даже в толпе народа. Нам кажутся не вполне понятными и жеманными проблемы подавленной сексуальности, приводившие к трагедиям наших бабушек. Мы не переживаем по поводу этих пустяков ничего подобного в силу полного отсутствия понятий о “приличиях”. “Порядочность” стала редкой, как экспонат кунсткамеры. Для нас “другие” (если мы их вынуждены замечать) — это ад. Психологической проблемой (и вполне реальной) теперь является не конфликт “Сверх — Я” и “ОНО”, а ощущение “зброшенности” и некоммуникабельности, неразделенной ни с кем ответственности за самого себя. Культура перестала выступать противовесом природных (биологических) инстинктов и побуждений человека, она стала полем их реализации.

Наблюдения Маклюэна, свидетельствующие, что культура аудио-визуального восприятия сменила в XX веке галактику Гутенберга — культуру чтения, следует предельно обобщить: культура ситуативных значений сменила культуру фиксированных форм значительности.

Произошла сематическая революция: внеситуативная справедливость утверждения принесена в жертву эффективности высказывания в определенной локальной ситуации. Знак стал значительно теснее связан со своим значением, а денотат — с манифестацией знака.

Теперь значение слова в норме не только зависит от контекста его употребления, но просто не существует за пределами такого контекста и может меняться в акте высказывания. При этом стало ясно, что такие высказывания не периферия семантики, а ее основа: именно они и только они формируют какое бы то ни было значение слова, способность которого к последующему воспроизводству вторична и зависима от основополагающего события высказывания, создающего смысл. Текст стал не носителем отчуждаемого от текста воспроизводимого смысла, а не более чем объектом интерпретации, наделяющей его содержанием, притом не исключено, что каждый раз — новым. Значение, смысл, содержание стали в прямую связь с состоянием сознания интерпретатора и зависимость от него: они стали актом “экзистенциального переживания” здесь и сейчас. При этом установить какое-либо “последнее” окончательное значение текста, найти единственный исчерпывающий “код” его прочтения оказывается невозможным в принципе. Речь идет не только о заумном словотворчестве дадаистов, герметических шарадах поэтов поставангарда или предельно формализованных текстах современной математики, но и о самых безобидных дескрипциях и даже обыденных тривиальностях — все они (а тривиальности — особенно) требуют своего интерпретатора и, как

теперь принято выражаться, “декодирования”, которое может оказаться “деконструкцией”.

Знак приобретает культурную функцию неотчуждаемого значения самого себя (вроде той, которую имеет крест для верующего христианина). Стремление соединить знак со смыслом, преодолеть разделяющую их пропасть взаимного отчуждения, освободить в знаке (или вернуть ему) семантическую наполненность, неоднозначность, многозначность, поливариантность множества контекстуальных содержаний в обстоятельствах события манифестации — все это составляло задачу европейского авангарда с первых его шагов, начиная от символизма и первых опытов абстрактной живописи.

На другом полюсе культуры самые строгие разделы математики и логики, озабоченные непротиворечивостью и максимально-возможной однозначностью своих утверждений, пришли к выводу, что лучшим способом обеспечить собственную строгость и непротиворечивость является отказ от наделения знаков каким-либо определенным значением, отличным от него самого, и использование их по фиксированным синтаксическим правилам (подобным правилам спортивных состязаний) с тем, чтобы “содержательные” математические понятия возникали как “удобные сокращения” слишком длинных формул. При этом самое важное — признаки “удобства” и переменные мотивировки выбора состава знаков и синтаксических правил, отдаются во власть ничем не ограниченного волюнтаризма индивидуального сознания, т.е. во власть многозначной ситуативной реальности “жизненного мира”.

Строго формализованному тексту интерпретатор необходим не менее, чем воплям пророчицы на хлыстовском радении.

Семантической революции соответствовала революция эпистемологическая: убежденность в необходимости освободить знание от связи с состоянием сознания носителя знания сменилась убежденностью в необходимости соединить их. Теперь эпистемологическая норма не требует освобождать воспроизводимое знание от обстоятельств обретения знания. Напротив, теперь знание прямо вовлекается в контекст познания и существования носителя знания.

Построенная на этой эпистемологической базе наука как способ задавать вопросы природе и отбирать приемлемые ответы претерпела разительную метаморфозу: ее результаты потеряли универсальную общезначимость, но стали от этого не менее, а более эффективными: отказ от справедливости (изолирующей знание от контекста познания) совершился именно во имя локальной эффективности знания, не обремененной заботой о всеобъемлющем соответствии всей совокупности фактов и вовлекающей знание в контекст познания.

В лучшем случае мы требуем от знания вместо “справедливости” — “фальсифицируемости” (Поппер), т.е. постоянной открытости для потенциального опровержения в твердом убеждении неустранимой ограниченности любого знания.

Понятия “истины” и “лжи” стали продуктом временного конвенцио-

нального соглашения (каждый раз нового), а старая бинарная логика превратилась в один из возможных (но не обязательных) вариантов логик.

Нечто подобное произошло в физике с открытиями теории относительности, квантовой механики, теории информации, неравновесной термодинамики. Созданные в стремлении к пониманию основных фундаментальных законов существования мира, они привели к пониманию ограниченности и неполноты позитивного знания о мире, освобожденного от носителя этого знания и факта его существования, в частности, к пониманию невозможности освободить результаты наблюдения от наблюдателя и обстоятельств наблюдения.

Все это привело в итоге к неограниченной концептуальной свободе, т.е. к утрате “общезначимыми” фундаментальными теориями своих эпистемологических преимуществ перед необщезначимыми, нефундаментальными и локально-значимыми, уравнивая все их в правах. Пришло ясное понимание того, что никакие теории никогда не могут быть адекватными объектам своих описаний (даже в пределах доступного нам знания) и являются ментальными конструкциями, в которых варьируются только степень неадекватности и ее характер. Теории теперь не имеют других преимуществ друг перед другом, кроме ситуативного удобства, полезности и эффективности прогнозов с той или иной точки зрения в тех или иных обстоятельствах. Пришло сознание того, что наше знание тенденциозно-избирательно в принципе, поскольку порождено ни чем иным, как прихотливо-избирательным человеческим интересом, и есть результат персонального ситуативного выбора, каждого раз нового в новых ситуациях и всегда готового к тому, чтобы стать иным. Эта свобода выбора радикально изменила социальную функцию знания: оно персонализируется, т.е. перестает быть доступным всем сразу объяснением и становится чем-то вроде неотчуждаемого индивидуального умения или персонального достоинства.

Вместе с потерей нормативной общезначимости усилий познания обнажилась невозможность выйти за пределы культурно-обусловленной предвзятости этих усилий, соучаствующей в их мотивации. Освобождение познания от непомерных претензий на полноту соответствия реальности превратило его в разновидность более или менее искусной концептуальной игры по определенным, но не вполне обязательным правилам, принятым по добровольному соглашению соучастников.

Термин “Игра” в культуре XX века получил самое расширительное значение и стал одним из ее ключевых понятий, объединив в концептуальной рефлексии самые разнородные разновидности человеческой деятельности — от азартной картежной игры и футбольного матча до самых респектабельных разделов фундаментальной науки, совершаемой по единой модели культурно-адресованного поведения.

Наиболее последовательная и радикальная точка зрения утверждает знание не как состояние, а как событие — персональное переживание понима-

ния, невозпроизводимое за пределами состояний сознания в обстоятельствах переживаемой ситуации (Фейерабенд).

Революция эстетической нормы вполне соответствует революции семантической и эпистемологической норм: непреходящее и преходящее (ситуативное) поменялись местами на шкале престижа. Все преимущества получили арте-факты, оказывающие не обязательно воспроизводимые и продолжительные, но обязательно быстрые (немедленные) и заметные эффекты на непосредственных свидетелей и соучастников события. Мы не просто приняли в культуру китч и хэппининг, но стали воспринимать по законам восприятия китча и хэппининга старую “музейную” культуру, созданную по иным семантическим и эстетическим законам. Теперь самая высоколобая элитарность эстетического переживания состоит не в тщательной избирательности, вычлняющей в череде преходящего и маловажного непреходящее и великое, а в прямо противоположном — в беспредельном расширении границ эстетизации, распространяющем ее на кучи мусора, плевки и окурки, уравненные в правах с бессмертными шедеврами своим соучастием в “экзистенциальном переживании”.

Ментальная граница между “Я” и культурой, проводимая в XIX веке сознанием культурной ответственности, потеряла отчетливость, воспроизводимую определенность и подконтрольность культуре и перестала существовать как фактор мотивации. Об ограничительной самодисциплине поведения и сознания, требующей от человека специальных усилий, речи больше не идет. Ушло сознание культурного рубежа между персональной заинтересованностью и культурной значительностью — они стали функционально совпадать.

Культура XX века (в отличие от культуры XIX века) и продуцируется и усваивается персонально. Сознание человека культуры XX века не расчленяет персональную значимость и культурную общезначимость и не делает усилий критического отбора среди своих прихотливо-избирательных интересов. Напротив — оно делает усилия по вовлечению культуры в сферу собственных интересов, удерживая внимание на ее неотчуждаемости от персонального бытия.

И мотивировки поступка и его культурный контроль в равной степени принадлежат индивидуальному сознанию, даже еще уже: ситуативному состоянию персонального сознания. При этом одинаково важным является как то, что следует за усвоением культурно-адресованного поступка, так и то, что ему предшествует — нерасчлененные состояния персонального сознания при равноправной значимости сознательного и бессознательного, логики и абсурда, внятности и невнятности, спонтанного жеста в функции необусловленной и ничем не ограниченной попытки самореализации и того же спонтанного жеста в функции свидетельства свершившегося факта самореализации, скажем, в картине Джексона Поллака, спортивном рекорде, судорогах поп-музыканта.

Вместе со стремлением к общезначимости персональной культурной инициативы, из культуры XX века ушло также и стремление к строгой необуслов-

ленности этой инициативы. Непосредственный контакт персональных и культурных форм значительности погрузил (точнее: возвратил) мотивировки культурного поступка в контекст переживаемой человеком ситуации и, тем самым, открыл широкие ворота для самых разнообразных форм ситуативной обусловленности культурного поведения, допустив усвоение самых, казалось бы, компрометирующих разновидностей конформизма. Но все эти увлечения остаются актом свободного ситуативного выбора и не приобретают форму безусловного императива, подчиняющего себе поведение человека независимо от ситуации (каким они являются для “настоящих” носителей конформного сознания). Стремление к “непредвзятости” не исчезло совсем — оно стало одной из разновидностей ситуативно-обусловленной предвзятости.

Способы умозрительной рефлексии последовали за радикальным изменением семантических, эстетических и эпистемологических норм. Изменился предмет философствования, метод философствования и способ представления им своих результатов. Внимание рефлексии переместилось с предметов человеческого сознания и отчуждаемых результатов его культурно-адресованных усилий на само человеческое сознание. Предметом философствования стали события персонального сознания, проблемой философствования — собственное существование, целью философствования — достижение определенных состояний сознания, способом философствования — “воздержание от представляющего мышления” (Хайдеггер). Умозрение оперирует неотчуждаемыми состояниями человеческого сознания, а его продукты, способные сохранять значение за пределами переживаемой ситуации, подверглись тщательной расчлняющей “деконструкции”. Не говоря уже о феноменологии, герменевтике или экзистенциализме, даже позитивизм принял в XX веке форму логического позитивизма, имеющего дело с сознанием и его способностями (а не с его предметами). Интерперсональный фактор представлен не “человечеством”, а в лучшем случае персонализированным сознанием соучастников диалога, не имеющего завершения. Философия стремится не к созданию концепций, воспроизводимых за пределами контакта сознания человека с философским текстом, а к прямым и необязательно воспроизводимым контактам с сознанием своих адресатов, приводя его в желательное состояние (скажем, на грань самоубийства). Внятная доказательность умозрения перестала быть достоинством. Философские тексты (из числа самых важных) в значительной своей части приобрели форму бездоказательных эссе без окончательных выводов, черед безответных вопрошаний или демонстративно абсурдных афоризмов. Другая радикальная крайность — полностью формализованные тексты логических позитивистов, оперирующие знаками, в принципе лишенными возможности возвратиться к какому-либо смыслу.

Традиционные философские термины (вслед за научными и поэтическими), в том числе “мышление”, “человек”, “сущность”, “существование”, “бы-

тие”, “знание”, “истина” подвергаются разлагающей деструкции и переосмыслению (иногда до неузнаваемости), утратив достоинство понятности многим. Новые термины определяются как правило через их ситуативное употребление, сохраняя вариабельную многозначность “экзистенциалов”, значение которых должно переживаться их носителями каждый раз заново с учетом всей совокупности скрытых подтекстов.

Философия (также как наука и искусство) в своих наиболее последовательных формах очень близко подошла к тому, чтобы стать “экзистенциальным переживанием”, совершаемым “здесь и сейчас”.

Совокупность разнородных фактов (которая может быть при желании пополнена) свидетельствует о существовании единообразного интерперсонального фактора мотивации персонального поведения людей, связанных культурной общностью, во-первых, и о его изменении, во-вторых. Этим фактором являются представления человека об условиях культурной санкции его поступка, необходимых для того, чтобы продукты его культурно-адресованной инициативы имели реальный эффект и могли быть восприняты и усвоены культурой — т.е. другими людьми. Отношение человека к этим представлениям может быть различным: от неосознанного конформизма до сознательной конфронтации, но он лишен возможности по своему желанию выбирать условия культурной санкции своих новаций, произвольно их изменять или никак их не учитывать — они принадлежат не ему, а его интерперсональному адресату.

Господствующие в синхронной культуре представления об условиях интерперсональной санкции персональной новации можно назвать культурной нормой мотивации. Ее побудительно-императивный характер проявляется в том, что она присутствует в составе мотивационных факторов человеческого поступка независимо от обстоятельств и даже от факта этого поступка, предвзято (а не следуя ему) и, возможно (но не обязательно) противореча ситуативным мотивировкам. Этот функциональный императив соучаствует в формировании сематических, эпистемологических, эстетических и других более частных норм культурного поведения, включая бытовое.

Во второй половине XIX века норма европейской культуры подчиняла культурную значительность персональной, но при этом требовала чтобы культурно-значительные результаты индивидуальных усилий могли стать достоянием кого угодно, т.е. неопределенно-широкого круга лиц, строгая неопределенность которого была необходимым условием отсутствия каких-либо ограничений на состав потенциальных адресатов. Культурный адрес поступка был предельно широк, не терпел исключений и, тем самым, исключал связи с ситуативными обстоятельствами персонального существования адресатов. Таков был уровень культурных претензий самосознательной личности, готовой к самоограничительной дисциплине сознания и специальным усилиям критического отбора культурно-значительных продуктов собственной инициативы во имя утверждения их неприходящей культурной значительности.

Такой функциональной структуре культурной значительности вполне соответствует, скажем, позитивно установленный “закон природы”, строго доказанная математическая теорема, неприходящий шедевр литературы, музыки или пластического искусства. Но по такой же функциональной модели в это время формировались и многие другие продукты человеческих усилий, не столь исключительно редкие, как неприходящие шедевры, и соответствующие норме значительности не вполне. Область действия нормы всегда значительно шире своих образцовых реализаций.

Будучи условием культурной значительности персональных усилий, такая разнородность нормы, во-первых, расчленила альтернативные компоненты персональной и интерперсональной значительности и, во-вторых, удерживала их во взаимной связи, не позволяя им полностью освободиться друг от друга. Внеличная культурная значительность составляла неотъемлемый компонент самосознания личности.

Такой уровень персонального самосознания, составляющий базу отношений человека с культурой, не является универсальным — он сложился исторически, но к концу XIX века был усвоен в качестве культурной нормы. Он представлялся носителем нормы “естественным”, безусловным и “вечным” до тех пор, однако, пока XX век не разрушил ее и, тем самым, продемонстрировал соучастникам культуры ее “неестественный”, исторически-обусловленный и преходящий характер этнографического стереотипа, обнажив в ней функцию избирательного норматива, ограничительную не в меньшей мере, чем продуктивную.

Побудительной причиной радикального изменения культурной нормы мотивации в XX веке стал кризис предыдущей нормы, чем определяются как различия этих норм, так и их преемственность.

Норма, согласно которой культура продуцируется персонально, а усваивается интерперсонально, содержит внутреннее противоречие: она побуждает к новациям, ограничивая их. Конфликт стимулирующей побудительности и избирательной ограничительности обнажает именно успешное и устойчивое культурное усвоение этой нормы до уровня функционального императива — безусловного “народного предрассудка”.

Сначала некоторым, затем многим, затем почти всем за исключением немногих становится заметной стеснительная ограничительность обязательного отчуждения культурной значительности от ситуативной индивидуальной заинтересованности, выполняемого заведомо не всегда. К рубежу веков таких противоречий — неразрешенных и неразрешимых — накопилось уже достаточно много, их появлялось все больше, они становились все более заметны, пока факт кризиса нормы мотивации не превратился из персональных затруднений в интерперсональную проблему.

Появление культурных пра-феноменов, выходящих за пределы действующей нормы, еще не означает ее изменения: для этого им не хватает импера-

тивной избирательности, опережающей стечение обстоятельств (а не следующей за ним). Они возникают вопреки первоначальным намерениям и (подобно парадоксам теории множеств) воспринимаются как удручающий тупик. Но они повышают релятивность действующей нормы и, тем самым, обостряют, подпитывают и распространяют проблему, неразрешимую никакими локальными компромиссами. Ситуативная персональная заинтересованность все более самостоятельная по отношению к ограничительным императивам культуры попрежнему претендовала на общезначимость, неограниченную воспроизводимость и безграничную широту потенциального адресата, но все менее была способна реализовать эти амбиции. Нормативно-интерперсональное усвоение фактически оказывалось ситуативно-персонализированным. Причем каждое новое усилие в преодолении релятивности только усугубляло проблему, не приводя к искомому единству, а замыкаясь во все более узком кругу непосредственных участников события, не желая этого, но не умея этому противостоять.

Радикальное решение проблемы культурной мотивации состояло в том, чтобы зафиксировать это фактически существующее положение вещей в качестве новой нормы мотивации, инвертируя связь культурной значительности с ситуативной персональной заинтересованностью из недостатка, противоречащего норме, в достоинство, соответствующее ей. При такой инверсии неразрешимые и болезненные проблемы “старой” нормы мотивации превращаются в побудительные стимулы новой, тем более эффективные, чем более глубокими и острыми были проблемы старой.

Такое решение проблемы не было простым и означало радикальное изменение способа соучастия культуры в мотивации как необратимое и сингулярное событие, происходящее в сознании людей (хотя и не всех одновременно). Этот ментальный рубеж состоял в изменении отношения к тем же самым фактам, пережитом соучастниками как выход из кризиса, именно: в смене безисходного отчаяния на провиденциальный энтузиазм по поводу тех же самых противоречий, в смене вынужденной фиксации внимания на тупиках мотивации на сознательную фиксацию внимания на них же, но уже в качестве побудителей мотивации. Возникает новая разновидность устойчивых связей культурной значительности с персональной, вовлекающих культурную значительность непосредственно в обстоятельства персонально-переживаемой здесь и сейчас ситуации в качестве интерперсонального норматива этой значительности, опережающего факт поступка.

Люди, способные сделать такой радикальный вывод нашлись в начале XX века. Начавшись с выступления отдельных энтузиастов и неконформных групп в качестве демонстративного протеста против господствующих норм, релятивизация культурной значительности постепенно, но неизбежно, приобретала массовый характер. Персональные усилия преодоления локальных проблем,

решаемых путем выхода за пределы действующей нормы, обретаели свойства решения интерперсональной проблемы в целом.

За первые 30 лет XX века жесткое требование общезначимости и всеобъемлющей широты культурного адресата, выводящее культурно-значительные эффекты за пределы события поступка, перестает функционировать как норма мотивации. Ожидаемые культурные эффекты становятся ситуативными, локальными и ограниченными, но зато немедленными и непосредственными; их культурный адрес персонализируется и сужается до круга фактических соучастников ситуации; культурная значительность не отчуждается более от обстоятельств существования своих носителей, а вовлекается в эти обстоятельства там, где она недостаточно прочна или заметна.

Вынужденный — обусловленный ситуацией — релятивизм сменяется релятивизмом свободным и необусловленным, который не требует объяснений и обоснований, а сам становится фундаментальной базой любых обоснований. Все это становится признаком “прогресса” — авангарда, воспринимающего “старую” культуру как необратимо пройденный этап.

Рубеж культурной предустановки разделяет вынужденный релятивизм первоначальных вариантов теории относительности (Лоренц и Пуанкаре), квантовой механики (Планк), теории множеств (Кантор), феноменологии (“Логические исследования” Гусерля), психоанализа (Фрейд), живописи постимпрессионизма (Сезанн, Сёра, Синьяк), атональной музыки (ранний Шёнберг), озабоченных универсальной общезначимостью культурных новаций, и той неограниченной ничем, исполненной провиденциального энтузиазма концептуальной свободой, которая была разбужена этими первоначальными кризисами.

Новая норма не была только разрушением старой, исключаящим интерперсональные факторы из персональной мотивации. Напротив, она была восстановлением их эффективности. Она не обрывала связи между персональными и интерперсональными компонентами мотивации, а добавляла к ним новые, еще более прочные, именно: ситуативная персональная значительность подчиняла себе культуру.

Эти дополнительные связи формировались на базе уже существующего культурного персонализма, адаптируя его к обстоятельствам любой переживаемой ситуации, и тем самым, обеспечивая его гиперустойчивость, независимую ни от каких обстоятельств, и способность функционировать неопределенно долго.

Радикальный персонализм культуры XX века освободителен и плодотворен как альтернатива объективирующему персонализму культуры XIX века, но в качестве безальтернативного фундаментального принципа он становится избирательно-ограничительным не в меньшей степени, чем была старая норма, сформировавшая ситуацию порождающего кризиса возникновения новой.

По мере усвоения в качестве нормы мотивации радикальный персонализм теряет связь с обстоятельствами своего порождения и меняет свои

функции от провиденциального откровения до стертого стереотипа (такова судьба всех норм). У последователей первоначальных энтузиастов новая норма перестала сопровождаться радостным возбуждением от выхода из-под ограничительного контроля культуры, но стала от этого не менее, а еще более жесткой, поскольку была усвоена более прочно, не оставляя места критическим сомнениям. Отсутствие рубежа между ситуативной персональной и культурной значительностью для носителей новой нормы сегодня представляется нам столь же “естественным”, как наличие такого рубежа для людей культуры XIX века. Толпа в дансинге, на стадионе или на митинге не подзревает, что следует достаточно избирательной норме поведения, не замечая до поры ее ограничительного характера. Но и смелые создатели утонченных философем, пролагающие пути новой ментальности, также рефлексировали от действующей нормы. В своем стремлении сделать состояния собственного персонального сознания и экзистенциальные переживания собственным бытием исключительным предметом внимания, оставляя всему остальному роль проекций трансцендентального ЭГО, они не только следуют императивной норме радикального персонализма, но способствуют ее усвоению и фиксации в качестве стереотипа поведения тем, что дают ей преимущества явной осознанности и определенного имени. Тем не менее, обязательность связи культурной значительности с состоянием персонального сознания в событии существования остается тенденциозным требованием императивной нормы, избирательность и ограничительность которого не становится меньше от того, что оно усвоено некритически. Новая норма требует от своих адентов специальных усилий не в меньшей степени, чем старая, и соблюсти ее также трудно и не всегда возможно.

FEATURES OF MOTIVATION IN MODERN CULTURE

Dmitriy DUBNIZKY (St. Petersburg)

The boundary between cultures of XIX and XX centuries is interpreted as a modification of a method of culture partnership in motivation of person's behavior.

On the boundary of centuries ethical, semantic, epistemological, aesthetic norms, and also forms of household behavior and modification speculative reflection of philosophy on them change radically and practically synchronously.

In the XIX century the cultural address of an act was, as a rule, boundlessly wide and, thereby, excluded direct ties with circumstances of events of personal existence of the addressees and removed cultural significance of an event of an act beyond its limits. It reflected a level of cultural claims of the self-conscious

person, ready for self-restraining monitoring of their acts in a name of their cultural significance. The requirement of a general meanings, dismembering personal and interpersonal components of a significance, function as an imperative norm of motivation.

In the XX century this requirement ceases to function as a factor of motivation. The expected cultural effects become, as a rule, situation determined, local and transient, but immediate and direct; the cultural address of an act is narrowed down to a circle of the actual accomplices of a situation; the cultural significance is not alienated from circumstances of events of personal existence, and is involved in them.

At first, the facts testify to existence of the interpersonal factor of motivation in synchronous culture, and secondly, about its modification.

The form of the radical modification of cultural norm of motivation at the turn of the century was a crisis of preceding norm, whose insoluble inconsistencies and paradoxes become the incentives for creation and diffusion of a new variety of norm. The inversion of a problem of interpersonal motivation into a solution was the foundation of eligibility of cultures XIX and XX centuries, and boundary of their irreversible evolution.

СОВЕТСКАЯ ОЧЕРЕДЬ: СОЦИОЛОГИЯ И ФОЛЬКЛОР

Константин БОГДАНОВ

Феномен “очереди” — устойчивый и привычный атрибут советской истории и советского быта. С идеологической точки зрения — это образ “временных” трудностей, переживаемых страной. С бытовой и психологической — повседневная и рутинная неизбежность, трата времени и повод для раздражения. Хотя очереди существуют издавна и повсюду, роль и значение этого явления в жизни советского человека представляется особенной или, во всяком случае, достаточно специфичной. Вплоть до начала 1990-х годов данное обстоятельство отчетливо осознавалось как самими советскими гражданами, так и иностранцами — особенно теми из них, кто на практике мог сравнить условия жизни в своей стране и в СССР. Сегодня положение дел очевидным образом изменилось: очередей стало меньше, но самое главное — само это понятие перестало занимать в социальном дискурсе то место, которое оно занимало еще 6—7 лет назад. С социологической точки зрения это уже достаточный повод для специального разговора.

Для человека советской культуры понятие очереди окрашено чувствами и эмоциями, выражающими, с одной стороны, практику повседневного быта, а с другой — идеологический дискурс эпохи. В какой мере трансформация социального внимания к концепту “очередь” коррелирует закономерностям идеологического смыслообразования, составляет в данном случае вопрос, который требует, однако, не только социологического, но также и фольклористического анализа уже потому, что позволяет сравнивать тексты различного уровня, репрезентируя коллективные предпочтения и латентные “архетипы” их респондентов.

Илья Земцов, посвятивший очередям содержательный очерк в напечатанной в США “Энциклопедии советской жизни” (1991), приводит цифры, согласно которым советские граждане проводили в очередях ежегодно более 80 миллиардов часов, — что приблизительно равняется рабочему времени 40—45 миллионов человек в год.¹ Психологическая оценка подобной ситуации заставляет говорить об очевидной для исследователя “деформации в структуре личности из-за потерь времени и энергии, связанных с дефицитом”², и даже в этом отношении — о своеобразии общественного сознания в целом и экономической психологии в частности. Окружая советского человека всюду и всегда, очереди порождают и поддерживают специфический феномен — психологическую реальность таких социальных ожиданий, которые ориентировали советского человека не на настоящее, но — всегда — на будущее.

Психологическая ориентация советских людей на будущее — необходимый компонент идеологии, постоянно утверждающей себя в качестве футу-

рологии. Картина будущего, при всех оговорках, рисуется предсказуемой, заранее известной: будущее наступает в соответствии с предписанным для него сценарием, все, что нужно для его приближения — умение ждать, сила терпения. Михаил Эпштейн, помянувший советские очереди остроумным эссе, справедливо характеризует, с этой точки зрения, очередника как человека, адекватно выражающего доминантный характер самой советской идеологии.³ В самом деле, риторический дискурс советской идеологии перенасыщен метафорами пути, (про)движения и очередности. Семиотика очереди не ограничивается, конечно, и уж тем более не определяется такими метафорами, но сопутствуя представлению о советских очередях, они позволяют расширить это представление в порядке своеобразной идиосинкразии, соотносящей “макроуровень” символической репрезентации советского общества с “микроуровнем” бытовых символов советской повседневности.

В ряду символических аналогий, традиционно утверждаемых для привычных советскому человеку бытовых очередей, особое место занимает неизменная достопримечательность советской столицы — очередь к ленинскому Мавзолею. В идеологической иерархии советских очередей — это, конечно, самая “главная” очередь, апофеоз очереди вообще, символ, которому сулитися долгая, если не вечная жизнь. В потоке (или точнее, патоке) советской литературы без труда находим характерные на этот счет реляции (см., напр., стихотворение А. В. Гусева “В Мавзоле”⁴). Очередь к мавзолею — атрибут жизни и мироздания: предполагается, что эта очередь — не только то, что всегда будет, но и то, что всегда было, это очередь “вообще”, или сама идея очереди, разуподобляющая себя в бесконечном количестве конкретных, рядовых очередей. Что касается этих последних, то исторически — это, действительно, то, с чего начинается официальная история Октября. Сначала это очереди за хлебом накануне февральской революции, потом очереди разрухи, гражданской войны, блокады, послевоенной карточной системы и т. д. Неудивительно, что для современников канонический образ Ленина провидится и за этими, так сказать простыми, бытовыми очередями. В сборнике многократно переиздававшихся “фольклорных” “Рассказов рабочих о Ленине” находим замечательный, с этой точки зрения, рассказ, записанный на ленинградском заводе “Красный выборжец”, и озаглавленный составителями сборника “В очереди”. Дело происходит в парикмахерской. В парикмахерской, разумеется, очередь, “человек шесть”. “И вдруг в парикмахерскую входит Ленин, тоже бритый”. Ленина узнают, встают и приветствуют, но вождь скромнен: он вынимает из кармана журнал, садится и углубляется в чтение. Естественно, Ленину предлагают пройти к парикмахеру без очереди, но нет: “— Благодарю вас, — говорит Ленин, — мы должны соблюдать очередь и порядок. Законы ведь сами создаем. — Он стал ждать свою очередь”.⁵ Внимания заслуживает симптоматичное и, вероятно, вполне естественное для

рассказчика (или автора) этой истории соотнесение образа очереди и упоминания в том же контексте о советских законах. Очередь — это проекция законов, которые, как здесь сказано самим Лениным, мы “сами создаем” и уже поэтому не можем их послушаться: им подчиняется даже Ленин. Так, говоря несколько постмодернистски, можно сказать, что Ленин в данном случае стоит в очереди к своему собственному мавзолею.

Советская действительность противостоит действительности буржуазной, поэтому у советской очереди есть и свой антипод. Если апофеоз советских очередей — это очередь к мавзолею, то апофеоз очередей на Западе — это очередь безработных, очередь ищущих работу или очередь за пособием. Сравнение идеологий оказывалось, таким образом, неявным (а иногда — и явным) сравнением очередей. С семиотической точки зрения это сравнение представляет интерес, однако, не только в плане идеологии, но также в плане проксемики.

Давно замечено, что одной из этнографических реалий, сразу отмечаемых советским человеком, оказывающимся на Западе, является иной характер очереди, нежели тот, к которому он привык у себя в стране. Прежде всего это — меньшая скученность людей, стоящих в очереди, обязательная дистанция между тем, кто находится “на выходе” из очереди (т. е. тем, например, кто уже подошел к кассе), и тем, кто следует за ним. Семиотический взгляд на пространственную организацию уличного человекопотока в городах Европы и России позволяет увидеть за этим отличием соответственно большую и меньшую интегрированность социального поведения: стремление “не мешать” себе и окружающим.⁶ Элиас Канетти, темпераментно писавший в свое время об отвратительности касания с незнакомыми людьми и, более того, видевший в самой этой неприязни универсальное правило, определяющее поведение человека, нашел бы, вероятно, еще одно подтверждение своим размышлениям о психологии толпы, случись ему оказаться в советских очередях. Образ очереди в представлении советского человека непосредственно ассоциируется с толпой, теснотой и давкой — с характерными, на его взгляд, особенностями городской повседневности. Житель деревни или села, приезжая в город, заранее готов столкнуться с реальностью давки в городском транспорте, магазине, присутственных местах, но, главное, готов считать ее атрибутом специфической в данном случае социальности.

Табуированность касания, заставляющая европейца извиняться за нечаянное прикосновение к кому-либо, преодолевается, по Канетти, тогда, когда человек подчиняет себя власти массы, видит в себе не личность, но лишь частицу толпы.⁷ С учетом наблюдений о национальных различиях паравербальной коммуникации, вопрос о том, как люди разных культур ведут себя в очередях, представляет фольклорно-этнографическое значение уже в порядке иллюстрации исторических и психологических механизмов, которые способствуют или, напротив, препятствуют личностному “самоотчуждению” человека, подчинению его — толпе.

Скученность привычной для советского человека очереди может показаться некоей специфической особенностью национального характера — подобно обычаю арабов разговаривать с собеседником на гораздо более близком расстоянии, чем это позволяют себе европейцы. Известное и чрезвычайно расхожее в современном русском языке выражение “(в)лезть без (вне) очереди” наилучшим образом иллюстрируется с этой точки зрения на примере реальной очереди, которая как будто уже самой своей структурой предотвращает подобную возможность. “Наступательный” характер советской очереди, готовность ее участников к созданию чрезмерно “плотного” порядка (порядка, который со стороны, особенно иностранцам, часто кажется беспорядком) очевидно разнится с тем, с чем мы сталкиваемся в странах Западной Европы и США, и легко дает повод к аналогиям, которые привычно предлагаются для определения советского (или вообще русского) менталитета как коллективистского, “соборного”, коммунитарного и т. д. С социологической точки зрения последние характеристики требуют, впрочем, важного уточнения и сегодня: ведь для того, чтобы судить о коллективистских или индивидуалистических приоритетах нации, стоит задаться вопросом, в какой степени фактический социальный статус “коллектива” (в данном случае — очереди) может быть соотнесен с психологическими и рефлексивными установками, которые гипотетически должны этому статусу соответствовать.⁸ Иными словами, в чем состоит значение очередей в контексте этно-психологических представлений российских респондентов в их отношении к себе, к другим и, вообще, к миру?

Этикетно-организующим принципом, определяющим семиотику *любой* очереди, выступает принцип справедливости — идея, служащая поддержанию социального порядка и социального контроля в сложившихся жизненных отношениях. Регулятивная функция очереди представляется при этом не только социально, но и экзистенциально ценностной и сообразующейся с тем, что философы, обсуждающие проблему справедливости, называют “природой вещей”. Понимая, вслед за В. Майнхофером и Г. Радбрухом, под природой вещей объективный порядок довлеющих человеку природных и социальных аксиом, формирующих естественное право и выражающихся в эмпирике многообразных социальных установлений, можно сказать, что очередь является таким выражением естественно-правовых абсолютов, каким в традиционных культурах выступает, например, описанный Моссом институт взаимодаривания, потлач. Очередь институциализует эквивалентность социального обмена и обнаруживает в этом качестве онтологическую основу — до-рефлексивный, или, во всяком случае, не вполне рационализуемый “масштаб” справедливости, актуальную действительность “естественного права”.⁹

Благодаря этой основе, образ очереди — особенно в ретроспекции — оказывается не чуждым идиллических сентиментов. Теперь выясняется, что как бы ни были плохи советские очереди, было в них и нечто хорошее:

равенство очередников, справедливость распределения. Очередь оказывается поводом к резиньяции на тему “непреходящих” ценностей христианской и (или) коммунистической этики. (Противоречивость возникающих в этой связи ассоциаций примечательно иллюстрируется одним из стихотворений Нонны Слепаковой¹⁰). “Идея” очереди, на первый взгляд, удовлетворяет идею “справедливости”. Шаим Перельман, предпринявший в свое время попытку проанализировать различные формы “справедливости”, полагал объединяющим их правилом возможность группировать *разных* людей таким образом, чтобы принцип, позволяющий группировать этих людей в отдельные классы или категории, рассматривался также в качестве *единственного* для данной группы принципа справедливости.¹¹ Общим правилом справедливости является в этом смысле не равенство равных, а равенство неравных, по отношению к которым теоретически могут быть применены унифицирующие принципы различных нормативных систем социальных и идеологических ценностей. Оставляя в стороне спорную проблему “логической и эмпирической произвольности” различных принципов справедливости, стоит, однако, заметить обстоятельство, постоянно сопутствующее утверждению таких принципов: содержательное сравнение ценностных систем оказывается возможным, если мы принимаем в качестве необходимого условия содержательную ценность самого правила справедливости.¹² Иными словами, чтобы говорить о том, что нечто является или должно быть справедливым, необходимо иметь в виду ситуацию, допускающую объединение *разных* людей в *одну* группу.

Очередь, как я думаю, является очевидным примером ситуации, объединяющей разных людей рамками единой структуры и однотипного целеполагания. Требование справедливости возникает в этом случае как требование установления упорядоченных отношений между людьми, разъединенными в сфере социального производства, но объединенными в сфере социального потребления. Порядок таких отношений представляется некоторым антропологам аналогичным порядку ритуального объединения людей в архаических обществах. Таким, например, предстает антропологический анализ потребления как ритуальной практики жертвоприношения в работах Дэниеля Миллера: участие в “шопинге” изображается по аналогии с участием в ритуале. Зарабатывание денег и их трата в магазинах отсылает к ценностям трансцендентального порядка и ритуальной телеологии, а конкретно — к коллективной трапезе во время жертвоприношения.¹³ Применительно к социалистическому строю и коммунистической идеологии те же ритуальные аналогии, несомненно, приложимы к феномену очереди. Очередь рекультивирует архаические формы такого порядка социального потребления, который связывает “трансцендентализм” группы с “общим правилом” справедливости (равенство неравных людей с определенной точки зрения). Пример советской очереди кажется здесь тем более замечательным, что он позволяет говорить сразу

о нескольких наиболее распространенных в истории формах справедливости. По Перельману, таковы шесть концепций: 1) каждому — одно и то же, 2) каждому — по заслугам, 3) каждому — по труду, 4) каждому — по потребности, 5) каждому — по рангу, 6) каждому — то, что положено по закону. В разных исторических и бытовых ситуациях советская очередь “суммирует” перечисленные формы справедливости и в целом выступает неким “постоянно действующим” критерием справедливости как таковой. Важно подчеркнуть, что формально очередь мыслится таким критерием справедливости, который, с одной стороны, распространяется на всех легитимных граждан государства (вспомним цитировавшийся выше рассказ о Ленине, стоящем в очереди наряду с рядовыми гражданами), а, с другой, подразумевает правила, определяющие саму эту легитимность.

Применительно к ситуации очереди указанное обстоятельство поучительно выражается в подмене разных форм справедливости при отстаивании *идеи* справедливости, справедливости “вообще”. Особенно замечательны в данном случае исключения, призванные, по-видимому, подтвердить правила очереди (и правила манифестируемой ею справедливости), но, по сути, предполагающие их ревизию, — возможность опередить очередь, оказаться вне ее. Реестр лиц и групп населения, наделенных формальным правом быть пропущенными вне очереди, появился в первые годы советской власти и детализировался на протяжении всей истории Советского Союза. Известные любому советскому человеку памятки — от насоро написанных от руки до монументальных красно-золотых трафаретов — в разное время закрепляют такое право за Героями Советского Союза и Социалистического труда, депутатами Верховного Совета разных созывов, ветеранами гражданской и Великой Отечественной войны, беременными женщинами, многодетными матерями (удостоверение “мать-героиня”), инвалидами и т. д. В исторической ретроспективе присутствие в структуре всеобщих очередей тех или иных внеочередников интересно иллюстрирует превратности самой советской истории, как бы напоминающей о себе перечислением тех, в ком эта история нашла своих официальных героев и официальных же жертв. Депутаты и инвалиды *замещают* друг друга и при этом, заметим, наделяются правом *возглавлять* очередь. С одной стороны, очередь пропускает вперед тех, кто идеологически возглавляет советское общество, а, с другой, тех, кто его психологически и социально замыкает. Принцип справедливости выражает себя, таким образом, непосредственно, но вместе с тем и чрезвычайно расплывчато, а “точка зрения”, с которой допускается равенство очередников, представляется трудноформулируемой. Психологический эффект данного обстоятельства стоит осознать социологически. Фактически очередь выстраивает свои правила очередности, благодаря которым очередник, собственно, и является очередником. Те, кто таким правилам не подчиняется, воспринимается в качестве

маргинала, вчуже, или даже враждебно, при этом соотношение принципов идеологии и принципов самой очереди может происходить в двух направлениях — от идеологии к очереди и, наоборот, от очереди к идеологии. Формулируя данную ситуацию в терминах социальной самоидентификации, можно сказать, что советское общество актуально осознает себя не только в классовой стратификации рабочих, крестьян и “прослаивающих” их интеллигентов, но также в стратификации правил реальных и виртуальных очередей. Иными словами, есть те, кто стоит в очередях, и те, кто в них не стоит. Наконец, есть те, кто стоит в разных очередях.

Ситуация общей очереди оказывается отправной для социальной и идеологической ориентации очередника. Своя очередь — своя система ценностей, которые могут подтвердить, а могут отвергать ценности иностранного (или, точнее, иноочередного) порядка. Социороловое, структурирующее значение советских очередей существенно для понимания контекста с описанием или упоминанием очередей в отечественной литературе, публицистике, фольклорном дискурсе. Символизируя группу, очередь рисуется субститутом своего или чужого круга, круга от нескольких человек до всего советского общества. Очередь принимается за очевидное выражение таксономии, соотносимой с неизбежностью коллективного существования. Это — форма социализации и она же — способ трансценденции. Акцентируя внимание на конкретной этнографической (или даже этнологической) специфике советских очередей, важно учитывать определенную конфигуративность воспроизводимых ими социальных ролей. Структурно соотносясь с самим советским обществом, очередь настолько же неоднородна, насколько неоднородно проективное к ней социальное пространство. Речь при этом идет не о социальном фоне, не о внешней проекции большего на меньшее, но о взаимообратимой, конверсивной структуре социоролового порядка. Роловое лидерство в той или иной (суб)структуре советского общества не означает и, более того, не детерминирует роловое лидерство в “обществе” очереди. Очередь — (суб)структура *со своим собственным* распределением ролей, распределением, *дополнительным* к социальной структуре всего советского общества (учитывая, что подобная структура во всяком обществе — абстракция, определяющая роловые возможности субъектов в той степени, в какой они принимают ее в качестве “своей”, социально и идеологически актуальной). Можно заметить, что очередь “работает” поэтому не только как репрессивный, но и как компенсаторный (терапевтический) механизм социального взаимодействия, разрушая однозначность социальных ролей тем, что напоминает о возможности несогласуемых с ними социальных ситуаций (будь то: “Вы здесь не стояли”, или “Мне плевать, что вы здесь стояли”). Иными словами, сталкивая разных социальных лидеров, очередь выявляет *своих* лидеров и тем самым задает прецедентность такой аксиологии, которая может соответствовать, а

может и не соответствовать уже наличным социальным и идеологическим (суб)структурам.¹⁴

Утверждение и распределение социальных ролей и эффективность соответствующих им поведенческих и вербальных тактик в очередях различны: в одной очереди лидером может быть, например, хам или хамка, субъект, отстаивающий свои права если не прямо физически, то психологически, в другой — лидером может быть, условно говоря, человек знающий, контролирующий подразумеваемую справедливость очередного порядка благодаря взятой им на себя или вменяемой ему “интеллектуальной” харизме. Интересно, что в последнем случае особенно отчетливо проявляется уже отмеченная выше особенность манифестируемой очередью “природы вещей” — это далеко не всегда рационализируемая, часто иррациональная организация порядка очереди, *необходимость и достаточность* данной структуры и данного принципа справедливости. “Сущность” и “существование” организуемого в очереди порядка отражают, с этой точки зрения, одну из наиболее типичных черт педалируемого советской идеологией дискурса, в котором любые противоречия на уровне *истолкования* экзистенции снимаются “эссенциальным” однообразием идеологической ритуалистики. Ритуал довлеет мифу: человек, стоящий в очереди, может не понимать, почему он подчиняется именно данному порядку очередников, но при этом он ему подчиняется. Таковы основы идеологизации ритуала, таковы же условия тоталитарной идеологии.¹⁵ В целом, символическое значение советских очередей обыгрывается массовым дискурсом как значение явления, которое вопреки кажущемуся извне абсурду упорядочивает и даже определяет жизнь советского человека.

Психологический опыт любого человека, пребывающего в очереди, выражается в опыте ожидания. Сама фразеология, применимая к ситуации очереди, выражает это обстоятельство любопытным и не лишенным парадоксальности употреблением статических и динамических глаголов: при том, что очередь “продвигается”, очередник в ней “стоит”. Очередь не для тех, кто не хочет или не умеет ждать. Не приходится сомневаться, что в условиях советской действительности, где опыт ожидания — рассредоточенный по малым и большим, серьезным и несерьезным, реальным и виртуальным очередям — составлял одну из существенных сторон социальной жизни, *умение ждать* реализовывало себя не только в сфере навязанных советскому человеку извне, но также и отчасти добровольных, искомых им самим психологических установок. Ожидание вынужденно, но также и выгодно, — формализуя индивидуальную активность в сфере безальтернативных, т. е. определенных социальных значений. Как показал К. Хайнеман, экзистенциальная неопределенность социального выбора компенсируется социальной определенностью эмоционального доверия к экономической системе: человеку легче *верить* в определенность оправданных обществом ожиданий, чем полагаться на рациональ-

ный опыт и собственные знания в ситуации, где такого доверия нет.¹⁶ Структурируя социальное ожидание, очередь оказывается в этом смысле не только эффективным катализатором — *средством* социального доверия, но и *целью* такого доверия. Чтобы чего-либо ждать от очереди, нужно прежде всего верить в саму очередь — верить в целесообразность организующих ее правил и налагаемых ими обязательств. С антропологической точки зрения зависимость очередников от доверия к системе может рассматриваться также как важный и существующий в любых обществах способ упорядочения индивидуальных притязаний, в частности, нейтрализующий психологическое напряжение, возникающее по причине зависти.¹⁷ Важно иметь в виду, что равенство очередников — это не только равенство доверяющих системе, но и равенство тех, кто так или иначе верит в само это равенство.¹⁸

При всем своем многообразии примеры литературной и поэтической тематизации очередей в советском культурном дискурсе обнаруживают достаточно последовательный набор интерпретационных моделей. Сюжетные ходы, образы — все, что, казалось бы, дает простор для авторской фантазии, выявляет применительно к теме очередей не слишком широкий круг, по видимому, наиболее естественно напрашивающихся творческих решений. Признанные и малоизвестные авторы в этом смысле не слишком отличаются друг от друга, что, как я думаю, лишний раз свидетельствует об осознанной или неосознанной актуальности в данном случае не столько индивидуальных, сколько коллективных, фольклорных представлений. Обыгрываемая и шаржируемая различными авторами автономия очередей, при всех понятных преувеличениях, представляет здесь хотя и не буквальную иллюстрацию, но все же узнаваемую ретушь, прорись типового социального опыта.

Социальная вынужденность к ожиданию и терпению небезотносительна к психологической потребности в самом ожидании и терпении. Психоаналитик мог бы в данном случае, вероятно, говорить об обращении влечения в свою противоположность, когда желание, направленное на внешний объект, обращается на самое себя — садизм оборачивается мазохизмом, активность — пассивностью.¹⁹ Советская действительность, как кажется, дает для таких рассуждений благодатный материал: идеологическое и социальное целеполагание принимает здесь одновременно садистский и мазохистский характер. Насилие внешнее (внешние и внутренние враги, сопротивляющаяся природа) в идеологическом дискурсе советской эпохи постоянно соседствует с насилием интродективным — апологией выдержки, стойкости, героизма, терпения. Агрессия к другим сопутствует агрессии к себе, презумпция силы уравновешивается презумпцией веры (хрестоматийность образов Павла Корчагина, Алексея Мересьева и др. героев “советского реализма” в этом смысле вполне оправдана²⁰). В повседневном быту “высокие идеалы” пропаганды, разумеется, профанируются, но поведенчески адаптируются, находя свое яркое выра-

жение, с одной стороны, в бытовой агрессии, а с другой, в бытовом конформизме, озадачивающем смирении перед текущими обстоятельствами.²¹

Подытоживая статистические данные на предмет социо-психологических установок человека, выросшего в условиях советского общества, Ю. Левада пишет, что и сегодня, по прошествии нескольких лет после крушения советской идеологической машины, “при всех испытаниях примерно 1/2 населения соглашается с тем, что “жить трудно, но можно терпеть”. Человек терпеливый (Homo Patiens) остается центральной фигурой постсоветского общественно-политического сознания”²². Терпение, повторимся, — необходимое условие советского проекта социального мироустройства. Человек в очереди удовлетворяет этому условию, невольно (или вольно) инкорпорируя идеологию в быт, а быт — в идеологию. Ситуация, где все по-видимому равны, все существуют по законам своей очереди, и все подчиняются соответствующим законам, — это ситуация, которая, с одной стороны, подготавливает, а с другой, реализует прокламируемый советской идеологией и так или иначе адаптируемый бытом социальный проект. В отличие от привычных социальных институтов (семья, школа, церковь и многие другие), советская очередь представляет собой, как я думаю, такую форму социального опыта, которая может быть описана как “промежуточная”, или, пользуясь термином Л. Ионина²³, “диффузная” форма социализации, но функционально аналогичная другим идеологически “концентрированным” институциям Советской власти. Синхронное существование самой этой власти и очередей выглядит в данном случае вполне закономерно. Советская очередь, как и сама Советская власть, — это институция строящегося и, вместе с тем, *уже осуществленного* социального миропорядка. Текущая история существует в виду запроектированного советской идеологией и заранее распределенного будущего, — так что само советское общество существует так, как если бы истории не было, точнее, как если бы история существовала только в порядке ее ритуального инсценирования, в порядке ритуалов вечного возвращения и ддящегося Первоначала.

Социальный проект советского общества предполагает готовность к вере и готовность к ожиданию. С социо-психологической точки зрения те же предпосылки характеризуют эсхатологический проект христианской идеологии — это тоже будущее, которое, с одной стороны, предрешено в прошлом, а с другой, оправдывается в настоящем. Христианская иконография, как известно, символизирует эсхатологические видения Воскресения и Судного Дня в образе апокалиптической Очереди в Царство Божие — аналогия, которая получает в советской действительности хотя и иное, но также мифологизированное — и, в перспективе, мифологизирующее — значение. При (квази)религиозном характере советской идеологии сценарий бытового существования изначально и постоянно ритуализуется. Эта ритуализация совершается не только на словах, так сказать, метафизически, но и на деле — в особых

практиках *телесного* поведения, в таких порождающих схемах движений, которые, по Бурдые, собственно и составляют принципиальную основу ритуала.²⁴ Создание целого комплекса специфически советских ритуалов, представляющих собою либо инновативные, либо трансформированные образцы обрядовой традиции, подтверждает это очевидным образом. Но помимо таких очевидных, идеологически эксплицированных ритуалов, советская действительность обнаруживает и некоторые латентные, неявные ритуалы — рассредоточенные в повседневной практике, но проективные к основным схемам ритуально инсценируемого советской идеологией существования. Очередь, как я думаю, является именно таким ритуалом. При том, что ритуальная (и соответственно социально институционализирующая) функция очереди выражается, по преимуществу, латентно, ее эффективность, на мой взгляд, трудно преувеличить. Заключается она в том, что именно в очереди воспроизводится ситуация, которая, с одной стороны, коррелирует с неявной парадигматикой социального проекта советской идеологии, а, с другой, воспринимается, а главное — переживается советским человеком в качестве своей, специфически советской.

SOVIET QUEUES: SOCIOLOGY AND FOLKLORE

Konstantin BOGDANOV(St. Petersburg)

The article is an attempt to examine the ideological and euristical role of queues within the subsidiary parametres of social knowledge. Queues first appeared during the early years of the Soviet state, when the process of the building of new society brought about the country's economic disintegration, marked by widespread shortage of basic commodities. From then on, queues were an integral part of the Soviet experience. Of course, queues are not something distinctly Soviet. In all modern countries there are queues for foods and various types of social needs, but the Soviet queues had an inner dynamics and some certain peculiarities of their own. There were a lot specific rules and "laws" determining behaviour of a queuer and of a Soviet citizen.

The social structure and composition of queues reflect the hierarchy inherent in Soviet society. But in fact the role of queues were not just financial. For Soviet citizens, the queue had not only a tradition-honored necessity, but also an inner need. There was also a matter of establishing, supporting and rising to high social status via mutual exchange of symbolical capital. In fact without a queue soviet people could not imagine any purchase because lack of demand served for them as a prima facie proof of substandard quality and the very hierarchy within social/natural "order of things".

Being a staple element of the Soviet culture, the queue has given birth to a

specific folklore and has provided “inspiration” for countless texts, which include rumours, legends, poems, anecdotes, and aphorisms. Reflecting this phenomenon of Soviet life, a queue folklore has developed narratives such as about the “first” queue of the country — the queue to the Lenin Mausoleum, or witty stories that relate to some aspects of “*perestroika*” era. The situation of queue has also given birth to reflections on principles of social justice, moral and ethic criteria of political and humanitarian rights.

In the article the author puts a special emphasis on the “therapeutic” and euristic significance of these themes and points the place of “queue folklore” in everyday life to the ritualisation of social and even private life. The interpretation of literary, mass-media and other sources of corresponding material from common angles of sociology and folkloristics allows to analyze the phenomenon of queues within the patterns of culture created in the society. From this point of view queues seem to be a major, albeit “diffusing” (in term by L. Ionin) and not immediately obvious, form of the social (self)institutionalisation. This leads to some questions which prompt discussions about the nature and inner mechanisms of ideology and culture.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ *Zemtsov Ilya*. Encyclopedia of Soviet Life. New Brunswick (U.S.A.) and London (U.K.): Transaction Publishers. 1991. P. 261.

² *Дейнека О. С.* Экономическая психология: социально-политические проблемы. СПб., 1999. С. 29—30, след.

³ *Эпштейн М.* Бог деталей. Эссеистика 1977-1988. М., Изд. Р. Элинина. 1998. С. 54-60.

⁴ Ленин — наше солнце. Сборник сибирского народного творчества и поэзии. Томское книжное изд-во, 1960. С. 143.

⁵ *Мирер С.* и *Боровик В.* Рассказы рабочих о Ленине. М., Журнально-газетное объединение. 1937. С. 36.

⁶ *Березин М. П.* Людные улицы российского и европейского городов // Человек и город. Пространства, формы, смысл. Международный конгресс 27—30 июля 1995 года, Санкт-Петербург. СПб., Женева, Салоники, Екатеринбург, 1998. С. 173.

⁷ *Канетти Э.* Человек нашего столетия. М., 1990. С.391-392.

⁸ *Басина Е. С.* Индивидуализм и коллективизм в постсоветском обществе (дифференциация социальных установок) // Человек в переходном обществе. Социологические и социально-психологические исследования. / Отв. ред. Г. Г. Дилигенский. М., 1998. С. 89-90. См. также: *Лебедева Н.* Введение в этническую и кросс-культурную психологию. М., 1999. С. 49-51, 57.

⁹ *Maihofer W.* Die Natur der Sache // Archiv für Rechts- und Sozial-Philosophie. 1958. Bd. 44. S. 172-174; *Henkel H.* Einführung in die Rechtsphilosophie. München, Berlin, 1964. S. 228-229; *Radbruch G.* Rechtsphilosophie. Stuttgart, 1963. S. 123ff; см. также работы философов и социологов в сб.: Die ontologische Begründung des Rechts. / Hrsg. A. Kaufmann. Bad Homburg vor Huhne, 1965.

¹⁰ Слепакова Н. Очередь (1994) // Слепакова Н. Полоса отчуждения. Смоленск. 1998. С. 2.

¹¹ *Perelman C.* Justice et raison. Bruxelles, 1963. P. 26-27.

¹² *Perelman C.* Op. cit. P. 70, 156-157. Ср.: *Гринберг Л. Г., Новиков А. И.* Критика современных буржуазных концепций справедливости. Л., 1977. С. 157-159.

¹³ *Miller D. A.* Theory of Shopping. Oxford, 1997; *Miller D.* Capitalism. An ethnographic approach. Oxford, 1997.

¹⁴ Интересно, что современные социологические опросы показывают, что в целом в России доминирует не национальная или социальная, а корпоративная идентичность, характеризующая общей мотивацией членов группы, при этом региональная идентификация доминирует над общероссийской (*Ядов В. А.* Можно ли доверять опросам / / Аргументы и факты. 1995. № 14 (апрель); *Левада Ю. А.* Комплексы общественного мнения // Экономические и социальные перемены: мониторинг общественного мнения. Информационный бюллетень ВЦИОМ. № 6 (32). 1996). Такое доминирование в общем, на мой взгляд, отражает и, быть может, результирует ситуативную мотивацию очередников, связанных аксиологией не стороннего, но ближайшего окружения, приоритетом узкогрупповых интересов.

¹⁵ См.: *Жижек Славой.* Возвышенный объект идеологии. М., 1999. С. 43-47.

¹⁶ *Heineman K.* Soziologie des Geldes // Soziologie des wirtschaftlichen Handels. Hrsg. von K. Heineman. Kijner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie. Bd. 28. 1987. См. также: *Свенцицкий А. Л.* “Позитивное незнание” как компонент советской ментальности // Российское сознание: психология, культура, политика. Тезисы международной конференции. Самара, 1997.

¹⁷ Ср.: *Шрадер Хайко.* Экономическая антропология. СПб., 1999. С. 28; Nisbet Robert. Prejudices: a philosophical dictionary. Cambridge (Mass.), London: Harvard Univ. Press. 1982, P. 109.

¹⁸ О самодостаточности такого доверия, самоцельности связанных с очередями социальных ожиданий советского человека косвенным образом свидетельствует, как я думаю, и такой факт, как отмечаемая социологами парадоксальная завышенность потребительских притязаний российских респондентов эпохи перестройки, неразличение “синицы в руке” и “журавля в небе” (см., напр.: *Antonides G.* Psychology in Economics and Business. Dordrecht; Boston; London. 1991).

¹⁹ *Лапланш Ж., Понталис Ж.-Б.* Словарь по психоанализу. М., 1996. С. 287-289.

²⁰ *Смирнов И. П.* Психодиахронологика: Психоистория русской литературы от романтизма до наших дней. М., 1994. С.237-244, 278-284.

²¹ Ср.: *Дмитриев А. В., Зальсин И. Ю.* Насилие: российский вариант // Проблемы теоретической социологии. Вып. 2. / Под ред. А. О. Боронев. СПб., 1996. С. 277-283.

²² *Левада Ю.* Социальные типы переходного периода: попытки характеристики / / Экономические и социальные перемены: мониторинг общественного мнения. Информационный бюллетень ВЦИОМ. № 2 (28). Март-апрель 1997. С. 13.

²³ *Ионин А.* Свобода в СССР. СПб., 1997. С. 316-317.

²⁴ *Бурдье Пьер.* Начала (Choses dites). М., 1994. С. 174.

ПОСТЧЕЛОВЕЧЕСКИЕ ТЕЛА: ТРАНСФОРМАЦИЯ КУЛЬТУРНЫХ СТЕРЕОТИПОВ

Ольга ГОМИАКО

Произведениям искусства свойственно проговаривать, как правило, вполне безотчетно, основные проблематизации, в которых находится культура. Два фильма — “Титаник” и “Звездные войны. Эпизод 1”, вызвавшие в последнее время наибольший зрительский ажиотаж в США, в этом плане крайне показательны. Образно-сюжетный ряд этих фильмов имеет прямое отношение к теме радикальных трансформаций телесного опыта в нашей современности. Определяющий вектор этой трансформации выражается понятиями “человеческой” и “постчеловеческой” телесности, образующими ведущую антитезу телесного опыта в современной культуре.

“Эпизод 1” с существующих эстетических, культурных, технических позиций провозглашает основные принципы постчеловечности, является её манифестом, бросая вызов “Титанику” как выразителю краха основных ценностей современной западной культуры. Любопытно, что изображение в “Титанике” действительно реальных событий заключает в себе несомненно утопичную историю, тогда как “дикая фантазия” “Звёздных войн” говорит о вполне реальных вещах — о тех процессах, которые, *возможно*, позволят утопичности “Титаника” обрести действительность. Вкратце можно сформулировать взаимосотнесённость этих двух фильмов таким образом: если “Титаник” проговаривает идею о несбыточности, невозможности, в конце концов, трагичности главных человеческих ценностей, среди которых центральное место занимает любовь, в условиях существующей формы культуры, то “Звездные войны” открыто отрицают её главные ценности, приоритеты, идеи, производя замену парадигмы человечности парадигмой постчеловечности. При этом проговаривается мысль о том, что благодаря деконструктивной роли постчеловечности будет, возможно, реализован ещё один шаг к осуществлению заветной мечты человечества о счастье, любви и согласии. “Титаник” плачет по человеческому, “Звёздные войны” хотят ему помочь освободить себя от того, что мешает ему быть самим собой. Вызов последних заключен в дерзости сказать “нет” тому, что казалось незыблемым, вечным и неизменным.

Такой данностью всегда казалось тело. Его биологическая предопределенность не вызывала сомнения ни у кого. Дискурсивная практика естественных наук, особенно биологии и медицины, заявляет о своей монополии на него. Тело превращается в организм. Человек же сводится к активному субъекту самосознания. Классическая концепция субъекта исключает понятие тела из своего определения. Происходит десоматизация человеческого субъекта. Но

тело существует, через него осуществляется присутствие в мире человека. Оно вынуждает обратить на себя внимание.

Постмодернистская деконструкция осуществляет денатурализацию человеческого тела. Оно из организма превращается в социальный конструкт. Неклассическая концепция субъекта исключает всякий акт самотворчества, всякое его качество является продуктом социального манипулирования. При этом тело выступает основным носителем социальных значений. Будучи определяемо, оно само определяет способ человеческого существования. Социальная сконструированность тела делает его человеческим в том смысле, что от него самого, как онтологической сущности, ничего не остается, а тело превращается в место для продукции политических идеологий, которые перформатируют социальные и культурные интересы и потребности. *Перформативность* является существенной характеристикой человеческого тела и выражает как обязательность некоторого комплекса социальных кодов, так и наличие определенных ограничений и запретов по отношению к человеческой телесности. Последняя представляет собой онтологически заданную физическую субстанцию человеческого существа, которая также может быть определена как “человеческое тело”, но только уже не со стороны его “перформативности”, т.е. социально-культурной закодированности, а с точки зрения соответствия природе его бытия. Это делает понятным казалось бы абсурдное заявление о том, что лесбиянка не имеет тела [1,88-91].

В англоязычной современной философской литературе понятие “тело” (body) всегда употребляется с определённым артиклем “the”. Поэтому всегда существует “the body” (человеческое, т.е. созданное тело), а не “a body” (т.е. тело вообще). Этим подчеркивается то, что оно всегда есть определённое, т.е. определено каким-либо дискурсом.

Тотальная подчиненность человека западной культуры социальности, как ни странно, выражается в культивировании эгоцентрированного индивидуализма. Сведение человеческого существа к социальной функции делает его неспособным быть самим собой, жить экзистенциальной жизнью. Замыкание мира на своей одномерности делает ненужной открытость другому человеку, как и потребность в другом человеке, который вовлекается в его жизненное пространство лишь функционально. Идентичность становится главным нормативным критерием, синонимом правильного выбора. Однако стремление к поиску своего флеш-имиджа как формы социальной определённости (идентичности) человеческого тела порождает другую проблему, особенно остро переживаемую в настоящий момент западным человеком, а именно сопротивление выдвигаемому требованию идентификации. Ибо любой процесс идентификации ограничивает свободу человека, сужает выбор, требует подчинения ему. Побег с работы в очереди за билетами на “Звёздные войны”, которые имели место в США во время премьерного показа фильма, --

яркий пример бунта человека западной культуры против навязываемых ему идентификационных стандартов.

В современной феминистической литературе [2,7] понятие “*постчеловеческое тело*” вводится с целью противопоставления понятию “*человеческое тело*”, которое, в свою очередь, определяет сложившийся в культуре и ориентированный ею телесный коннотат человеческого существа. Постчеловечность представляет процесс, в котором происходит переосмысливание, а точнее отрицание доминирующих нарративов, парадигм, конструктов (любая интерпретация реальности; модель, теория, мнение, вера или ценность, которые претендуют на представление реальности) с их ценностями, нормами, стандартами, идентификационными требованиями. Именно они ставятся под сомнение в “Звездных войнах”. Будучи ответом на постмодернистскую деконструкцию, постчеловеческий дискурс не отрицает её, а разворачивает её содержание до логического завершения. Попытка преодоления через постчеловечность идентичности происходит не путем переоткрытия собственной природы человека (кстати, такой проект существует [3]), а доведением логики денатурализации до её крайнего выражения: постчеловеческое тело — это не отрицание человеческого (легитимизированного) тела, а иная его конструкция, которая не вписывается ни в одних из идентификационных стандартов. Это не лучшее, не более совершенное, не противоположное человеческому телу тело. Опять же, это такое человеческое тело, которое не хочет им быть и начинает конструировать самоё себя. Поэтому это та же конструкция, перформативность которой задана не доминирующим дискурсом, а самим человеческим индивидом. Конфигурация тела есть результат его самоопределения, а точнее вызова тому, каким тело обязано быть. Деконструктивная концепция субъекта подвергается переопределению субъекта конструирования (т.е. того, кто создает выкройку тела).

Оппозиционный характер постчеловечности не говорит о её асоциальности. Наоборот, условие существования постчеловеческого тела есть его открытость социальной реальности. Постчеловеческие тела всегда колонизировались, маргинализировались, конструировались в условиях субкультур, которые возможны лишь как абберации господствующей культуры. Те трансформации, которым подвергаются человеческие тела, возможны лишь в силу цивилизационной развитости общества. Как уже подчеркивалось, изменения идут не через онтологию тела, а через имитационную его способность быть чем-то иным, т.е. через копирование другого таким образом, чтобы потерять самого себя (свою идентичность).

В этом смысле показателен феномен Мадонны. За счет чего она имеет столь долгий и оглушительный успех? Что здесь проявляется — низкий вкус, падение нравов, примитивность запросов? Или она, как и “Звездные войны”, нащупала то, чем можно по-настоящему задеть за *живое*. Конечно, это совсем иное живое, чем

данное в непосредственном переживании. Здесь имеем проблематизацию: то проблемное живое, которое не живое, но желающее быть живым. Хочу оговориться, что ни “Звездные войны”, ни Мадонна не есть постчеловеческие феномены. Наоборот, они представляют вполне удачные образцы стабильного соответствия идентификационным стандартам западной культуры. Однако тем общим, что определило их успех и процветание, является эксплуатация постчеловеческого дискурса. Лукас на экране, Мадонна в своих шоу его легитимируют (в первую очередь, делают его видимым) в культуре.

Можно сказать, что в данных случаях культура занимается плагиатом: человеческое “передирает” у постчеловеческого. Можно подумать, что здесь происходит привычный процесс взаимодействия и взаимовлияния. Но разница состоит в том, что человеческое “сдирает” у постчеловеческого для того, чтобы ещё больше укрепить стабильность своей власти, не допустить разрушения своей определенности. Постчеловеческое же, имитируя человеческое, рискует, ибо посягая на признанное, желая его переформировать, оно никогда им не становится, оно лишь подвергает его сомнению, в конце концов, хочет избавиться от него, при этом теряя себя.

Так, успех Мадонны стал возможным благодаря “воугину” (“voguing” — сигнификационные танцы гиперстилизованного тела), который определил оригинальность её стиля и который был скопирован ею у латино- и афроамериканских транссексуалов. Ими широко использовалась практика балов, на которых маскулинные транссексуалы афро- и латиноамериканского происхождения представляли “воугин” с целью избрания королевы. Известный фильм Джени Ливингстон (Jenni Livingstoun) “Горящий Париж” посвящен показу этих балов и сопровождает их комментариями участников/ниц и победителей/ниц. В этом фильме предложена альтернативная история гендера, артикулирующая постчеловеческий нарратив, который через имитации Мадонны просачивается в культуру. Постчеловеческие королевы мечтают стать женщиной и быть белой, при этом они имитируют реальную феминность и белизну так, что обнаруживают их уязвимость и подверженность репрессивности буквальным образом. Так, один из главных героев — королева-блондинка Венус Экстраваганза — не дождался до конца съёмки фильма, став жертвой убийцы. Его мечта стать белой, избалованной девчонкой, живущей на пригородной вилле, не похожа на мечту нашего постсоветикуса жить в Америке. В этой мечте содержится вызов действительности, стремление стать другим, не отказываясь от себя, жить вне помещенной идентификациями реальности.

Имитации же Мадонны-блондинки — это имитации имитаций, за ними стоит не реальность (reality) как узаконенная действительность, а лишь её дерзкая презентация (realness), которая сама по себе не имеет никакой власти, поэтому она безопасна. Тело Мадонны не подвергается изменениям, наоборот, все более приобретает свой первичный идентификационный вид

(последние особенности имиджа Мадонны говорят об этом), постчеловеческое же тело Венус аннигилируется.

В результате разрушения и эрозии первичной телесной самоидентификации телесность становится открытой к таким внекультурным паттернам, как нечеловеческие органические формы (то или иное животное, микроорганизмы), технические устройства etc. В связи с этим в дискурсе постмодернизма наблюдается интерес к марксизму, который схватывает процесс застывания социальных условий как в человеческом субъекте, так и в порожденном им предметном мире. Однако, в отличие от марксизма, в феминистической теории, которая, кстати, также относит себя к постчеловеческому дискурсу, социальные отношения рассматриваются как такие, которые включают в себя как нечеловеческое (технические и органические факторы), так и собственно человеческое. Причем эта теория представляет их как активных партнёров (например, концепция Данны Харавей). В рамках её подхода, технонаучные условия существования человеческого тела способны прервать и переориентировать определённую политику тела. Этот процесс она называет интерполяцией: тело получает запрос, на который оно должно ответить технонаучному способу жизни (т.е. приобрести соответственные ему характеристики). Концепция биоласти Фуко, на которую во многом опирается феминизм, уточняется анализом процесса продуцирования постчеловеческих тел в условиях технонаучной власти. При этом тело, через которое осуществляется присутствие современного человека в мире, рассматривается как результат манипуляции со стороны технобиоласти.

Широко используемое понятие киборга обозначает такое человеческое тело, которое возникает в результате сращивания человека с техногенной средой. Происходящая при этом трансплантация в него технических (искусственных) и иновидовых (органических) свойств этого мира трансформирует человеческое тело в постчеловеческое. Введение термина “киборг” указывает на то, что в конце второго тысячелетия в антропологическом развитии человечества наблюдается появление нового типа телесности, который конструируется не только социальным дискурсом, как это происходило в предшествующей истории, но и мощным технонаучным фактором, который существенно меняет человеческую биологию, конвергируя (редуцируя) её к более низким формам эволюции. Проведение большого количества экспериментов на животных, особенно на грызунах, переносит из помещений лабораторий в жизненное пространство человека те коды, которые позволяют найти решение собственно человеческих проблем через вивисекцию животных. Интерпелляция технонаучных достижений открывает возможность проникновения животной биологии в человеческую телесность.

Именно с позиций перспектив трансформации человеческой телесности

в условиях технонаучного общества Данна Харевей говорит об образе онкомыши [4], который перестает быть лишь продуктом воображения учёных, инженеров или фантастов, обретая значение реального определителя человеческого тела. По мнению Данны Харавей, процессы провокативной реконфигурации отношений между специфически человеческой телесностью, иными организмами и машинами становятся предметом киборгенной антропологии. Вследствие корпорализации происходит распределение гетерогенных результатов технонаучного процесса, которое возникает при взаимодействии человеческого и нечеловеческого. При этом процесс корпорализации не сводится лишь к непосредственному влиянию нечеловеческого на человеческое, он вовлекает в себя социальные институты, нарративы, юридические структуры, властно-дифференцированный человеческий труд, техническую практику, аналитический аппарат и многое другое. Возникшие в режиме технонаучной власти особенные материально-семиотические тела уже не есть человеческие тела, их соотносительность соответствует постчеловеческому нарративу.

Поп-звезда Майкл Джексон является наглядным примером тех возможностей соматических технологий, которыми располагает современное общество. Трудно определить, насколько его тело можно отнести к разряду постчеловеческих, однако в нормативные рамки культурных идентификаций оно не входит. Практика морфонизации (симуляции) тела Майкла Джексона перестроила его сексуальность, расовую, возрастную, видовую и гендерную принадлежность. Так, например, в музыкальном видеоклипе “Чёрное и белое” он расово идентифицирует себя... с компьютером. В реальной жизни, в то время как болезнь тела выбелила его кожу, он сам при помощи косметических операций изменил черты лица. Это произвело расовый, возрастной и гендерный эффект. Джексон стал ни чёрным, ни белым; ни маскулинным, ни феминным; ни мужчиной, ни женщиной; ни старым, ни молодым; ни человеком, ни животным; ни исторической личностью, ни мифологическим персонажем; ни гомосексуальным, ни гетеросексуальным. Эти трансформации были осуществлены через его искусство, медицинские и компьютерные технологии, а также через “выверты” его собственного тела. Тем не менее, несмотря на косметические операции, генетическую болезнь кожи, эротичные представления в частной и публичной жизни, одежду, концертные костюмы, видеомузыку и другие манипуляционные воздействия, наблюдается процесс возрастного старения его тела. Глубочайшая тайна человеческого тела, которая состоит в его старении и смертности, остаётся неприкосновенной. Также как и тела героев “Звёздных войн. Эпизод 1”, которые, обладая невообразимыми свойствами, остаются конечными, подвластными смерти, т.е. даже трансгрессируя человеческую телесность в постчеловеческую, они продолжают оставаться по своей онтологической природе человеческими.

Мутационный характер постчеловеческих тел порождает постчеловече-

кую монструозность. Хотя важно отметить, что постчеловечность не равна монструозности. Вместе с тем, она пугает, отталкивает, вызывает отвращение, страх, неприятие, ностальгию по гуманизму, раздражает. Любые манифестации постчеловечности оцениваются как упадок, деградация, зло, каннибализация человечности. Однако постчеловеческое никогда не модулировано как добродетель или порок. Среди постчеловеческих тел нет лучших. Они колонизируются, взаимопроникают, наделяются неожиданной властью (инфицированное СПИДом тело), но никогда автоматически не имеют той или иной модальности. Признание постчеловеческого нарратива требует нового (позитивного) прочтения феномена ужаса, страха, отвратительного как функциональной дисфункции, которая вынуждает случаться иному.

Например, спидовое тело разрушаясь и дезинтегрируясь от болезни, порождает страх, в котором находятся те, кто не поражён вирусом. Поэтому спидовое тело не только само дезинтегрировано, но и продуцирует дезинтеграцию в целом. Вирус становится категорией эпистемологии, которая разделяет людей на тех, чьё тело уже практически мёртвое, поражённое вирусом, и на тех, которые подвержены возможности заражения. Случайный характер инфицирования говорит о том, что все инфицированы другими. В данном случае идентификация происходит по критерию измерения дистанции “к” или “от” возможности инфицирования. Дезинтеграция действует сама как вирус, инфицируя людей страхом СПИДа и навязывая им определённый вид власти, нарушение которой возможно лишь через “баловство”, т.е. несоответствующее моральным нормам поведение. В отличие от физических практик “наказания и дисциплины”, исследуемых Фуко, власть постчеловеческих тел более жестока и репрессивна. Страх, вызываемый ею, вынуждает человеческое сохранять себя в своих традиционных идентификациях. Поэтому можно говорить об обладании постчеловеческими телами определёнными типами власти над человеческой телесностью.

В условиях технонаучного общества возникает возможность создания способов репродукции постчеловеческих тел, которые направлены как на разделение сексуальности и репродуктивности, так и на эмансипацию от женского беременного тела. Основными образами постчеловеческой репродуктивности являются: внематочный эмбрион (экстогенетическое зачатие в пробирке), суррогатная мать и беременный мужчина, которых современные репродуктивные технологии вполне могут перевести из пространства культурного воображения в сферу реальной жизни. Здесь беременное тело выражает не просто альтернативу женской репродуктивности в буквальном натуралистическом смысле, но артикулирует вызов биологической предопределённости пола, но позицию несогласия с гендерноопределённой объективацией человека. В связи с этим репродуктивные технологии позволяют настолько переструктурировать условия воспроизведения человеческой идентич-

ности, что выбор уже не лежит между природным и культурно созданным телами, а между различными частями телесной конструкции, которые являются носителями разнообразных социальных и культурных импликаций: чрево, способное выносить и родить ребёнка, может иметь мужчина, его может заменить колба, а, соответственно, женское чрево может быть использовано в качестве репродуктивного механизма (инкубатора).

Интересно, что в современной феминистической литературе понятие беременного тела является довольно популярным, а отношение у эктогенезису — скептическое. Употребляется оно в связи с установкой на децентрализацию привилегированной позиции маскулинного тела и выражает не буквальный натуралистический смысл, а приобретает значение в установлении равноправия, т.е. преодоления фаллократического стандарта и фиксации отличия природы женских и мужских тел.

В заключение мне хотелось бы подчеркнуть, что постчеловечность не есть старение человечества, его разложение, предвещающая гибель деградация; это не есть проявление ни эволюции, ни деволуции человека. Основная задача постчеловеческих тел заключается в перераспределении отличий и идентичности. Если человечность функционирует для того, чтобы приручить, опреледелить, закрепить и иерархизировать различия внутри самой человечности (как, например, относительно расы, класса, пола, гендера), а также абсолютизировать отличие между человеческим и нечеловеческим, то через постчеловеческое тело эта строгая очерченность различий размывается и приобретает свойства взаимопроникновения не только в своих границах, но и демонстрирует свою открытость к нечеловеческим природам. Как подчеркивают исследователи Ира Ливингстон (Ira Livingston) и Джудит Холбертам (Judith Halbertham) в упоминавшемся выше сборнике “Posthuman Bodies”, постчеловеческое тело не сводит разницу от других к разнице от себя, скорее постчеловечность формируется в паттерне резонанса и вмешательства между двумя. Таким образом, постчеловеческое тело не противопоставляется человеческому, не отбрасывает его, не функционирует параллельно. Оно артикулирует лишь иную версию, своеобразный проект человеческого тела, условия осуществления которого определённым образом уже заключены в той форме человечности, которую представляет существующая культура.

Любопытно, что так широко популярная практика нанесения татуировок и прокалывания различных (не привычных в сложившейся традиции, как, например, язык, пупок, брови) мест тела — это также признаки присутствия постчеловечности. И если в примитивном обществе, где вся эта декорация человеческого тела является также очень распространенной, она и служит фиксированию социальной маркировки, то современное воспроизведение этой практики направлено на её отрицание. Это ещё раз подтверждает главный тезис постчеловечности о том, что человеческое тело несвободно, оно

не имеет возможности быть самим собой, поэтому нужно изменить его топологию, подвергнув сомнению то, что ограничивает его, что превращает его в ту или иную идентичность.

POST-HUMAN BODIES: TRANSFORMATION OF CULTURAL STEREOTYPES

Olga GOMILKO (Kiev, Ukraine)

The article offers a review of the metamorphoses of human corporeality within the power field of the transformations of the modern culture. Any culture includes persistent flesh-images (self-generating images of human corporeality), whereby the man of culture exists, determines and affirms himself. The highly characteristic feature of the modern cultural situation is the phenomenon of “post-human bodies” resulting from the destruction and erosion of the traditional cultural flesh-images. The outcome is the “dissolution” of the custom corporeal self-identification of the man, the corporeality becomes open to the extra-cultural patterns, such as non-human organic forms (animals), technical devices, the body affected by the HIV, etc. The same is also applicable to the discussion of the modern feministic antithesis of traditional corporeality, the so-called “pregnant body”.

БИБЛИОГРАФИЯ

1. Butler Judith *Bodies that Matter* (Routledge, 1993).
2. *Posthuman Bodies*/ ed. De Judith Halberstam and Ira Livingston (Indiana University Press, 1995).
3. *Reinventing Nature? Responses to Postmodern Deconstruction*/ed. By Michael E. Soule and Gary Lease (Island Press, 1995).
4. Donna J. Haraway. *Modest_Witness@Second_Millennium. Feminism and Technoscience* (Routledge, 1997).

ЧЕЛОВЕК — ГОЛОГРАММА

Елена ЯРОСЛАВЦЕВА

Человек — мера всех вещей
Протагор

В современной культуре, как впрочем, и во всякой культуре, существует множество стереотипов. И как бы порой не было обидно творческому разуму человека, именно через них он начинает воспринимать окружающий мир. Проще говоря стереотипы играют роль точки опоры. И не только для одного человека. Они, будучи, как правило, мировоззренческими стереотипами, являются и точкой опоры культуры, позволяя ей сохранять свою устойчивость, а также воспроизводить себя.

Это как бы земля, фундамент, от которого отталкиваются, продляя себя во времени и пространстве.

Образы становятся в этом случае выразителями возвышенной идеи, на которую ориентируются и к которой воспаряют. Они способны удерживать самые разные идеи, но основным качеством все же является их направленность. Идеи направлены от фундамента и фактически заставляют уходить от стереотипов. Так возникает своеобразное пространство, в котором живет носитель всего этого мира явлений — человек.

Дальше предстоит присмотреться к нему, ежесекундно пополняющему этот мир новизной и вынужденному поэтому постоянно создавать все новые точки опоры — стереотипы и снова воспарять от них в идеях. И снова создавать пространство, которое можно выразить через современный образ голограммы, когда “все во всем” и при этом человек, как считали древние, является мерой всех вещей.

Фактически человек, находясь в голографическом пространстве, фокусирует в себе все возможности мира и, имея биологическую форму, определенным образом обогащает их. Он отражает себя во вне и способен одновременно, при соответствующей индивидуальной возможности восприятия, не только видеть свои проявления за пределами собственного тела, но также достаточно ясно их описывать. Осмысливая себя и свою жизнь он тем самым вносит изменения в самого себя, в свои потенциальные возможности, а значит, потенциально меняет и возможности своей сферы, голограммы.

Заметим, что в образах содержатся и стереотипы, и даже в образе голограммы, например, есть представление о связи всех вещей. Но акцент в этом случае все равно приходится не на приземленное, а на возвышенное, устремленное к дальним пределам, дающее пространство, объем. И стереотипы ока-

зываются не столь уж и плоски, как можно предполагать, говоря о фундаменте. Заметим, что “стерео-тип” изначально, уже в организации своей структуры имеет предпосылки к объемности. В результате становится понятным, что образ и стереотип могут быть близки по содержанию, но, имея разные смысловые акценты, они приобретают разные значения.

Стереотипы, в отличие от образов, более статичны, но все же нуждаются в них. Множество образов могут иллюстрировать стереотип, пряча его в себе, разнообразия за счет своей подвижности и изменчивости. Однако, они относительно самостоятельны в своем существовании. Когда стереотип начнет изменяться, образы могут продолжать жить своей жизнью. И, кто знает, возможно через какое-то время многие из них смогут напомнить, каковы были прежние стереотипы, прежние точки опоры в культуре общества. Образы можно понять как особый вид памяти.

Пожалуй, можно говорить о том, что и у образов, и у стереотипов есть своя динамика, свои циклы изменений. Но происходит это в разном ритме. Стереотипы изменяются не так скоро, как образы, сохраняя качество точки опоры. Если образы — это поиск цели, то стереотипы в большей мере выражают деятельную, нормативную сторону жизни человека. Они, являясь фундаментом, содержит в себе весьма серьезный опыт предшествующего развития. И именно это позволяет выделяться в нем элементам устойчивости и сохранять культуру во всем ее многообразии.

Культура без всего разнообразия, многозначности символики, обильности образов и живучести стереотипов трудно представима. При этом характерно, что данные феномены связаны в большей мере со способностью визуального восприятия человека: наиболее активно работают зрительные зоны мозга, формируется зрительная модальность. Не случайно основным стереотипом в культуре общества, как правило, является мировоззрение.

Нередко, особенно в древних сообществах, способ поведения и видение были очень жестко связаны друг с другом и напрямую друг друга определяли. Так через стандартные, удерживаемые традицией действия, в психологии сообщества, в членах рода воспроизводился особенный, характерный именно для данного социума способ отношений с миром, а также представление своего места в пространственно-временном континууме.

Древний мир был густонаселен. Образы природы, рода были реальной психологической константой, определявшей восприятие человеком окружающего мира и себя в нем. Можно предположить, что весь сонм природных сил, о которых мы сегодня знаем из мифологии, действительно был доступен эмоционально-образному видению человека, рождаемому реакциями правого полушария. В неперегруженном рационализмом сознании эти образы играли очень значимую роль, отражая человеку его собственную голографическую многофункциональность, его природу и способность к адаптации.

Мировоззрение, способность видения мира, выполняло внутри сообщества совершенно реальную связующую, коммуникативную функцию. Так, иерархические структуры древних обществ часто основывались на том, что наиболее важный в племени человек имел возможность больше видеть и ведать, а, значит, и выбирать. Ему все было открыто. Правда, он должен был еще уметь все это делать эффективно, лучше всех и постоянно развивать в себе соответствующие способности.

Тот же, кто находился на нижней иерархической ступени, не имел такого доступа к информации, ему было многое запрещено. Круг его действий был значительно ограничен, определяясь жизненно необходимыми функциями общества. Иерархия выстраивала своеобразный скелет, коммуникативную структуру сообщества, а человек выполнял вполне определенную функциональную роль. Он был частью своеобразной социальной голограммы и поэтому всякие попытки самостоятельного поведения жестко наказывались. А скорее всего, наказывались попытки самостоятельного видения, так как это сакральное действие было исключительно прерогативой избранных, посвященных.

Здесь в какой то мере можно говорить о психологическом статусе всех членов общества. Наряду с тем, что существовала общая достаточно насыщенная эмоциональная среда, постоянная погруженность в фантомопорождающую атмосферу, были и те, кто находился на особом положении. Их специальная подготовленность предопределяла, что они могут увидеть, что сможет смоделировать их психика и как это будет им явлено. Впрочем, все это было уже жестко закреплено в традиции, четко организовано и соблюдалось до мелочей. Положение ребенка было ясно практически еще до рождения, и психологические способности избранных развивались в соответствующей психологической атмосфере.

Все ритуальные действия фактически помогали проявлению соответствующих феноменов. Ритмические звуки, повышенное эмоциональное напряжение, наконец, ожидание, нацеленность на восприятие, образовывали некий бестелесный фантом, некий функциональный продукт сознания.

Впрочем, сам фантом не был целью, он был промежуточной стадией решения задачи. Целью таких действий всегда было достижение какого-то вполне явственного результата, а подобный феномен коллективного или индивидуального сознания был своеобразным индикатором: он показывал, что нужное состояние, напряжение достигнуто, что сформировалась соответствующая тенденция. Ведь только в этих условиях активного внимания, постоянного чувствования, со-настройки с внешними обстоятельствами могли быть начаты какие-нибудь действия. И естественным было ожидать от природы, окружающего мира ответа, который продуцировался у человека в его видении, через образ.

Интересно, что если какие-либо действия циклически повторяются и приносят положительный результат, то они закрепляются как функциональ-

ная система. И если социум активно начинает проявлять себя как функциональная система, то природа не может не ответить. Складывается системное взаимодействие, которое, возможно, и дает эффект, позволяя человеку активнее осваивать природу, достигать цели и получать практические результаты из мистических действий.

Возникал, как можно полагать, некий пространственно-временной континуум, где мистические образы опосредовали отношения человека с природой, являясь коллективным стереотипом и вполне стандартной формой восприятия окружающего мира. И главное здесь было не то, что все его свойства были персонифицированы, а то, что человек вступал с ними в динамичные взаимоотношения, продуцируя собственное внутреннее пространство, свой ментальный мир и выявляя индивидуальные предпочтения.

Взаимоотношения с природой для человека всегда носили скрытый, сакральный характер. И он всегда использовал свою психику как точку опоры для утверждения в мире. Уже через голограммные, как можно полагать, феномены, он пытался составить систематическое представление о мире. Возникали мифы о космосе и его силах, а на самом деле — об отраженных силах человека. Осуществлялась систематизация функциональных образов в виде взаимоотношений божеств, что, надо заметить, по существу так и есть: человек во всех своих реальностях очень значим и многие его образы имеют над ним поистине божественную силу.

Однако, этого было недостаточно. Энергия человека требовала раскрыть силу этого божества, познать его и воссоединиться. Обернувшийся образ стал звать человека к пониманию внутреннего смысла природы, создал мощную тенденцию к познанию как отдельному виду деятельности.

Как можно полагать, познавательный прорыв к миру произошел через озарение — особое психофизиологическое состояние, позволяющее получить конструктивное знание.

Озарением можно считать некоторое состояние просветления, связанное с разрешением проблем. Фактически оно отражает повышенное возбуждение, когда в коре головного мозга возбуждается не одна, а несколько зон, которые способствуют интегральному видению. При наступлении состояния озарения происходит своеобразная канализация напряжения, разгрузка и человек находит решение проблемы. вполне возможно, что в сознании возникает образ, символ, направляющий человека на решение проблемы. Этому может сопутствовать физическая, деятельная активность. Одновременно возникает ощущение освобождения, облегчения, счастья, удовольствия.

Циклическое повторение этих состояний закрепляет опыт индивида и делает процесс познания технологией. Однако эти технологии в период формирования эзотерического, закрытого знания были сопряжены с очень большими рисками, поскольку требовали особой подготовки, посвящения человека соот-

ветствующему делу. Это был глубоко изолированный от посторонних процесс мистических действий, испытаний, жертв, создавалась особо напряженная психологическая атмосфера. Одновременно, это был индивидуальный, специализированный тяжелый труд, который позволял решать все более глубокие вопросы и, в то же время, требовал создания совершенно особой среды, изолированной от массового внимания, среды воспроизводства психологических состояний, в которых гарантировано осуществлялось воспроизведение знания.

При этом открывавшееся знание оставалось недоступным, неясным для неподготовленных, практически бессмысленным. Фактически, получаемое знание это было видение человека, прошедшего тяжелую школу повышения своей чувствительности, подготовки своего аппарата восприятия к получению новой информации. Это было циклическое воспроизведение и подкрепление определенного психического состояния, позволявшего удерживать образ познаваемого предмета. На уровне биологических реакций организма происходило образование в нервной системе, мозгу (чаще в левом полушарии) устойчивых очагов возбуждения при реакции организма на окружающую среду. Так создавался опыт получения озарения.

Последующие поколения уже могли удерживать в себе этот результат, зоны возбуждения становились стандартными для биосистемы и, скорее всего, не приносили столь яркого зрительного возбуждения. Но знание о такой способности к озарению остались. Оно стало практиковаться как техника прорыва к неизвестности. Это один из моментов развивающегося процесса познания и формирования ментального опыта. Опыта не просто эмоционального переживания, чувствования, но и выхода из эмоциональных перегрузок путем формирования новой реальности — ментального отражения действительности.

Через озарение человек, скорее всего, получал знаки, символы того, к чему он стремился. Знак был фактически кодом, который он потом расшифровывал, получая из него соответствующие знания. Будучи закрепленными в этом символе, они ложились в основу стереотипа, поскольку символ вообще не имел тенденции к изменению. Он был лишь поверхностью того, о чем символизировал. Постоянное раскрытие глубины символов и становилось питательной почвой для стандартов, которые в свою очередь, обеспечивали устойчивость исходной основы расшифровки символа. Если стереотип изменялся, то символ, естественно, тоже мог потерять свое значение, но исключительно потому, что в этом случае исчезают минимальные возможности его расшифровки.

Что фактически получал человек в виде кода и образа, когда в перенапряженном эмоциональном состоянии прорывался за границы неизведанного, сказать определенно трудно. Но это была реакция целостного организма, то есть в этом образе отражался весь человек, сколь бы сложен он ни был. Скорее всего, отражалась его голографичность, взаимоотражаемость в самом себе. Но отражался он вместе со своей способностью восприятия. Отсюда

может происходить и феномен кода, который можно постоянно расшифровывать и так до конца не расшифровать. За феноменом кода может стоять то обстоятельство, что при развитии у последующих поколений новых, более сложных способностей восприятия, код начинает открывать свои сокровенные глубины.

Человек в этом случае получает новую информацию, которая была сохранена до времени в образе и к ней просто раньше не было доступа. Не было доступа потому, что не было соответствующих ментальных структур, способных отразить ее более полно и сделать полезной для человека. Но структурные элементы кода удерживали эту информацию, которая откликается на адекватную ей познавательную процедуру.

Кстати, самым значимым символом, который постоянно раскрывается, можно считать человека. Он и часть мира, микрокосм, мера всех вещей; он и живущий непростой жизнью индивид. И по всей видимости, работа с символом “человек” не просто далека от завершения, но находится еще только в самом начале. Происходит выработка адекватного этому предмету мировоззрения, способного отразить его глубину и сложность.

Современное научное знание — синергетика выявило, что существует три различные формы мировоззрения: зеркальное, линзовое и лазерное (голограммное). Так первоначальной, наиболее простой является способность человека к зеркальному отражению мира, его событий. Говоря современным языком, это определенный методологический познавательный ход, когда ситуация отражается практически один к одному.

Делая что-то, человек языческого общества учился повторять, дублировать природу. Если он хотел дождя, то он изображал в своем поведении дождь. Он, сонастраиваясь с природой, стремился руководить событиями, усиливая или уменьшая какую-либо функцию природы интенсивностью своего действия. Цель, как правило, достигалась систематическим магическим коллективным действием.

Зеркальное мировосприятие человека проявляет себя в отношении с природой. Мир мифологических существ, возникающих буквально под взглядом человека, оказывающихся в любой точке его внимания, был отражением его самого. Это был не идеологический абстрактный конструкт, а прямой, буквально зеркальный, образ какого-либо действующего существа.

Видение мира посредством этих психологических субстратов для человека весьма продуктивно. Как утверждают физиологи, организм удерживает полезные реакции. Так и внимание человека было настроено на то, что ему полезно. Зеркальное мировосприятие делает природу живой, насыщенной, как и человеческая жизнь, многообразными событиями. Человек сталкивается не с безжизненным космосом, а с понятными, даже стереотипными, хоть и чудесными, действиями мифических существ.

Они являются функциональными органами развивающегося социума, своеобразными точками опоры в познании и организации окружающего мира. Практически все божества несут в себе голографическую способность — они выполняют не одну функцию, а несколько. Кроме того, их прямая функция дублируется еще и другими божественными существами. Вся эта взаимопроницаемость и функциональная трансформируемость создают очень гибкую систему представлений, способную впитывать новую информацию. Причем, эта система развивается. Боги, буквально образом, ведут бурную личную жизнь и, значит, система саморасширяется. Каждое новое божество, специализируясь на выполнении своей деятельности, одновременно способно выполнять, то есть отражает в себе, функции многих других божеств. Таким образом, оно являет собой новый элемент развивающейся голограммы сообщества, социума.

Перед индивидом со временем предстает сложнейшая, хоть и родная, система ориентаций. Обжитый божествами космос чисто в практических целях требовал упорядочивания. И таким образом, зеркальный тип отражения окружающего мира стимулировал появление нового мировосприятия — линзового.

Оно выражается в способности произвольной фокусировки внимания, а значит созданию классификаций, групп, типологий. Оно стало интенсивно развиваться при появлении специальной практики познания, развитии психологической способности к озарению.

Надо заметить, что это был уже качественно иной, индивидуальный способ восприятия действительности. В недрах обширной системы внешних для человека нормативов начало развиваться его внутреннее индивидуальное качество, индивидуальная практика. Она закреплялась в психологии индивида, будучи для него более практичной, поскольку служила его личным интересам. Правда, перед ним одновременно возникла необходимость сочетания старой и новой систем ориентаций. Если эта задача выполнялась, у человека формировалась прекрасная точка опоры и возможность дальнейшего интенсивного и продуктивного развития. Это пришло с признанием практики познания как специального, пусть и закрытого, кстати, тем и привлекательного, вида деятельности, отличного от социальной жизни.

Переход к индивидуальной практике позволил совершенствовать другие — ментальные — функции: рассматривание перспективы, всматривание в какую-нибудь задачу. Другими словами, человек, постоянно практикующийся именно в обращении к внутренним силам, мог не просто отправляться за поиском решения какой-либо одной проблемы, но мог поочередно рассматривать одну проблему за другой. Он мог сосредоточивать внимание на каком-либо одном вопросе, потом перемещать его на соседний. Здесь уже наблюдается линзовое мировосприятие, мировоззрение, когда силой воли человек может фиксировать внимание на тех или иных участках поставленной задачи.

Это был уже иной тип рефлексии, способ осознанного, волевого действия, к которому человек сознательно готовился. Тренировка в таком познании давала возможность активизировать множество дополнительных центров коры головного мозга и объединять все в общую картину. Важно было, что такую картину могли видеть сразу несколько человек. Образ полученного знания становился за счет психофизиологических стандартов восприятия более доступным.

Надо заметить, что в процессе познания способность индивидуального восприятия постоянно тренировалась, так как происходила специальная подготовка к получению знания, озарению. И здесь тоже возникали свои стандарты. Видимо, именно поэтому, в целях стандартизации результатов, закрепились жесткая практика предварительного создания стандартной среды. Причем, как правило, психологической среды. Именно тогда аппараты познания — индивидуальный мозг — гарантировано выдавали одни и те же результаты, формировали один и тот же диапазон восприятия.

Здесь работало своеобразное коллективное сознание, коллективный разум — синхронизированная практикой рефлексия на одно и то же явление у нескольких посвященных. Индивидуальные ментальные способности стимулировали появление и развитие коллективного, группового сознания, специфического по своей функции социального субъекта.

Итак, рождаемый в процессе познания образ проявлял уже иной, более сложный, линзовый, тип восприятия. Он имел значительные преимущества, позволяя формировать синтетические представления о различных явлениях, становился, например, важной точкой опоры для продвижения в будущее. Так фактически создавалось психологическое восприятие времени, возникало чувство ожидания, подготовки себя к неким событиям не через насильное изменение своей существующей психологической реакции, а через предварительную настройку на цель. Линзовый тип мировосприятия обозначал появление в обществе и у индивида ментальных тенденций, позволявших находить решение проблемы даже в тех случаях, когда складывалась критическая безвыходная ситуация. Это вело к повышению устойчивости человека, его адаптивному к сложностям жизни.

Но, как утверждают синергетики, линзовый тип восприятия тоже имеет свои особенности. В нем явственно обозначаются границы из которых складывается общий совокупный образ. Это приводит к тому, что нет, по существу, целостного образа. Если зеркальный образ был целостен и не имел внутренних структурных границ, то линзовый, наоборот, имеет такие границы. Они выявляют процесс появления знаний во времени и его постоянное накопление.

Это определяет структуру и современного знания, комплексного по своему типу организации, но не имеющего достаточной степени целостности. Оно по форме практически противоположно зеркальному способу восприя-

тия, что говорит о смене глубинных психофизиологических структур, на основе которых строится это знание. Зеркальный тип мировосприятия, конечно, условно, можно отнести к эмоциональному, а линзовый — к рациональному способу осознания мира.

Эти формы знания сосуществуют в современной культуре и дополняют друг друга. Дополняют хотя бы тем, что реализуется потребность преодоления границ и создания целостного знания. Причем, надо заметить, многие открытия в современной науке берут начало именно в этой межпредметной области.

Попытки преодолеть это внутреннее разделение, образовавшееся исключительно из исторически сложившейся и ограниченной филогенезом специфики восприятия мира, существуют и сегодня. Вероятно, складывается новая тенденция к более гибкому, лазерному, или, голограммному видению. Элементы такого восприятия уже существуют, но они не стали еще технологией познания. И не исключено, что важную роль здесь продолжает играть эффект своеобразного озарения.

Думается, стоит обратить внимание на то, что эта психофизиологическая способность к озарению тоже проходила свои этапы изменения. Оно, думается, показывало, как человек вписывал себя в пространственно-временной континуум, насколько он был свободен в реализации своих потенциальных возможностей. Ведь его природа как таковая, целостна, можно сказать, голографична и не имеет таких свойств, какие демонстрирует менталитет. И развивались они, несмотря на то, что проходили через противоречия, тоже согласованно и целостно, снимая в себе и такой фактор, как растущее самосознание и самоосознание человека.

Как можно полагать, озарение изначально было феноменом снятия физиологического и психологического напряжения, проявлявшееся в реакции мозга. Его можно рассматривалось как физиологический акт разгрузки нервной системы, который и сейчас не потерял своего значения. Затем озарение — емкий и многозначный образ, с помощью которого человек совершал прорыв, преодолевал, скорее всего внутренние, границы между освоенным и неосвоенным миром. Оно стало своеобразным методом познания, технологией и во многом определило тенденцию развития.

При этом зеркальное и линзовое мировосприятие человека вполне совместимы с этим эффектом озарения. Даже более того, они развиваются именно на этом психофизиологическом эффекте. Со временем яркость озарения притупляется и становится обыкновенным состоянием, возникающим всякий раз, как только возникает познавательная задача. А это значит, что способность создавать познавательные образы становится рядовой способностью культурного индивида, прошедшего практику школьного, элементарного пути познания.

Заметим, что образ как озарение становится сам развивающимся феноменом. Образ как голограмма функционирует, разрабатывается в представлении людей, занимавшихся специально процессами познания. Он насыщается конкретными, что важно, физиологическими компонентами опыта, закрепляется одновременно и на телесном, и на ментальном уровнях реакции на окружающий мир, приобретая, тем самым, новые черты.

Образ в каком-то смысле может конкурировать с зеркальным и линзовым восприятием как целостная система взглядов на мир, разработанная и внутренне гармоничная система мировосприятия. Она постепенно может быть освоена как методология, особый способ удержания информации. Образ фактически может становиться основой голограммного, лазерного мировосприятия.

Итак, можно говорить, что голограммное мировосприятие выросло в процессе филогенеза из способности озарения через зеркальное и линзового мировосприятия и проявляет себя как система совершенно особого типа. Образ как голограмма способен нести интегральную информацию и, если человек ей овладевает, то у него фактически возникают безграничные возможности. Возможности участия в развитии мира и, в каком-то смысле, вмешательстве в него.

В связи с этим, на этапах выработки голограммной познавательной методологии, так же как и, например, в эзотерическом познании, возникает ситуация ограничения доступа к новым знаниям. Чтобы избежать этого, сохранить и даже увеличить допуск, человеку прежде всего необходимо овладеть нормами этики по обращению с получаемым знанием. Дело в том, что нормы и правила в способах соотношения человека с миром и знаниями о нем способствовали выработке чувства меры, а значит, в какой-то степени делал эти знания безопасными. Они ограничивали возможности разбалансировки внутри сообщества и даже внутри самого человека и, в то же время, сохраняли его стремление к свободе, что было необходимо для осуществления познавательных процедур.

Стоит особо заметить, что освобождение человека из глубины архаичных связей возникало именно за счет смены, утверждения новых систем мировосприятия, что была связана с физиологией человека, его зрительных функций. Так, когда человек языческого общества повторяет функции природы, зеркалит их, копирует их в своем поведении, точно ребенок, то он еще не свободен. А когда он станет самостоятельно, произвольно перемещать свой взор с объекта на объект, являя способность линзового видения, то здесь обнаруживается проявление воли. И ее гораздо больше, чем ранее. Здесь человек реализует свою свободу воли и на уровне прогноза, видения возможного выбора, анализа предполагаемого результата при рассмотрении мысленным взором тех или иных проблем.

В свободе владения линзовым, а так же развивающимся *голограммным* мировосприятием — тоже проявляется органическое свойство человека. И не просто свойство, а необходимость современного человека. Думается, что появление голограммного (лазерного) мировосприятия является необходимостью для адекватного понимания современного мира и таких же адекватных действий в нем. Это более сложный, но и более высокий уровень обнаружения, ведения и видения себя в мире.

И это неизбежно ставит перед человеком соответствующие этические проблемы владения знанием. Возможно, здесь прежде всего и нужно говорить о его *методологии*, о способах создания этого знания человеком. Данная проблема в скором времени, при расширении научного поиска, может стать достаточно актуальной, поскольку нет иного подхода, столь глубоко проникающего в структуру индивида

Голограммный тип знания наиболее адекватен собственной природе человека. Так, современные знания и практика оздоровления человека свидетельствуют, что организм человека представляет собой многократно повторенную структуру. На теле человека существует множество симметричных и асимметричных рефлекторных зон, отражающих организм. Таким образом, человек вполне может быть рассмотрен как голограмма.

Можно сказать, что голографичность в каком-то смысле — первичное, общее свойство организма. А функциональное свойство — особенное. Каждый орган выполняет свою голографическую функцию, но еще, одновременно, он выполняет и функциональную роль. Орган потому и орган, что готовится к выполнению специализированной функции.

Можно говорить, что голографичность и функциональность суть параллельные свойства организма. Голографичность, представленность всего во всем существует как константное свойство природы, природного материала, природной среды. Функциональность, специализированность — проявление динамики природы.

Функциональность и голограммность, особенность и всеобщность в организме сосуществуют и составляют целостность. Именно поэтому практически каждый специализированный орган человека (как внешний, так и внутренний) является одновременно структурно уменьшенным организмом.

Надо заметить, что функциональный орган на уровне телесности не сводится к какой-либо конкретной клетке или внутреннему органу. Им является не единица, а ансамбль, например, действующих клеток, выполняющих какую-либо функцию. Сам функциональный орган может — результат сотрудничества нескольких биологических образований, каждый из которых не может выполнять функцию целого в отдельности от всех. Здесь проявляется феномен возникновения качественно новых свойств у устойчиво сотрудничающих структур.

Итак, каждый функционально развившийся орган сотрудничает с другим органом, интегрирован в целостном организме. При этом нельзя не заметить, что они могут быть связаны с двояким образом: как функциональное и как голографическое образование.

Если организм рассматривать как сотрудничество специализированных органов, то получается та индивидуальная, телесная целостность, которую представляет из себя каждый человек. Но можно также рассматривать организм и как сотрудничество голограммных структур и тогда возникает целостность совсем иного рода — как бы обобщающее структурное образование.

В таком голограммном образовании каждый орган не просто продублирован, то есть имеет двойника, что часто в виде симметрии можно наблюдать по биологической системе, но повторен многожды. Множество дублей, как следует предполагать на основе функциональной теории П.К. Анохина, также имеют свое полезное значение. Они позволяют, например, компенсировать слабости развития каких-либо физиологических зон организма. Не случайно эти повторения имеют модификацию под конкретный физиологический орган, что вносит разнообразие и в сами дубли.

Интересно заметить также следующий момент: наличие дублей может создавать некоторую новую, общую структуру, которая, например, владеет функцией поддержания — сохранения и защиты — организма. И, кроме того, она может обладать и своими собственными свойствами. Возможно, есть резон вести речь о телесных и нетелесных, например, психологических или эмоциональных, функциональных органах.

В определенном смысле, человек может быть организован и на таком уровне сотрудничества всего со всем. Но воспринимает он самого себя в своей реальной жизни только в пределах возможной практической полезности, а именно, способности освоить свои функции как физиологические, так и, не исключено, — голографические. Эти ограничения в восприятии, а точнее, допуски восприятия, позволяли человеку как организму иметь оптимальную эффективность, поскольку превышение естественных возможностей организма, в противном случае, не позволило бы индивиду согласовывать свои усилия с возможностями природы.

Взглянув на человека как на голограмму, можно понять, что он в принципе, по природе своей, способен умножать себя в любой своей части. Это значит, что он может развивать себя в любом направлении, приближаясь по логике своего развития к фракталу. Поэтому можно определить, что здесь в данном случае складывается огромное, неисчисляемое поле разнообразия. Каждый человек формирует свой образ — ментальное пространство, и создает свой психологический конструкт, то есть, стереотип. И пусть это индивидуальный стереотип, и он очень далек от социального, но это — точка опоры, очень важный момент для обеспечения продуктивного развития, гарантии продвижения в будущее.

Вполне возможно, что здесь проявляется феномен мировоззрения, который позволяет видеть продуктивное во внешнем мире, а также продуктивно использовать свои способности для развития мира внутреннего.

Мировосприятие как три формы отражения: зеркальное, линзовое, лазерное и (голограммное).

Мировосприятие как форма индивидуального доступа к информации об окружающем мире.

Мировосприятие как форма организации среды через совершение познавательного процесса в образах, символах.

Причем, стоит заметить, что мировоззрение доставляет человеку ту информацию, тот строй мира, который уже существует объективно, вне человека и независимо от него. Однако, вполне возможно, что есть пределы вселенной, которые человеком, его активностью еще сотворяются. Другими словами, индивиду всегда есть что рассматривать. И, в частности, голограммные структуры вселенной вполне естественным образом открываются для человека в новой системе восприятия — голограммной, лазерной. В принципе, у Вселенной достаточный объем сложности, который позволяет и далее усложнять восприятие мира и практически использовать этот способ видения.

Вероятно, в современном мире можно говорить о существовании не просто мировоззрения, но разных традиций видения. На данную ситуацию можно смотреть как на голограммную, т. е. человек, как и вся биосистема, голограммное существо и функционирует по фрактальному принципу, то есть каждая его часть имеет не меньшую сложность, чем целое, а граница не имеет предела измерения.

Человек в сообществе постепенно вырастает из архетипов, вырастает из общеродовых, социальных стандартов. И само общество, социальный субъект постепенно становится другим — таким, чтобы в нем было можно существовать людям, умеющим мыслить и быть самостоятельными. Однако все эти обстоятельства усиливают момент непредсказуемости, хотя уже теперь можно определить *методические моменты*, которые будут необходимы для утверждения будущего. Индивид, во-первых, должен будет возвращаться систематически (соблюдая режим цикличности) к определенному образу, который бы поддерживал его стереотип. Во-вторых, образ должен быть проработан, стереотип (архетип), идущий изнутри, должен быть проявлен, и человек должен получить результат.

Практически каждый может освоить этот путь получения благоприятного результата в процессе развития своих индивидуальных потенциалов. Это возможно как при помощи специалиста, так и на основе самостоятельных образовательных усилий. Человек способен решить свои собственные проблемы, выполняя своеобразный проект по своему психологическому совершенствованию. Он освоит пространство филогенеза и онтогенеза и будет учиться по нему

перемещаться по мере необходимости. Так, при повышении нагрузок — перемещаться в сферу голограммного мировосприятия, при их понижении, для достижения релаксации — в состояние зеркального отражения действительности. Поисковую активность можно сохранять при линзовом восприятии.

В принципе, переходя от одного способа мировосприятия к другому, человек в каком-то смысле, активизирует, вспоминает свой онтологический опыт, а может быть и филогенетический. И такие путешествия по мировоззрениям, как можно полагать, чрезвычайно ценны для сохранения целостности человека. То есть он в каких-то ситуациях может использовать опыт, необходимый для кризисных случаев, а в каких-то вполне возможно будет уравновешивать себя своей первобытностью, простотой мышления и мировосприятия. Это также, надо заметить, ведет к возможности воспроизведения и соответствующего психологического опыта.

Зеркальный и линзовый — эти два типа мировоззрения никуда не исчезают из практики человека. Они всегда остаются в его опыте и он всегда может к ним вернуться. Но они более будут подходить для получения эмоционального наслаждения, а не решения кризисных ситуаций, когда приходится всю деятельность осуществлять в оперативном режиме и с большими перегрузками.

Умение увидеть в частном общее, что характерно для голограммного мировосприятия, умение абстрагироваться, является, как можно полагать, еще не достаточно раскрытой мощной точкой опоры, поскольку позволяет экономить энергию (не тратить ее на удержание множества образов), а также сфокусировать ее в одном, сколь угодно малом, месте за счет чего эта энергия приобретает способности проникновения, отсутствовавшие у нее в ее первоначальном виде. Существование этой абстрактной точки опоры является не завершением опыта владения человеком собственными силами, а еще одним, дополнительным уровнем, который можно использовать в технологиях распределения усилий по самовосстановлению.

Дело в том, что найдя такую точку опоры и отталкиваясь от нее, человек может перемещаться от абстрактного мировосприятия к более конкретному, линзовому или зеркальному, в зависимости от необходимости. Но голограммное мировосприятие, абстракция позволяет определить направление, а также фокус, который необходимо достичь в решении данной ситуации. Это значительно экономит энергию на поиски решения, по сравнению с тем, как если бы выход из кризисной ситуации осуществлялся с линзового мировосприятия и тем более позволяет принципиально по-иному воспринять мир, если бы это было зеркальным отражением.

А итогом появления такой практики должно быть представление о том, что человек в своем мировоззрении может оказаться на краю вселенной, которую он, благодаря своим голограммным состояниям активно создает. Со-

здает, конечно не один, а в социуме. То есть может быть такое состояние, когда социальный субъект, а не индивид, как сплоченное социально-психологическое целое выходит на границы смыслов. И человек на своем индивидуальном психологическом уровне имеет особое состояние.

Но может быть и так, что человек, удерживая уровень своей самостоятельности, независимости от социума, выходит на иные ступени мировосприятия. И тогда он находит иные точки опоры, которые позволяют ему успешно взаимодействовать с людьми, быть продуктивным. В этом он удовлетворяет своим основным механизмам биофизиологического развития.

HOLOGRAM MAN

Elena JAROSLAVZEVA (Moscow)

Modern Man faces the necessity of forming a new and broader world outlook. As Protagor once said: "Man is a measure of all things". So one must learn now how to use oneself as a measure and how to apply one's integrity to understanding of measure.

In fact, being in a hologram space a man focuses all potentialities of the world, and having a biological form enriches them. Man reflects himself in the outer world, and by the same token having individual abilities of perception he is not only able to see his manifestation beyond his own body but also to describe it clearly. Comprehending himself and his life he changes himself and his potential abilities. So as a result, he can change the potentialities of his sphere, that is the hologram.

Thus it can be said that the hologram world outlook has increased the scope of intuition and reveals itself as a system of absolutely different kind. Hologram carries integral information and once one obtains it one actually acquires infinite abilities. But at the stages of using the hologramic methodology the access is restricted. So applying the new knowledge it is necessary to stick to ethic norms. The relations between Man and Nature, constant broadening of the ability to enjoy freedom required keeping within the limits. Freedom could not be unlimited. But at the same time there had to be freedom. This property is essential for a cognition procedure. Thus we believe that hologram world picture is adequate for the human nature. Above all, one should apply it most carefully because it penetrates into the structural integrity of individual.

ВООБРАЖЕНИЕ СЕБЯ ИЛИ ПРОБЛЕМА ИДЕНТИЧНОСТИ*

Анна КОНЕВА

Что такое воображение? В системе обыденных представлений это — главным образом “фантазия”, т.е. нечто, что никак не может быть предметом сколько-нибудь серьезного теоретического рассуждения. Всеми признается, правда, его важность в сфере художественного творчества, и, стало быть, важность его изучения психологией творчества и, возможно, эстетикой — но это, опять-таки, скорее, к области “фантазии”.

Как люди начитанные, мы также знаем, что некоторые вполне серьезные философы, начиная с века, примерно, 18-го, о темном этом предмете рассуждали. И впоследствии, время от времени появляются работы, посвященные *продуктивной силе воображения* великого Канта. Со времен Канта воображение рассматривается как одна из способностей души наряду с чувственностью и мышлением, а по мысли Хайдеггера, способность воображения является вообще основой и чувственного и рассудочного познания, выступая основой онтологического познания, т.е. познания самого бытийствования человека в мире“.

Самым таинственным моментом в размышлении о культуре для любого мыслящего, культуролога ли, антрополога ли, философа ли — является момент ее возникновения. Ее не было, и вот она стала. Человек выделил себя из природы, поставил между собой и природой границу, осознал природу как Чуждое, и оказался вынужден выстроить и упорядочить мир Своего: мир культуры. Как только человек осознал *границу* между собой и миром, он начал этот мир присваивать себе, устраивая и упорядочивая, рационально или мистически, эту границу. Эта принципиальная, основная деятельность — бытийственная для человека, ибо человек существо граничное. Она становится возможной только благодаря способности воображения. Человек, как показывает история культуры, постоянно дополняет свой реальный мир миром воображаемого, расширяя границы своего опыта в мифологической, художественной или проективной реальности.

Итак, что же такое воображение? Если это — одна из способностей души, основа познания и осознания мира, то она должна не только бытийствовать, но и проявляться — в деятельности человека. Любая деятельность человека, в конечном итоге есть деятельность культурная, поскольку человек живет только и исключительно в мире культуры. Натуры в чистом виде давно уже нет, и даже Робинзон “окультуривал” доставшуюся ему волею случая

натуру, демонстрируя яркую фантазию и проявляя свое воображение. Что делал Робинзон? Он присваивал себе мир, который ему достался в чистом, так сказать, виде. Он создавал мир культуры вокруг себя, при этом создавая его как свой собственный мир. Формами, которые ему позволяли этот мир присвоить, выступали преимущественно формы социальные — пространство: жилище и “общественные” места; время: режим, возобновление привычек; общение: поиск Другого и т.д. Таким образом, воображение мы можем определить как присущую человеку способность присваивать мир, делая его “своим собственным”.

Основой “присвоения” мира выступает, очевидно, деятельность сознания, прежде всего в модусе восприятия, и, непременно, в модусе творчества. Проблема воспринимающего сознания и его ноэмагического коррелята — “воображаемого” впервые была поставлена в работе Ж.-П. Сартра “Воображаемое” (1940), где автор обращается к психологии и феноменологии восприятия. Феноменологии восприятия посвящен также ряд работ М. Мерло-Понти, который представляет идеи Видимого — Природы — Логоса как очерчивающие природу человека. Поэтику образа рассматривают Г. Башляр, а также его ученик Ж. Дюран, который исследует символику структуры образов в дневном и ночном “режимах” действия воображаемого и строит структуру “трансцендентального фантастического”. Французская философская школа трактует воображение как способность не столько *формировать* образы, но скорее *де-формировать* образы, поставляемые восприятием, способность освободать в нас первообразы, модифицировать само восприятие. Эта способность включает в действие особый психический регистр, отличный от Символического и Реального, который характеризуется слиянием субъекта с образом (Ж. Лакан).

Модус творчества или проявление действующего воображения, его феноменология, может быть исследован как деятельность человека в культуре, по созданию культуры. Изучая те системы образов, который существуют в искусстве, мифологии, социальных стереотипах, мы можем говорить о разных уровнях объективации воображаемого в культуре. Особенно важной представляется та роль, которую играет способность воображения в осмыслении человеком изменяющегося мира, в создании им картины мира и образа самого себя. Это область социального воображения, которое определяет картину мира общества, отдельного человека, целой культуры, и которое предполагает, что мир этой картины *значим* для каждого человека этой культуры, этого социума, что он *ценностно определен*. Главными аспектами социального воображения становятся 1) образ Я или *идентичность*, которая вызывает множество споров сегодня и распадается на бесконечные фрагменты, никак не складывающиеся в целое: идентичность национальная, этническая, религиозная, профессиональная и т.д. и 2) ценностно определенная *картина мира*,

включающая в себя и константные, и динамические сюжеты, затрудняющие ее исследование.

Осознание идентичности себя, построение образа Я начинается с освоения противоположения Я и Другого, той же фундаментальной оппозиции, с которой началась культура. Первым шагом к тождеству Я = Я является “путешествие вглубь себя”, инициированное присущей человеку, но не всеми реализуемой, “необходимостью себя”. Кульминационной точкой этого увлекательного и небезопасного путешествия является его нижняя грань, которая может быть достигнута, если удастся преодолеть лень и страх, закрывающие “колодец души”¹.

Путешествие в колодец души, вглубь себя, “на край возможности человека”² — внутренний опыт человека, опыт осознания себя в модусе собственной бытийственности. Путешествие к себе начинается спонтанно и является принципиально событийным. Обретение внутреннего опыта подобно мгновенной смене образов и переживаний, словно погружение, “ныряние” в колодец души, благодаря нырянию в себя человек попадает в другой мир³. Каждый шаг на пути внутреннего опыта есть шаг-импровизация, не имеющий заданного алгоритма, требующий усилия воли и остановки времени, ибо каждый такой шаг нуждается в *осмыслении здесь и сейчас*, которое не может быть ни отложено, ни заменено обращением к знанию или совету постороннего. Каждый шаг на этом пути-путешествии есть шаг-рефлексия, создание ситуативного экзистенциального переживания, причем вневременного, хотя и вписанного в конкретно-личностный, индивидуальный жизненный контекст. Однако, начало этого путешествия, словно сказочного путешествия “Туда и Обратно” славного Хоббита, инициировано неким волшебным *Образом Другого*. Это может быть образ Бога, который побуждает нас искать в себе “внутреннего человека”. Это может быть колдун или мифическое существо Иного мира, как в сказках, когда путь к себе начинается со знаменательной встречи с Неведомым, мудрым, как Гэндальф Толкиена, или страшным, как Чудовище из “Аленького цветочка” или живущий в колодеце водяной. Это может быть Ведущий, как Вергилий у Данте, который позволяет герою преодолеть страх, лень, невежество, даже надежду (“Оставь надежду, всяк сюда входящий” — разве оставил бы Данте надежду, не будь с ним Вергилия?). Это может быть образ Любимого, который прекращает бесконечный и бессмысленный поиск alter ego, суету сует наших мыслей. Наконец, это может быть образ идеального Зрителя, который побуждает художника творить. Это даже может быть идеальный образ Я, к которому стремится я реальное (социальное, нравственное, физическое, духовное совершенство как некое достижимое пространство). “Истина освобождения проста. Нужно узнать божества, хотя они невидимы. Узнать, что я имею дело именно с ними, а не со странами, нациями, предметами, женщинами, мужчинами и так далее; уз-

нать то, что мною уже принято в качестве инстанции и критерия”⁴. Парадоксально, креативной силой, порождающей мое движение к единству образа Я, всегда является образ Другого. Обретение образа идентичности связано с осознанием этого образа, его принятием как своего собственного, т.е. включения значимого для меня образа Другого в мир моего воображаемого. Процесс осознания и является значимым внутренним опытом, который не может быть преодолен или сообщен, он может быть только пережит.

Проблема внутреннего опыта существует прежде всего в контексте религиозного сознания, когда только и стало возможным выделение себя из вязкого или прозрачного мира, структурированного мифом. Религиозное сознание в актуальном внутреннем опыте — это осознание внутреннего категорического императива индивидуального становления: “ты можешь”. Это максимальное выражение свободы человека, в которой нет ничего от внешней необходимости и от ситуации выбора, решение, продиктованное подлинной свободой, есть единственно возможное решение для человека — для этого конкретного индивидуального человека в этой конкретной ситуации, оно основано на убежденности, что человек изменит самому себе, если не примет *именно это* решение⁵. В религиозном переживании происходит трансформация замкнутого и законсервированного в собственных комплексах и стереотипах индивидуального сознания, когда оно обращается к воображаемому Другому — актуальному Трансцендентному. В ориентации Я на Трансцендентного Другого создается общее духовное поле — пространство Божественного, в котором происходят движения, составляющие внутренний опыт. В движении к Трансцендентному происходит идентификация себя.

Образ Трансцендентного Другого апофатичен, ибо Он безмерен, всеохватен и совершенен, а потому требует молчания, сосредоточения, молитвы. Он помещает человека в пространство нравственных координат, которые также апофатичны, в отличие от понятной и привычной нашему воображению идентификации Декартовыми координатами (в математическом пространстве евклидовой геометрии и в рационалистическом пространстве культуры Нового времени)⁶. В пространстве нравственных координат человек идентифицирует себя, отказываясь от греха и соблазна, обретая опыт воздержания, который не может быть однократным, но нуждается в повторении в каждом поступке, ибо это опыт экзистенциальный, а значит, вневременный. Никто не может утверждать, что он честен, на том основании, что однажды он не солгал. Словно кантовская “максима каждого поступка”, честность должна быть подтверждена каждый раз здесь и сейчас, не откладывая и не ссылаясь — только *поступая*. Апофатическая идентичность — идентичность поступка, достигаемая в событии внутреннего опыта, это идентичность внедискурсивная, предельно целостная. Парадоксально такую идентичность хочется назвать *воображаемой*

идентичностью, так как именно целостность является основной характеристикой Образа. Образ непрерывен, энергетически заряжен и кроме того, сообщаем, поэтому он является не только достоянием внутреннего опыта и основой аутоидентичности, но и достоянием культуры, феноменом социального воображения, которое является результатом и основой моего собственного образа Я.

Обратная сторона идентичности — соотнесение мира с собой, воображение мира как значимого, которое в философской традиции восходит к неокантианской идее социального отнесения к ценности. Если мы трактуем способность воображения как способность присвоения мира себе, то этот присвоенный мир, мир “моего воображаемого” является для меня миром *значимым*.

Экзистенциальное освоение образа самого себя — процесс таинственный. Значимый мир мы получаем лишь в крайних, граничных, выходящих за пределы нашего обыденного существования ситуациях. Таково религиозное переживание, таково переживание любви. Р. Барт восстанавливает во “Фрагментах речи влюбленного” проговаривание переживания влюбленного не как совокупности рассказов, эпизодов, того, что происходит, но как непрерывности того, что случается. Через образ Другого совершается прорыв к образу Я. Образ Другого маркирует чуждый нам мир как мир значимого, любимый Другой преобразует обыденное отношение к миру, превращая его в мир событийный — мир со-бытия меня самого и любимого Другого. Если социальные образы Я — “то, как мне кажется, меня видят другие” — ограничивают, подчиняют себе бытийное ядро, “бытийный проект Я” (А. Менегетти), то интимный образ Я предстает драгоценным даром: “Мать-дарительница показывает мне Зеркало, Образ и говорит: “Это ты”⁷”. Также как в религиозном переживании, образ любимого Другого станет инициацией пути вглубь себя. Узнавание себя через значимое является важным моментом обретения и осознания образа Я.

В религиозном переживании подобное преобразование мира в значимый, уникальный, единственный мир также очевидно. Вспомним, например, религиозное переживание Алеши Карамазова, который, плача, обнимает землю и чувствует единение с каждой травинкой. Не только Я в этом экстазе становится незаменимостью, но каждая травинка обретает индивидуальность, становится для переживающего конкретным Другим, открытым ему благодаря пребыванию в поле Божественного. Сохранение состояния “открытого” сознания после переживания экстатического единения со значимым миром может оказаться затруднительно, но фундаментальной характеристикой опыта, и особенно внутреннего опыта является его односторонность. Однажды обретенный, внутренний опыт не может быть утрачен, пути назад не существует, есть только путь вперед, потому что “нельзя дважды войти в ту же реку”.

Следующий шаг к идентификации образа Я в пространстве внутреннего опыта — обратное движение к себе, в котором “происходит выделение себя из общего духовного поля, осознание себя и другого как разных рисунков единого Божественного, превращение единичности в индивидуальность. Индивидуальность в христианском значении — это конкретная модификация общего духовного поля, выражение данным человеком единого для всех Божественного смысла”⁸. На этом пути осознается собственная индивидуальность как *незаменимость*, которая теоретически была осмыслена в традиции русской религиозной философии⁹. В результате осознания собственной незаменимости, т.е. переживания себя как ценности в пределах внутреннего опыта и в соотношении с Трансцендентным, формируется образ Я, деятельностным проявлением которого выступает действие по принципу “я могу”, т.е. принципиально творческое проявление индивидуальности, основанное на соотношении образа Я с образом мира и оценки собственной эффективности в мире.

Таким образом создается самоидентичность в пределах религиозного внутреннего опыта: это опыт, соотношенный с истинным переживанием себя в отношении к Трансцендентному. Это переживание объективируется в различных культурных формах, но и в “религиях чистого опыта”, и в “религиях откровения”¹¹ религиозное сознание переживает *собственный путь* к Трансцендентному и затем возвращение к Себе преображенному. Этот путь переживается сознанием как путь ответственный, как путь осознаний предельных состояний собственного бытия. Обращенность к предельному основанию может вырождаться, трансформироваться в обращенность к авторитету, которое помещает человека в профанное пространство “ты должен”, где выбор за человека уже сделан и где его идентичность становится внешней по отношению к нему как индивидуальному. Это принципиальное отличие подлинного переживания собственной идентичности в рамках внутреннего опыта, в котором сам внутренний опыт “обретая позитивное существование, становится ценностью и авторитетом”¹¹.

Образ идентичности складывается из представлений о теле, чувстве, разуме — образ Я как целостность появляется в особенных ситуациях — экзистенциальном или религиозном переживании, или специфическом психическом состоянии, которое называют состоянием “расширенного сознания”¹². В процессе внутреннего опыта происходит постижение основ бытийственности Я, соотношения образа Я с миром, не с маленьким мирком, в котором “построены брюки системы полпред и написана песня “Кирпичики” (А. и Б. Стругацкие “Золотой теленок”), а с тем миром, который таинственно больше нас и который равен нам как микрокосму. Внутренний опыт складывается из событийной и кропотливой “работы внутри жизни”, которая требует трудолюбия и бесстрашия, принятия решений и ответственности, отказа от социальных стереотипов и выявления собственной

эффективности в мире. Это работа творческая, даже импровизационная, она не имеет правил и законов исполнения и всегда опирается на спонтанное проявление Я.

Явной “работу внутри жизни” делает искусство. Можно сказать, что искусство есть феноменология внутреннего опыта человека. Это верно и для художника, и для зрителя (я выбираю термины художник и зритель, хотя речь идет о всех видах искусства, не только визуальных). Общение с произведением искусства требует особого сосредоточения, проникновения в суть образа, активируют структуры воображения зрителя. Предстояние перед произведением, будь то визуальный образ или нет, останавливает время. Момент общения с произведением растягивается, приобретает качество события, обращает нас “внутрь”, к пережитому, к созвучному нашему внутреннему опыту, одновременно обогащая и превращая этот опыт. Общение с произведением искусства вызывает индивидуальное *переживание* зрителем особой *причастности* к миру художественного сознания, духовно-бытийной причастности к самому произведению. Этот экзистенциальный характер художественного восприятия есть проявление индивидуальности зрителя, событие формирования особого “экзистенциального знания” — постижение целостности образа Я в эстетическом восприятии целостности произведения.

Для художника процесс творчества также выступает моментом-событием, в котором рождается некое новое знание о мире и себе. Но благодаря тому, что творчество, в отличие от религиозного, экзистенциального, эстетического переживания, предполагает объективацию целостного проявления Я в произведении, можно проследить становление образа идентичности художника, причем это становление отражает не только уровни истории творческого самосознания, но и уровни логики творчества. Формируя образ своего творческого Я, избравший путь художника включает себя в систему социальных образов, последовательно идентифицируя себя с рядом своих проявлений.

Первый этап — становление навыков и формирование комплекса умений как моих собственных: *ремесло*. Умение основывается на знании правил, законов данного вида искусства, а также предполагает ряд особенных “шагов самосознания”: выбор вида деятельности, ограничение свободного самопроявления, овладение техникой и выработку навыков, повторение как основу опыта. Ремесло не требует проникновения сквозь покровы тайны, обретения внутреннего опыта и, в этом смысле, может быть оценено как подготовительный этап самоидентичности.

Идентифицируя себя как художника, Я обретает себя через Другое: индивидуальность художника проявляется, заставляя его делать выбор, оценивать происходящее вокруг него. Соотнесение себя с миром является основой *мастерства*. “Мастерство” стало первым социальным значимым образом творческого Я (еще в Средние века). Как социальный образ, мастерство выступа-

ет *местом* в мире, *именем*, которое принимает человек, а чтобы его принять, оно должно соответствовать его собственной сущности. Мастерство связано с тайной осознания сути вещи, проникновения в деятельность, сакрализованную значимостью того, что делается для того, кто делает. Поэтому мастерство является *неотъемлемым* качеством человека, ему нельзя научить, оно может быть только продемонстрировано — мастер может приоткрыть завесу тайны, но овладеть мастерством должен сам ученик. Это *существенная* характеристика, позволяющая определить себя тождеством Я = Я, выразить себя действием по принципу “я могу”. Например, в романе Булгакова мы так и не узнали имени главного героя, сам он на вопрос “кто ты?” ответил с гордостью: “Я — Мастер”. Мастерство стало его именем и местом в жизни и в смерти.

Ремесленник и мастер, реализуя последовательно внешний и внутренний опыт, все же не углубляются в путешествии внутрь себя настолько, чтобы соотнести мир с собой. Соотнесение себя с миром в таинственном процессе мастерского действия предполагает включение себя в мировые связи, осознание своего места, но еще не выделение себя из мира и еще не осмысление целостности мира.

Мир как целое, целостность образа мира, соотносимого с образом Я, доступны лишь *таланту*. Таланту свойственно схватывать то, что для других остается незамеченным; ценным, значимым становится то, что выделено восприимчивым талантом, который способен испытывать “редкие впечатления” (И. Г. Гете). Талант сам маркирует мир как значимый для себя и переживает его таким. Действие воображения в созидании идентичности здесь кругообразно: мир как Другой избран в качестве Другого самим художником, который создает из него, как материала, мир собственный. Восприятие мира талантом индивидуально и инициация путешествия происходит не в точке мира, а в точке Я, которое обращается к миру (реальному или миру фантазии).

Значимость себя и постижение образа Я как микрокосма, а в религиозном переживании как образа и подобия Бога, выделение себя из общего духовного поля — новая верхняя точка события внутреннего опыта. В искусстве выражением ее является то, что принято называть *гениальностью*. Гений сознает себя как конкретную незаменимость, он “причастен богам”, по утверждению Платона, благодаря чему осуществляется внутренняя связь вселенной. С другой стороны, гений национален, он — выражение своей культуры, в своем творчестве он не только объективирует образ Я, но и образ культуры и мира в целом.

Таким образом, в путешествии внутрь себя человек постигает свою причастность миру и культуре, а в творческом самовыражении осуществляет связь вселенной и позволяет культуре длиться. Пространство внутреннего опыта, исхоженное многими в поисках себя, предстает как путь вглубь-наверх, его инициацией выступает точка осознания необходимости себя в оппозиции к

образу Другого, а кульминационными точками являются осознание единства себя и мира и незаменимости себя. Образ идентичности изменяется в каждом событии внутреннего опыта, а исследование структур воображения приобретает особую значимость в современную (постсовременную) эпоху, когда “человеческая самость открывается заново, после того как тайна и трансцендентность центра человеческой личности едва не были утрачены в объективирующих теориях личностного Я в проектах модерна”¹³.

SELF-IMAGINATION OR THE PROBLEM OF IDENTITY

Anna KONEVA (St. Petersburg)

Human being constantly enlarges his or her real world by the imaginary one thus moving forward the confines of the experience into mythological, artistic, or projective reality. Imagination is more than fantasy; it is essentially a creative and specific human facility to acquire the world by creating an imaginary world. The paper deals with the social imagination which creates a vision belonging to society, person, whole culture. The world of this vision is important for each person of a given culture, society; it is defined as a value. We emphasize the problem of identity image and its background: inner experience from religious, existential, creative angles.

ПРИМЕЧАНИЯ

* При поддержке RSS of the Open Society Support Foundation, грант 1098/1999.

¹ См.: *Мамардашвили М.К.* Лекции о Прусте. М., 1995. С. 20-21.

² *Батай Ж.* Внутренний опыт. СПб., 1997. С. 23.

³ “... Данте начинает движение, спускаясь вниз из определенной точки, когда голова у него находится так, что он видит, как и мы с вами, то же небо, солнце, деревья. А возвращается через ту же самую точку, но голова его уже обращена к другому небу, к другому миру. Разные миры. Тот, назовем условно, — непонятный мир, а этот — понятный. Другой мир, другая реальность”. *Мамардашвили М.К.* Лекции о Прусте. С. 23.

⁴ *Мамардашвили М.К.* Лекции о Прусте. С. 176.

⁵ См.: *Марсель Г.* Трагическая мудрость философии. Избранные работы. - М., 1995. С. 172.

⁶ См.: *Конева В.А.* Декартовы и Дантовы координаты. // *Философия культуры* 1995. — Самара, 1995. С.3-23.

⁷ *Барт Р.* Фрагменты речи влюбленного. С.207.

⁸ *Чуракова Н.А.* От сознания — к языку. — Самара, 1998. С. 72.

⁹ См.: *Конева Л.А., Конева А.В.* Антропологические идеи в русской религиоз-

ной философии. Самара, 1995.

¹⁰ См.: *Торчинов Е.А.* Религии мира: Опыт запредельного. Психотехника и трансперсональные состояния. СПб., 1998.

¹¹ *Батай Ж.* Там же. С.23.

¹² Психотехники, позволяющие достигнуть подобного состояния довольно хорошо изучены. Интересны самонаблюдения и самоописания людей, проходящих процесс: “Я-думающий в начале процесса помнил, что Я есть, но им не являлся”, “Я-думающий подумал и, договорившись с Я-чувствующим дал команду Телу...”. “Приходится Я-думающему нажимать на Я-чувствующего, а тот уже наваливается на Я-действующего, преодолевая его громадную инерционность”. См.: *Ген Ши* Идеальный процесс. // Поток, осень 1999. СПб., 1999. С. 38. Разделения образа Я на составляющие, заметим, историко-культурно определенные еще в мистических школах — тело, душа (желание), дух, очевидно, выходит за рамки обыденного представления. Однако, анализ совокупности своих состояний позволяет выявить еще некоторое Я, которое существует, но которым не является ни одно из состояний, именно оно и является, по-видимому, некоторой целостностью, организующей непротиворечиво раздробленность восприятия себя в мире.

¹³ *Козловски П.* Культура постмодерна. М., 1997. С. 67.

ИНОЕ — ДРУГОЕ — ЧУЖОЕ: попытка типологии культурных моделей

Алексей ПАНИЧ

Проблема *статуса иного* (“*другого*”, “*чужого*”) по праву претендует на то, чтобы считаться центральной проблемой культурной жизни всего уходящего двадцатого столетия. Вполне возможно, что именно эта проблема будет определять “лицо” нашего века для культуры последующих эпох — ибо в ней, как в зеркале, отразились, пожалуй, самые основополагающие черты нашего сегодняшнего существования.

Вряд ли стоит напоминать, что идеи “мировой истории” и “мировой культуры” вошли в обиход европейских мыслителей всего лишь чуть более двух столетий назад (отсчет здесь, очевидно, следует вести от известных трудов Вико и Гердера).¹ Выражаясь гегелевским языком, “мировая культура”, будучи ровесницей человечества в своём существовании “в себе”, именно от восемнадцатого века ведет отсчет своего существования “для себя”. Весь остаток восемнадцатого и весь девятнадцатый век уходят затем на новое “взаимооткрытие” великих цивилизаций Востока (Ближнего и Дальнего) и Запада (европейского и американского) — взаимодействие теперь уже с полным осознанием, во-первых, мирового характера процесса, а во-вторых, ни на что *иное* не сводимой культурной самобытности каждого из участников этого глобального межкультурного “диалога”.

В этот период ещё есть, как представляется, “свободное пространство” для сближения культур — и в метафорическом, и даже в сугубо географическом плане. В последнем отношении стоит вспомнить, что именно девятнадцатый век завершает собой “эпоху великих географических открытий” — отсюда проходящая через всё это столетие эйфория освоения последних клочков суши, на которые ещё “не ступала нога” цивилизованного человека (в диапазоне героев Жюль Верна — от острова Мария-Терезия в Тихом океане до морского дна и даже самууи поверхности Луны). Иными словами, девятнадцатый век — это время свободного и пока ничем, кроме возможностей техники, не ограниченно-го процесса *о-своения культурного иного* в общепланетарном масштабе.

Ситуация качественно меняется к началу двадцатого столетия. Впервые в истории цивилизации, именно в этот момент пространство земного шара превратилось, наконец, в сплошь освоенное, сплошь “окультуренное” пространство. Поскольку же инерция “территориальной экспансии” осталась практически во всех регионах мира, “пограничное напряжение” неминуемо начало возрастать, пока, наконец, всё происходящее не обернулось взрывом *первой мировой войны*.

Для нас важно подчеркнуть, что именно в этот период *культурное иное* впервые перестало быть чем-то далеким и экзотичным практически для каждого жителя планеты. С *иным* приходилось теперь сталкиваться — именно сталкиваться! — ежедневно и ежечасно, и не только на внешних, но и на *внутренних* границах каждой региональной культуры: в своей стране, своём городе, своём повседневном кругу общения. Именно в период с 1789 по 1917 г., замечает Уильям Макнейл, “западная история *слилась* с мировой историей (had merged into world history); но одновременно, и по определению, та же судьба постигла все другие человеческие цивилизации, включая дикие и варварские”.²

“Философия диалога”, с которой для многих по преимуществу ассоциируется вся вообще проблематика “иного” в культуре, явилась одним из самых ярких, но безусловно не единственным откликом на эту новую культурную ситуацию. Параллельно с “философией диалога” этот же интерес к “иному как иному” в культуре на протяжении всего уходящего столетия поддерживали и герменевтика, и теория коммуникации (не только художественной), и семиотика, и историософия, и философская антропология, и, разумеется, собственно культурология. К этим общим отсылкам можно было бы добавить и бесчисленное множество частных примеров сосредоточения произведений интеллектуальной и художественной культуры двадцатого столетия именно на проблеме “иного” и “инаковости”: от романа Камю “L’Etranger”, известного в России под неточно переведенным заглавием “Посторонний” (более точный перевод — “чужак”, “чужой”, “чуждый”) до американской серии кинобестселлеров девяностых годов под общим заглавием “Чужой”/“Чужие” (“Alien”/“Aliens”).

На последнем примере я хотел бы задержаться подробнее из-за его относительной новизны и особой актуальности в свете последних событий новейшей политической истории. Проблема “*иного/чужого*” в этой американской киноинтерпретации выглядит, для двадцатого века, чрезвычайно симптоматично — прежде всего потому, что “чужое” угрожает здесь американцам-землянам не просто внешним воздействием, а как бы “изнутри”, т.е. посягая на святая святых всякой вообще, и в особенности американской культуры — на “внутреннее пространство” культуры, и даже на “внутреннее пространство” самого человека. При всём физическом и техническом неправдоподобии происходящего, во всех фильмах серии ясно прочитывается не столько биологическая, сколько именно культурная логика. Начальный этап контакта с “чужим” в первом фильме серии (“Чужой”) заключается в том, что зародыш “чужого” *инкорпорируется* в тело землянина и там начинает своё развитие — разумеется, губительное для человека-носителя. Мелочи типа проникновения в тело человека именно через пищевод и затем ужасающего “выдиранья” из чрева именно в момент приёма человеком пищи также характерны и значимы, но этот антураж вообще требует специального семиотического

анализа. Затем начинается второй этап контакта (фильм “Чужие”), построенный по принципу инверсии: выросшие и размножившиеся “чужие” отлавливают землян и “инкорпорируют” их в свою среду, где эти земляне по-прежнему играют роль живых инкубаторов для выращивания “чужих” зародышей. Таким образом, взаимопроникновение “своего” и “чужого” приобретает уже двойной характер и при этом становится вдвое опаснее для человека. В последующих фильмах серии взаимопроникновение “своего” и “чужого” осуществляется уже и на генетическом уровне: главная героиня, Рипли, каким-то кинематографическим чудом вынашивает в себе “чужого” без летального исхода для себя, и от неё грозит начать свой род новая раса “чужих” монстров, размножающихся уже не как динозавры (откладывая яйца), а сугубо человеческим способом. Апофеозом всей истории становится эпизод, в котором новорожденный и уже вполне человекообразный монстр немедленно убивает свою динозавроподобную мать (точнее, “матку” всей новой расы “чужих”), а затем по запаху “признаёт” в Рипли свою кровную родственницу (Рипли, по фильму, действительно является ему как бы “родной бабушкой”).

Едиственная перспектива спасения “своего” в этих условиях заключается в том, чтобы каким-либо удобным образом “овнешнить” контакты “своего” с “чужим”, прекратить — если это ещё возможно — всякое взаимопроникновение, а затем попросту *уничтожить* всё предстоящее человеку чужое, а заодно и всё то своё (!), взаимо-инкорпорация которого с “чужим” уже не поддаётся коррекции. Так Рипли, спасая в финале второго фильма серии девочку непосредственно из логова “чужих”, вместе с вражеской “маткой” уничтожает и всех “внедрённых” в её логово землян, в теле которых уже сидят “чужие” зародыши. А своего “родного” монстра, в котором уже сидят её собственные гены, та же Рипли, в последнем на сегодня фильме серии, просто “распыляет” в космический вакуум, предварительно сыграв на его “родственных чувствах” и обманув тем самым его к ней наивное “доверие”.

Всё это, возможно, было бы смешно... когда бы не было так страшно. Рецепт “уничтожения вражеской матки” как ключевого звена в решении “проблемы чужого” за последние несколько лет был уже дважды провозглашен США в международной политике (по отношению к Ираку и Югославии), и оба раза вместо “вражеской матки” (читай: президента страны, интерпретированной США как “чужая”) гибли — и до сих пор гибнут! — всё новые и новые люди, включая мирных жителей указанных стран. Сразу оговорюсь, что я не оправдываю, разумеется, ни действия Саддама Хусейна в Кувейте, ни действия Слободана Милошевича в Косово — но американский рецепт исправления ситуации, разработанный точно по вышеуказанному голливудскому сценарию, очевидно тем дальше, тем больше ведёт к обратному результату. Культура, построенная изначально на знаменитой идее *melting pot* (“плавильного котла”), к исходу двадцатого века обнаруживает, кажется,

свою неспособность “переваривать” *иную* культурную логику поведения и выходить из кризиса во взаимоотношениях с “иным” иначе как путём физического уничтожения своего “оппонента”.

Неудивительно, что в последнем десятилетии двадцатого века проблема соотношения “своего” и “иногo” не только не была снята с повестки дня, но и продолжала быть объектом всё более интенсивного научного изучения. Именно в последние годы проблема “иногo” вышла, наконец, на уровень первых теоретических обобщений, стремящихся соединить опыт её изучения в различных сферах гуманитарного знания. “Проблема “я” и “другой”, “свой” и “чужой” — одна из ключевых в философии, социологии, психологии, истории, культурологии, — замечают авторы редакционной заметки альманаха “Одиссей”, выпустившие, кажется, первый в отечественной культуре специальный том исследований, посвященных “проблеме иногo”. — В отличие от первых трех наук, в истории и культурологии она до сих пор почти не рассматривалась”.³ Впрочем, и в области “истории и культурологии” материал, особенно в последние годы, накапливался столь интенсивно, что Р.М. Шукуров, в только что выпущенном сборнике “Чужое: опыты преодоления”, постулировал уже и возникновение специальной исторической “науки о чужом”, которую автор предлагает именовать “аллологией” или “ксенологией”.⁴ Материалы указанного сборника действительно не оставляют сомнений в том, что подобная научная область — если и не научная дисциплина — существует и имеет достаточные перспективы дальнейшего развития.

Конечно, количество открытых проблем в этой вновь открытой научной области заметно превышает количество уже найденных ответов и решений. Прежде всего, непроясненным остаётся само структурирование данной проблемной области — и в целом, и в отдельных её аспектах. А ведь определить “статус иногo” в любой конкретной культурной ситуации можно лишь в том случае, если мы имеем дело с некоторой *системой статусов*, с какой-то общей методологией подхода к проблеме, в рамках которого возможно n-ное количество вариантов решения.

Спасительная для многих гуманитариев дихотомия *диалога и монолога* здесь “не работает” — так, как она, скажем, “работает” у М.М. Бахтина в описании архитектоники художественного мира. В последнем случае “нормальной”, по Бахтину, является ситуация, в которой сознания героев полностью объемлются сознанием автора произведения; однако Бахтина гораздо больше привлекает иная ситуация, “пограничная” и даже кризисная в художественном плане, но крайне важная с точки зрения бахтинской “философии поступка”: когда сознание автора и сознания героев представляют собой столь же нераздельное, сколь и неслиянное целое.⁵ С точки же зрения проблемы межкультурных взаимодействий дело обстоит иначе: если под “монологом” понимать моносубъектное “снятие” диалога (ср. Бахтин о Толстом

или о Гегеле), то легко убедиться, что в культуре это далеко не единственная оппозиция принципу “диалога”. Достаточно сравнить базовую для первобытного сознания дихотомию культурного пространства на “свое” и “чужое” со шпенглеровской картиной замкнутых культур, абсолютно взаимонепроницаемых в их отношении друг к другу: в этих очевидно различных культурных моделях в равной мере, хотя и по-разному, отсутствуют и “монологичность” и “диалогичность”; можно сказать, что здесь в обоих случаях какое-то “диа-” точно есть, а вот “-лога” безусловно нет.

С этой точки зрения, сам выбор названия новой научной области — “аллология” или “ксенология”? — таит в себе проблему, о которой не упомянул Р.М.Шукуров, употребляя в своей статье термины “Другой” и “Чужой” практически как синонимы.⁶ Между тем, “другое” и “чужое” очевидно представляют собой различные *градации инаковости*: если определение “иное”, выражаясь опять по-гегелевски, соответствует отношению *простого различия* между данным качеством и любым внешнеположным ему качеством, то определения “*другое*” и “*чужое*”, по отношению к “*своему*”, скорее соответствуют логическим отношениям *контрарности* или даже *контрадикторности* (противоположности и противоречия). Таким образом, уже проблема различения базовой терминологии в избранной нами научной области опять-таки ставит нас перед задачей хотя бы предварительного определения какой-то *градации статусов иного*, в рамках которой определения “Другой” и “Чужой” могли бы употребляться с достаточной степенью терминологической корректности.

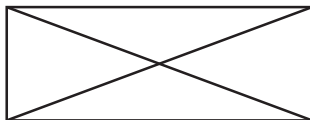
При всём накоплении эмпирического материала специально по проблеме “иного” в культуре — накоплении, особенно заметном в последние годы — думается, ещё не открылась возможность создания типологии “статусов иного” на основе методов научной индукции. Уж слишком грандиозный объем материала — по существу, всю историю человеческой культуры! — нужно здесь переосмыслить в интересующем нас аспекте. Но и без хотя бы предварительных попыток структурирования “проблемы иного” также двигаться вперед затруднительно (ср. хотя бы важность различения определений “иное” и “чужое”). Поэтому остаётся путь дедуктивного обобщения, позволяющего хотя бы гипотетически “наложить” на проблему некую структурную “сетку”, облегчающую предварительное распределение эмпирических данных по ходу конкретного культурологического исследования.

Цель настоящей работы заключается именно в том, чтобы предложить, в порядке гипотезы, такой предварительный вариант структурирования, основанный на применении к “проблеме иного в культуре” некоторых мыслительных процедур классической логики.

Итак, нам нужно найти единое основание для сравнения и классификации возможных моделей взаимодействия “своего” и “иного” в культуре. Следовательно, исходным для нас всегда является, во-первых, наличие как минимум двух культур, отлич-

ных друг от друга (по любым актуальным для их носителей признакам), а во-вторых, наличие в каждой из этих культур единой *модели мира*, соотносящей каким-то образом “свое” и “иное”. Собственно, нас и интересует именно типология возможных вариантов подобной “бинарной” (в плане различения “свое”-“иное”) модели мира.

Изобразим исходную ситуацию графически:



На данной схеме области распространения культур А и В изображены с помощью кругов Эйлера, которые используются в логике для графического обозначения объемов понятий. Уподобив условно наши две культуры двум понятиям,⁷ мы немедленно приходим к выводу, что эти “понятия” являются *сравнимыми* — постольку, поскольку речь вообще может идти о единой культурной модели, охватывающей так или иначе обе культуры в их взаимодействии (или даже просто рядоположенности). В таком случае, очевидно, ступит обратиться к давно отработанной в логике проблеме *классификации соотношения объемов двух сравнимых понятий*.

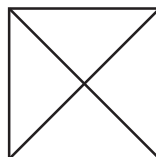
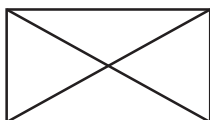
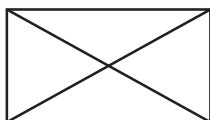
Впрочем, эта классификация, хоть она и содержится в начальных разделах любого учебника по классической логике, до сих пор не приобрела окончательного вида, признанного всеми специалистами. Поэтому мы не сможем двигаться дальше, не определив своего отношения к данной проблеме.

Для удобства рассуждения пойдём “от противного” и приведем вариант классификации из весьма авторитетного учебника, который, однако, на наш взгляд, нуждается в некотором уточнении. Речь идет об работе А.Д.Гетмановой, которая даёт интересующую нас классификацию в следующем виде:⁸

Сравнимые понятия

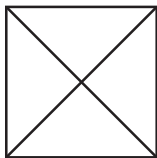
Совместимые

равнозначные, перекрещивающиеся, подчиняющие и подчиненные

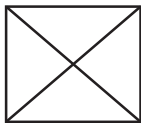


Несовместимые

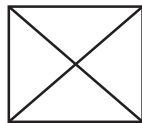
соподчиненные



противоположные



противоречащие



Неточность этой классификации заключается в том, что её автор, возможно в погоне за “симметричностью” своей конструкции, нарушила — в правой части — требования соразмерности и единства основания классификационного деления. Очевидно, что и контрарные и контрадикторные понятия являются *разновидностями соподчиненных понятий*: в обоих случаях понятия являются соподчиненными уже постольку, поскольку они вообще, будучи несовместимыми, являются тем не менее сравнимыми. Более того, для несовместимых понятий именно *вид соподчиненности* является определяющим признаком дальнейшей классификации (тогда как для “левой” части решающим оказывается *способ со-вмещения объемов* понятий). Мы могли бы, в частности, сказать, что *контрарные (противоположные) понятия — это такие соподчиненные несовместимые понятия, сумма объемов которых не исчерпывает объем подчиняющего понятия*, а затем по такому же принципу определить и *контрадикторные (противоречащие) понятия* в их отличии от понятий контрарных.

С учетом этого замечания, наша классификация соотношения объемов двух сравнимых понятий приобретает следующий вид:

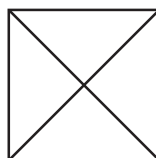
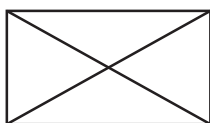
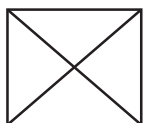
Сравнимые понятия

Совместимые

равнозначные

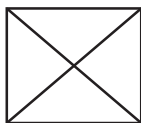
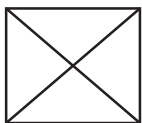
перекрещивающиеся

подчиняющие и подчиненные



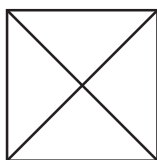
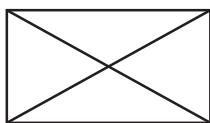
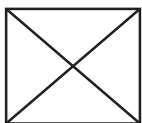
Несовместимые — они же соподчиненные

противоположные (контрарные) противоречащие (контрадикторные)



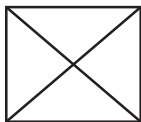
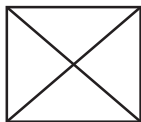
Основная идея дальнейшего рассуждения состоит в том, что эту классификацию соотношения объемов понятий — а она безусловно является полной и исчерпывающей — можно экстраполировать на интересующую нас область “проблемы иного” и рассмотреть пять видов соотношения понятий как *пять базовых культурных моделей*, определяющих тип возможного соотношения “своей” и “иной” культуры. Обозначим эти модели как:

1. “Слияние” 2. “Пересечение” 3. “Поглощение”



4. “Разобцение”

5. “Противостояние”



С первого же взгляда кажется, что все эти “модели” легко узнаваемы; все они, безусловно, имели или имеют место в культуре. Однако время формирования и история развития всех этих моделей существенно отличаются друг от друга.

Наиболее ранней, первичной, является, конечно, “пятая” модель (“противостояние”), формирование которой совпадает с начальными этапами становления всей вообще человеческой культуры. На этой стадии речь, конечно, ещё не идет о какой бы то ни было детализации или дополнительном усложнении отношения “своего” к сфере “чужого”; однако сам изначальный факт противопоставления “своё-чужое” (в простейшей форме внешней со-поло-

женности) является неизбежным компонентом уже и самого первичного выделения человеком себя из окружающего мира и локализации затем “своей” части этого мира, — в том числе в формах “группового сознания”, которое, по утверждению П.Долуханова, появляется уже “в среде неандертальцев в эпоху мустье (120-40 тыс. лет назад)”.⁹ Как отмечает А.Бокшицкий, в первобытной культуре “при всем многообразии применяемых в различных обрядах пространственных схем общим являлось деление пространства ритуала на две сферы: свое (принадлежащее человеку) и чужое (нечеловеческое, область смерти). На языке взаимоотношений между своим и чужим объяснялась и разрешалась любая экстремальная ситуация. Модель поведения по отношению к “чужому” сохранялась и вне ритуала”.¹⁰ Можно добавить, что в этом плане модель “противостояния” “своего” и “чужого” является производным элементом и составной частью характерного для первобытной культуры в целом бинарного (биполярного) типа культурного сознания, в котором именно “через дуальную оппозицию реальность воспринимается как поляризованная, как внутренне напряженная. Эта внутренняя напряженность между поляриностями присуща всем культурам”.¹¹

В дальнейшем, однако, на базе этой исходной дихотомии “своего” и “чужого” постепенно формируются и модели четырех иных названных нами типов. При этом возникновение двух из них, по крайней мере в европейской культуре, можно с уверенностью отнести к периоду “осевого времени”: именно, к эпохе эллинизма, последовавшей за культурным “взрывом”, связанным с распространением по всему Средиземноморью влияния культуры Афинского государства периода его краткого и яркого расцвета.

Так, первое отчетливое проявление культурной установки на полное *слияние* “своей” и “иной” культуры мы обнаруживаем в деятельности Александра Македонского. Завоевания Александра — воспринявшего, через своего учителя Аристотеля, культурную “эстафету” южной части античной Греции — имели специфическую “сверхзадачу”, отличавшую их от любых других завоеваний предшествующего времени. К примеру, царь Вавилона Навуходоносор, захватив в своё время в плен своих соседей-иудеев, вовсе не собирался делать из них “вавилонян нового типа”, т.е. инкорпорировать каким-либо образом иудейскую культуру в культуру Древнего Вавилона; тем более не стремился он и к “слиянию” своей, вавилонской, и “иной”, иудейской культуры. Вавилонянам просто нужна была рабочая сила, поскольку Навуходоносор, в противоположность многим своим предшественникам и последователям, имел весьма широкие “созидательные” планы.¹² Александр же, в отличие от Навуходоносора, ставил перед собой цель принципиально иного порядка: не создать, опираясь на завоевание соседних народов, богатую и процветающую Македонию, а создать *общемировую ойкумену*, центром которой является *личность Александра*, границами — границы всего обитаемого мира, а культурой — единая “восточно-западная” культура, в

которой региональные культурные различия либо уходят на второй план, либо элиминируются вовсе. При этом Александр, по свидетельству Пьера Левека, вовсе “не был поборником панэллинизма. Он стремился не к подчинению и уничтожению завоеванных народов, а, наоборот, к *слиянию* их с греками в единое гармоничное целое, в которое каждый бы внес свою лепту”.¹³

Если “эллинизм” в исполнении Александра Македонского можно, таким образом, считать ярким свидетельством рождения в культуре “первой” из наших пяти моделей (модель “слияния”), то древнеримская имперская культура, во многом повторяя глобалистские претензии Александра, ориентируется скорее на другую, и более устойчивую в историческом плане, модель “поглощения”. В отличие от империи Александра Македонского, Римская империя никогда не отказывалась от Рима как единственного пространственного и культурного центра, никогда не становилась “персонацентричной”, а потому и не стремилась к “слиянию” римской и любой иной культуры на некоей “нейтральной” почве. Характерный штрих подчеркивает это различие: в то время как Александр основывал по всему миру города со стереотипным названием Александрия,¹⁴ римляне распространяли по миру только статус “гражданина Рима”, который хотя и расширялся и переосмыслился с течением времени, однако всегда сохранял в себе значение принадлежности к единому центру имперской культурной жизни.

Однако римляне и не игнорировали культурные особенности побежденных ими народов: напротив, культура завоеванного народа здесь *инкорпорировалась* в состав господствующей римской культуры на правах особого культурного слоя. Организационным оформлением таких относительно автономных “культурных слоёв” в теле римской культуры являлись разного рода “союзы”, в том числе религиозные, “которые имели своей задачей отправление, совершение культа тем или иным божествам по обычаям их страны () (...) Было очень важно, что забота о почитании своего местного божества не только организовывала союзы, но на этом пути *получили права гражданства в римском царстве иностранные культы* (Изиды, Сераписа и сирийских божеств)”.¹⁵ Таким образом, соотношение “своего” и “иного” внутри империи для римлян строилось и не по принципу внешнего “противостояния”, и не по принципу “слияния”, а именно по принципу “поглощения”, т.е. по нашей “третьей” модели.

Что же касается двух оставшихся моделей, то их окончательное оформление относится, по-видимому, к гораздо более позднему периоду и связано с переходом от “нового” к “новейшему” времени, т.е. с развитием культуры двух последних столетий, уже за пределами оформившейся в период “осевого времени” культурной установки “рефлексивного традиционализма”.¹⁶ Впрочем, модель “разобщения” в качестве промежу-

точной, точнее сказать, немедленно отрицаемой и преодолеваемой модели мира культуры встречается уже и в период, опять-таки, позднего эллинизма — когда вновь открывшаяся культурная “пестрота” и вариативность мировоззренческих установок (религиозных воззрений, философских систем etc.), сосуществующих в едином культурном пространстве, обернулась угрозой полной потери связи между ними, а как следствие — и потерей ощущения культуры как *целого*. Преодолевалась же эта опасность путём немедленного преобразования этой пока ещё непереносимой для культурного сознания модели либо в модель “поглощения” (утверждение господства Рима как способ реструктурирования и ре-централизации эллинистического мира), либо в модель “слияния” в самых различных её версиях: от скептического “уравнивания” всех философских воззрений за счет придания им единого и нейтрального статуса “мнений” ()¹⁷ до гораздо более радикального “снятия” всех религиозных воззрений новой христианской верой, для которой, по знаменитому выражению апостола, “нет различия между Иудеем и Эллином, потому что один Господь у всех, богатый для всех, призывающих его” (Рим. 10.12).¹⁸

По-видимому, только в начале XX в. мысль о наличии в человеческой истории нескольких абсолютно разобщённых и взаимонепроницаемых культур утверждается в качестве относительно устойчивой культурной модели, которую можно считать базовой для всей культуры европейского модернизма (но не постмодернизма, тяготеющего скорее к новой версии модели “слияния”). В отличие от культуры Просвещения, в которой вновь открытая множественность “культурных миров” опять-таки немедленно “снялась” идеей абстрактно-всеобщей “человеческой сущности”, и в отличие от романтизма, где та же множественность немедленно “снялась” слиянием всех действительных и возможных миров во внутреннем мире романтической личности, в культуре модернизма “множественность миров” выглядит чем-то абсолютным и вообще “неснимаемым”, отчего культура как целое и выглядит миром *абсурда*, сколь бы логичны и упорядоченны ни были входящие в неё отдельные и изолированные культурные “миры”. Это и есть, в нашем понимании, модель “разобщения” в её развитой форме.¹⁹

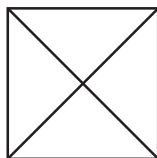
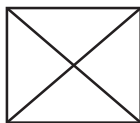
Наконец, “вторая” по нашей классификации модель — модель “пересечения” — формируется на этапе кризиса романтизма и перехода к пост-романтическому культурному сознанию, когда в европейской культуре впервые укореняется идея *нераздельно-неслиянного* существования культурных “миров” и различных мировоззренческих установок. Плодами развертывания именно этой культурной модели являются такие разные, но безусловно яркие и этапные проявления культуры двадцатого века, как возрождение олимпийского движения (ср. ту же идею “пересечения” в знаменитом графическом символе “пяти колец”!), организа-

ция Всемирного совета Церквей, признание “права вето” пяти ведущих мировых держав в регламенте Совета Безопасности ООН, а также ряд крупнейших явлений духовной культуры, включая сюда и развитие “философии диалога” в лице её ведущих представителей (М. Бахтин, М. Бурбер, О. Розеншток-Хюсси, В. Библер и др.).

Итак, из пяти названных нами культурных моделей соотношения “своего” и “иного” одна сформировалась на начальном этапе развития культуры “дореклексивного традиционализма” (первобытное общество, мифологическое сознание), две — в момент перехода культуры к “рефлексивному традиционализму”, и ещё две — в период кризиса традиционалистской установки в культуре на протяжении XIX и начала XX в. В культуре XX в., таким образом, впервые создавалась ситуация, когда все пять базовых установок на соотношение “своего” и “иного” присутствуют одновременно и как бы “конкурируют” друг с другом.

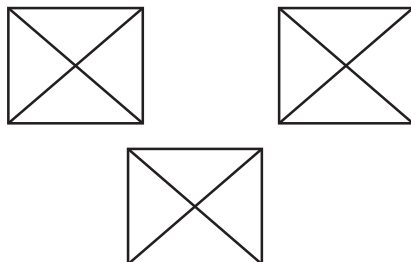
Впрочем, на практике жизнь культуры строится, конечно, не столько на базе каждой из этих моделей по отдельности, сколько по своеобразным “силовым линиям”, получаемым при *переходе* от одних моделей к другим. Прослеживая эти “силовые линии”, мы можем получить несколько “цепочек” развития и взаимоперехода указанных моделей. Назовём и прокомментируем их, а затем опишем ситуацию в целом.

Цепочка 1 (обратимая):
“от противостояния к поглощению”.



Суть этого “сценария” развития культуры заключается в том, что одна культура стремится “вобрать” в себя другую (или другие). Не получается миром — пробует силой, но непременно со “сверхзадачей” культурной инкорпорации (ср. “миссионерские” завоевания под флагом христианства или ислама, которые не нужно путать с “простыми” завоевательными войнами, когда культуры захватчиков и завоеванных так и оставались обособленными друг от друга). Если же ассимилировать другую культуру не получается и силой, но обе культуры в столкновении выживают, рано или поздно осуществляется “возврат” к исходной ситуации. В культуре Европы XX столетия логика “поглощения” — это прежде всего логика “неомиссионерской” экспансии всех форм социализма, до национал-социализма включительно.

Цепочка 2 (обратимая):
 “от противостояния /к разделенности и далее/ к слиянию”.



В данном “сценарии” противостояние (или противопоставление) культур постепенно ведет к утрате контакта между ними, осознанию их принципиальной “взаимоизолированности” — но при этом обе не “теряются из виду”. Возникает идея “множественности культурных миров”. Но как тогда быть с единством мира? Исторически возможны два случая.

Первый случай: множественность немедленно оказывается мнимой, что изредка ведет к возврату в исходное состояние (отсюда обратимость цепочки), но гораздо чаще ведет культуры не к прежнему их противостоянию, а прямо к слиянию: в абстрактной идее единой общечеловеческой сущности (Просвещение), либо же в конкретном творящем — или “играющем” культурами — субъекте (Ренессанс, романтизм, постмодернизм).

Второй случай: единство мира теряется “всерьёз”. Это модернизм как доминирующее состояние культуры первой половины XX века. Со временем, пусть и не сразу, это состояние всё равно сменяется идеей нового слияния (например — в культуре постмодернизма), но теперь состояние “абсолютной разделённости” переживается в культуре как отдельный этап, на протяжении, по крайней мере, полувека (что для темпов культуры новейшего времени совсем немало).

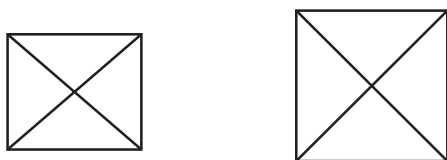
Далее, однако, невозможность полного слияния порождает “откат” к предыдущей ситуации с поиском нового выхода из него. Выход может быть связан:

- (а) с поиском новой основы для слияния и повторением этой же цепочки вновь;
- (б) с дальнейшим возвратом к модели противостояния и далее к попытке “поглощения” чужого (цепочка 1);
- (в) с дальнейшим возвратом к модели противостояния и далее переходом к модели “пересечения” (см. ниже, цепочка 4);
- (г) с преобразованием модели 1 в модель 3 (см. ниже, цепочка 3).

В истории культуры подобной логике соответствует процесс перехода

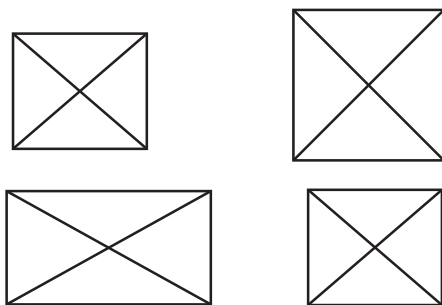
от Ренессанса к барокко с последующим поиском новой “точки опоры” для слияния вплоть до Просвещения XVIII века (случай “а”), а также, например, процесс выхода из кризиса романтизма в культуре первой половины XIX в. (случаи “б” и “в”, в разных пропорциях у разных деятелей культуры данного периода). Кроме того, идея “слияния” может возникнуть и непосредственно в ситуации “противостояния”, минуя стадию “разделенности” (вспомним ещё раз реализацию идеи синтеза культур Востока и Запада в деятельности Александра Македонского).

Цепочка 3 (необратимая):
“слияние оборачивается поглощением”.



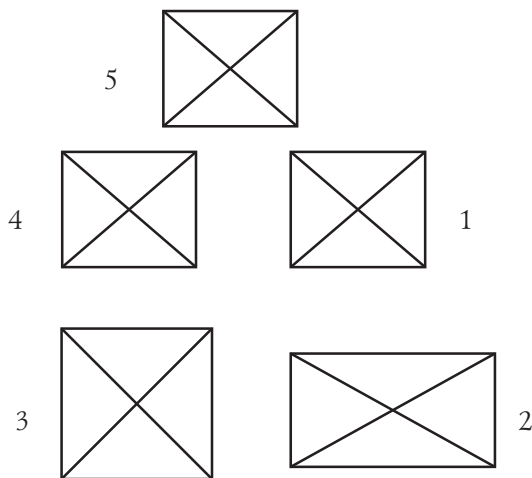
Модель слияния изначально отличается от модели поглощения тем, что речь здесь идет об объединении на новой “нейтральной почве”, а не на почве одной из уже существующих культур. Однако “нейтральная почва” в культуре является нейтральной лишь в момент своего возникновения: в своем соотношении с другими культурами всякая вновь найденная почва, по мере её “возделывания” (т.е. *культивирования*) неизбежно оказывается “одной из”, т.е. всего лишь “еще одной” новой культурой. Так декларированное “слияние” культур рано или поздно оборачивается поглощением “старых” культур вновь найденной (и утеревшей свой изначальный “нейтралитет”). В XX веке это логика развития разных форм “гуманистического тоталитаризма” (кроме национал-социализма, изначально “почвенного”): от коммунизма до тоталитарных сект типа церкви Муна, сайентологов или свидетелей Иеговы (либо, в очень ослабленном и “мирном” варианте, церкви бахаи). Эта цепочка необратима, потому что раз найденную и утвержденную особенность культурной “почвы” нельзя “вновь превратить” в первоначальную абстрактную всеобщность.

Цепочка 4 (обратимая):
 “от противостояния (а иногда и от поглощения) —
 к пересечению, но без слияния”.



Идея “остановиться” на стадии лишь частичного “пересечения” культур связана именно с переживанием (или предвидением) перехода от цепочки 2 к цепочке 3 — то есть с осознанием того факта, что декларированное слияние культур на практике всегда оборачивается либо их новым разобщением, либо поглощением одной культурой всех остальных (так что вместо “всемирного братства” в итоге всё равно получается всемирная бойня). Но и разделённостью жить тоже нельзя, так как и в этом случае нас ждёт война на уничтожение (например, по логике цепочки 1). С этой точки зрения, утверждение одновременно “нераздельности и неслиянности” культурного “своего” и любого культурного “иного” — единственный остающийся выход для культур в их соотношении друг с другом. Если же диалог по каким-то причинам не удаётся — осуществляется возврат в исходное состояние, с той или иной степенью его радикализации (противостояние культур, или попытка поглощения одной культуры другой).

Этими четырьмя “цепочками” возможности взаимоперехода описанных нами культурных моделей, по-видимому, исчерпываются — прежде всего потому, что непосредственный переход от моделей 1 (“слияние”) и 4 (“разобщение”) к модели 2 (“пересечение”) оказывается невозможен, так как подобное движение в любом случае должно пройти фазу непосредственного со-положения “своего” и “иного” с определением для начала хотя бы их *общей границы* (модель 5, реже модель 3). По этой же причине невозможен, минуя фазу “контактного” со-положения, и непосредственный переход от модели 4 к модели 3. Таким образом, мы уже можем изобразить графически всю ситуацию в целом:



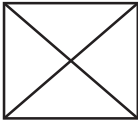
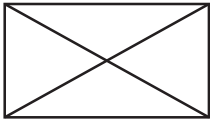
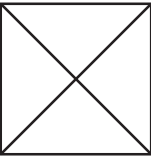
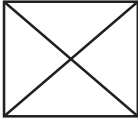
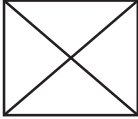
Как видим, наибольшим количеством “валентностей” (четыре) обладает модель 5 — исторически первичная, играющая роль “исходной” модели для последующего развития моделей всех остальных типов. Модели 1 и 3 обладают меньшим количеством “валентностей” (по три), причем модель 1 имеет одну из своих “валентностей” только в качестве “исходящей” (необратимая цепочка перехода от “слияния” к “поглощению”). Наименьшим количеством “валентностей” (по две) обладают модели 2 и 4. Можно предположить, в первом приближении, что количество “валентностей” (т.е. способов, каким можно “прийти” к данной модели) соответствует относительной частоте проявления всех пяти моделей в истории культуры.

Модели 1 и 4 “симметричны” друг другу как две противоположные “крайности”: они наиболее “экстремальны”, возникают, как правило, в периоды кризисов культуры и достаточно быстро утрачивают свою доминирующую позицию, ибо получить практически ни “полное слияние” ни “полное разобщение” культур на Земле пока ещё никому не удалось. По сравнению с моделями 1 и 4, модели 5, 3 и 2 оказываются существенно более стабильны; однако модель 3 (“поглощение”) также несёт в себе некую неустранимую “конфликтность”, поскольку её реализация, как правило, вызывает сопротивление “поглощаемой” (подчиняемой, инкорпорируемой) культуры.

Модель 2 — ей, кроме прочего, соответствует и идея “диалога культур” — характерна тем, что может быть получена *только на базе одного из двух других “срединных” вариантов*, и не может быть непосредственно получена из обеих “крайних” моделей. Интересно, что это единственная модель соотношения “своего” и “иного”, которая сама по себе не тяготеет к переходу ни в какую другую: здесь возможен лишь “откат” к более ранним моделям “про-

тивостояния” и “поглощения” в том случае, если “диалог культур” по каким-то причинам так и не смог состояться.

Предлагаемая классификация позволяет, как минимум, ответить на один из вопросов, поставленный в данной статье и данном сборнике, и вывести некоторую *градиацию статусов иного*, без которой невозможно подобрать адекватное определение культурному “иному” в каждом конкретном случае. Итак, определим терминологически возможные статусы “культуры В” как “иной” по отношению к “культуре А” на основании предложенной выше схемы:

Статус иного образ) “своё — иное”	Модель (графический Культурная установка	Тип отношений	
Иное как “другое своё” <i>отношения тождества</i>	1		“Слияние”
Иное как “собственно другое” “Пересечение” <i>отношения комплиментарности (взаимодополнения)</i>	2		3
Иное как “собственное (своё) другое”  <i>подчинения и подчиненности</i>		“Поглощение”	<i>отношения</i>
Иное как “чуждое” <i>отношения контрарности (противоположности)</i>	4		“Разобщение”
Иное как “чужое” <i>отношения контрадикторности (противоречия)</i>	5		“Противостояние”

Насколько подобная классификация способна содействовать дальнейшему развитию конкретных культурологических исследований, конечно, покажет будущее. Возможно, например, что отслеживание “цепочек взаимодействия” выделенных нами моделей поможет даже и в такой рискованной области как *культурологическое прогнозирование* — когда понимание логики и направленности культурных процессов в прошлом позволяет нам формировать прогнозы на развитие той или иной культурной ситуации (например, Балканского кризиса) в ближайшем, а может быть, даже и отдаленном будущем. Теперь же автору остаётся заключить своё рассуждение классической формулой:

Feci quod potui — faciant meliora potentes.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ О генезисе идеи “всеобщей истории” см., в частности, у Б.Кроче: Кроче Б. Теория и история историографии. М., 1998. С. 32-51, 147-172.

² *William H. McNeill*. The Rise of the West: a History of the Human Community. Chicago, London, 1991. P. 730. Курсив в цитате мой - А.П.

³ Одиссей-1993. Человек в истории. Образ “другого” в культуре. М., 1994. С. 5.

⁴ *Шукуров Р.М.* Введение, или Предварительные замечания о Чуждости в истории // Чужое: опыты преодоления. М., 1999. С. 9.

⁵ О значении книги Бахтина о Достоевском в контексте развития “философии поступка” см.: *Панич А.О.* “Любовь к слову” и “любовь к мудрости” в творческом мышлении Бахтина // Диалог. Карнавал. Хронотоп. 1997. № 3 (20). С. 67-100.

⁶ См.: *Шукуров Р.М.* Ук. соч., с. 10-11 и др.

⁷ Условно эта, впрочем, имеет двухсотлетнюю традицию. В частности, именно “законченным взаимосменяющим понятием (*Wechselbegriffe*)” уподоблял древнюю и новую культуры Фридрих Шлегель в своей ранней работе “О ценности изучения греков и римлян” (см.: Шлегель Фридрих. Эстетика. Философия. Критика: В 2 т. Т.1. М., 1983. С. 78). С другой стороны, именно кругами Эйлера пользовался, например, Ю.М. Лотман, чтобы показать “ситуацию пересечения языкового пространства говорящего и слушающего” (см.: *Лотман Ю.М.* Культура и взрыв. М., 1992. С. 14).

⁸ См.: *Гетманова А.Д.* Логика. М., 1995. С. 32.

⁹ См.: *Долуханов П.* “Чуждый”, “чужой” и археология. // Чужое: опыты преодоления. М., 1999. С. 358.

¹⁰ *Бокшицкий А.* “Чужой” в средневековье // В лабиринтах культуры. СПб, 1998. С. 270.

¹¹ *Ахизер А.С.* Россия: критика исторического опыта: в 3 т. М., 1991. Т. 1. С. 37.

¹² См. об этом: *Graetz H.* Historija • ydbyw. Tom drugi. Warszawa, 1929. S. 253-254.

¹³ *Левек П.* Эллинистический мир. М., 1989. С. 9. (Курсив в цитате мой - А.П.). О “культурной семантике” завоеваний Александра Македонского см. также

глубокую и содержательную работу Ш.М. Шукурова: *Шукуров Ш.М.* Александр Македонский: метаистория образа // Чужое: опыты преодоления. М., 1999. С. 33-61.

¹⁴ По свидетельству П. Левека, таких городов было “самое меньшее 34”. См.: *Левек П.* Ук. соч., С. 10.

¹⁵ *Поснов М.Э.* История Христианской Церкви. Брюссель, 1964. С. 31. (Курсив в цитате мой - А.П.).

¹⁶ Напомним, что идея периодизации истории культуры по её отношению к принципу “традиционализма” восходит к работам Э. Курциуса. Из отечественных изданий см.: *Аверинцев С.С.* Поэтика ранневизантийской литературы. М., 1977; *Аверинцев С.С.* Риторика как подход к обобщению действительности // Поэтика древнегреческой литературы. М., 1981. С. 15-46; *Михайлов А.В.* Роман и стиль. Проблема стиля и этапы развития литературы Нового времени // Теория литературных стилей: Современные аспекты изучения. М., 1982. С. 137-203, 343-376.

¹⁷ См.: *Секст Эмпирик.* Соч.: в 2 т. Т.2. М., 1976. С. 52 и др.

¹⁸ Вероятно, стоит обратить внимание, что апостол Павел высказывает эту мысль именно в своём единственном послании к *римлянам*.

¹⁹ Ср., например, видение мировой культуры в “Закате Европы” О. Шпенглера - книге, которая безусловно может “представительствовать” в культурологии от имени модернистского ощущения мира культуры.

ВСЕЧЕЛОВЕЧЕСКАЯ КОМЕДИЯ: ЗАЛ, КУКЛЫ, ЛЮДИ

Вадим ПРОЗЕРСКИЙ

В настоящее время многообразные формы человеческого поведения, особенно коммуникативного, исследуются с применением метафор, заимствованных из театрального лексикона, но ставших уже научными категориями: социальная драматургия, социальный сценарий, актер, маска, сцена, кулисы, зрительный зал и др. (1) В докладе внимание будет уделено не повседневным ролевым ситуациям, как они рассматриваются в социологии и социальной психологии, в литературе, а пространству исторической драмы (в другом ракурсе — комедии), разыгранной человечеством на протяжении шести тысячелетий существования земной цивилизации (IV тысячелетие до н.э. — II тысячелетие н.э.) к началу седьмого.

Архитектурное пространство, вместившее в себя отдельные акты этой драмы, ее “зал”, первоначально не отделившийся еще от “сцены”, представляло собой вещественную запись мифов, разыгрываемых в ритуалах. Согласно А.Габричевскому архитектурное сооружение следует трактовать как тектонически обработанную массу, облекающую некую пустоту — “ядро”, представляющее собой пространство для развертывания человеческой деятельности. Поскольку человеческая деятельность — всегда коммуникативна, всегда символическая или знаковая, можно дополнить формулировку Габричевского положением о знаковом характере оболочки и знаковой организации пространства, облекаемого ею. К тому же история знает не один, а по крайней мере два типа архитектурных оболочек: неподвижные структуры (“архитектурная недвижность”) и подвижные: корабли, в XX в. плавающие не только в водах, но и в воздухе, и в космосе, а также различного рода “движущиеся дома” у кочевых народов (номадов). История архитектуры, да и культурология в целом, в основном занимается тектонической архитектурой как недвижностью, поскольку с ней связаны главные завоевания цивилизации; культуре же кочевых народов, не имевших оседлой территории и пересекавших границы государств и городов, превращая их в руины, уделялось меньше внимания (исключением могут служить работы Л.Н.Гумилева). Однако принцип номадизма с “легкой руки” философов постмодернизма оказался возведенным в один из ключевых моментов современности и постсовременности. К нему мы еще вернемся в связи с ситуацией в современной культуре, а также неизбежно возникающей при рассмотрении механизмов общественного развития проблемой соотношения труда и игры. Сводя воедино многочисленные дефиниции игры, мы получим три определения, носящие типоло-

гический характер. Первое: игра есть агон — все те формы жизни, где возникает состязание в широком смысле: поединок человека с природой, с судьбой (например, рулетка и др. азартные игры), действия в непредвиденных обстоятельствах, заставляющих человека совершать выбор, рисковать, выигрывать или проигрывать (сражение, спортивная игра, суд, конкурс и т.д. и т.п.). Этим игра-агон отличается от рутинных занятий, подразумевающих просчитывание ситуации вперед и бесконечное воспроизведение ее в уже заданной программе (труд, быт; ритуалы, сакральные и светские). Второе: игра есть жизнь в воображении, в нафантазированных ситуациях, часто с желанием скрыться от реальной тяжести обстоятельств. Третье: игра — деятельность, в которой значимость результата дистанцируется, порой настолько, что самоценным, приносящим удовольствие становится сам процесс.

Все три обозначенных момента показывают высокую ценность игры: присоединяясь к мнению Й.Хейзинги и др. исследователей игры и дополняя их, скажем, что игра благодаря своей способности разрывать рутинную ситуацию является главным фактором изобретения и открытия нового.

Нетрудно заметить, что в первом определении игры подчеркивается ее жизнетворческое значение как механизма действия в новых, не известных ранее ситуациях, а вторая и третья дефиниции как будто противопоставляют ее жизни как гедонистическое занятие серьезному, но тем самым подчеркивают, что человек не только попадает в такие важные моменты в неизведанные обстоятельства, но и сам их создает в воображении, что прорыв за границы известного радостен, является неотъемлемой потребностью человека.

Обращение к игре нужно было для того, чтобы решить вопрос, каким образом произошел переход от ритуального, целиком рутинного, требующего неукоснительного повторения и соблюдения всех деталей действия (а таковым был образ жизни не только первобытного общества, но и ранних цивилизаций) к деятельности, ориентированной не на канон (2), а на новое. Ответить на него можно следующим образом: монотонность ритуала была преодолена тогда, когда ритуал стал ощущаться как игра; и стоило только игровому началу проникнуть в ритуал, как в нем появились эвристические моменты, и сакральный ритуал стал распадаться на многообразные открытые новому формы поведения. Остается восстановить гипотетическую картину того, как это могло произойти.

В соответствии с известным для древних цивилизаций принципом культурного изоморфизма порядок (космос), рожденный из хаоса, репродуцировался во всех формах организации человеческой жизни: поселение (город) — храм — дом. Космогонический миф воспроизводился не только в пространстве, но и во времени (время — циклическое). Все действия племени, а затем и общины граждан (по праздникам) совершались в сакральном простран-

стве, давая возможность вновь и вновь возрождаться мировому целому, представителями которого были боги. Статуи богов, “жившие” на священных территориях рош и храмов, изготовленные из благородных пород камня (черного базальта у египтян, пентелейского мрамора у греков), раскрашивались, облачались в одежды, умащались и даже вкушали угощения. “Пища богов” хранилась в специальных сосудах — металлических и керамических. Храмовое хозяйство представляло собой модель, по которой организовывалось хозяйство городской усадьбы и отдельного дома. У древних народов (египтян, шумеров, греков, римлян) господствовало убеждение, что зерно, вещи, животные принадлежат богам, а люди должны трудиться, чтобы ублажать богов, ибо они — их слуги-куклы, созданные богами из глины и наделенные разными умениями. И эти слуги богов усердно трудились, прислуживали богам, молились, приносили жертвы, кормили, одевали и т.д., испытывая при этом священный трепет. То, что оставалось от богов, доставалось их слугам, и многочисленной табу, которым освящались компоненты храмового хозяйства, способствовали сохранению скота (под видом священных животных) и запасов зерна от немедленного потребления.

Если теперь обратиться к дому (лучше всего к римскому — самому священному жилищу во всем древнем мире), то можно убедиться, что он воспроизводил храм в миниатюре: в центральном помещении — атриуме — алтарь, в “красном углу” — шкафчик с масками предков, вещи также имеют атрибуты (маски) богов. Всякая трапеза начинается с жертвы, приносимой на алтаре, с одаривания предков и других духов дома — ларов и пенатов, но разница с храмом в том, что здесь все имеет другой масштаб: и боги здесь не те, что в храме — так называемые “низшие” (к ним относятся также сатиры, нимфы, nereиды, домовые, водяные и лешие в русской мифологии), и сам ритуал проходит в каком-то сниженном виде, подобном игре в куклы. Фигурки домашних богов то вынимаются из шкафчика и расставляются на столе вместе с пищей, то убираются обратно, а сам шкафчик, как показала О.Фрейденберг, становится прообразом вертепа — кукольного театра. Конечно, и то, что происходит в храме, — тоже игра с куклами, но не со статуэтками, а со статуями, иногда достигающими в высоту нескольких метров. Поэтому легко создается инверсия: не мы играем со статуями, а они с нами. В домашнем “храмовом театре” такой инверсии удержаться трудно, в ход ритуала вмешивается воображение, и вот уже лары и ларвы, вещи-маски и вещи-люди заиграли, затанцевали на столе, возникают импровизированные сценки, можно придумать какой-то маске одну роль, другой — подобрать соответствующую ей. И все это делается вначале благочестиво, без всякой мысли о кощунстве, о пародии, игре, хотя, конечно, игра человека с вещами, а потом с куклами является древнейшим театром, опережавшим, быть может, по времени театр живых актеров.

Когда зрелишные формы народных празднеств разовьются настолько, что появятся не только драматурги, но и тауматурги (делатели чудес), фокусники и кукольники, Платон будет протестовать против всего этого дионисического начала с его иллюзорностью и сиюминутным наслаждением в ущерб вечному. Он не мог понять, как можно ценить каждодневное, повседневное, суетное, преходящее, когда есть красота, воплощенная в вечной идее и математически правильных формах архитектуры. Здесь мы стоим у истока раздвоения эстетики на два русла: трактовки красоты как эйдетического начала (формы, структуры, тектоники) и отрицания красоты зрелищностью с ее переменчивостью, калейдоскопичностью, где главную роль играет не столько образ, сколько впечатление, гротеск, даже шок. Именно такое эстетическое мироощущение возобладало ко времени сложения информационного общества, совпадающего с постмодернистскими построениями в философии, создающими образ “суверенного человека” (3), принципиального номада (4), не желающего быть прикованным ни к какому месту, ни территориально, ни социально, ни культурно. В такой ситуации снятия всяких пределов и границ архитектуры, которая тысячелетиями культивировала землю, превратившись в новую литосферу Земли (5), организовывала вокруг себя культурное пространство, - такой тектонической архитектуре приходится хуже всего. Если на смену человеку творящему — Номо Faber — пришел человек играющий — *homo ludens* — , то сможет ли новая архитектура, чтобы быть адекватной ему, стать архитектурой играющей? И здесь приходится вспомнить опыт движущихся оболочек номадов, пересекающих всяческие границы. По крайней мере можно сказать, что всечеловеческая комедия в седьмом тысячелетии цивилизации будет протекать в театре подвижных форм, метаболических городов с текущей, изменяющейся вместе с капризами публики средой обитания, иногда превращающейся в виртуальную реальность (6).

MANKIND PLAYING:
THEATRE HALL, PUPPETS, PLAYGOERS

Vadim PROZERSKY (St. Petersburg)

The aim of the author of the paper is to prove that most primitive form of the theatre was the puppet-show theatre which comes from the temple rituals. According to the law of isomorphic correspondence of all cultural forms the affinity between the structure and organization of sacred and profane life is established. The private house in the ancient world was planned with a view to making place for gods as well as for inhabitants. Divine service was held in dwellings in the way which imitated the temple ceremony, but there were some differences between them.

In the temple the statues of gods were large and massive while in dwellings they were small. The little figures of gods reminded puppets and the ritual performed with them began to remind play rather soon. Thus the author traces some functions of play in human culture and comes to the conclusion that play is a matter of primary importance. Due to play new forms of culture are invented. Having passed from the ancient society to the modern and post-modern one we come face to face with the fact of great importance of play in the post-industrial society. In this situation the architectural scene of the world theatre has to become mobile, histrionic and variable in its forms.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. *Шибутани Т.* Социальная психология. М.,1998.
Blumer H. Symbolic Interactionism. N.Y.,1969. *Goffman E.* The Presentation of the Self in Everyday Life Behavior in Public Places. N.Y., 1959; N.Y., 1963. Interaction Ritual. L.,1972.
2. *Лотман Ю.М.* Каноническое искусство как информационный парадокс // Проблема канона в древнем и средневековом искусстве Азии и Африки. М.,1973.
3. *Делез Ж., Гваттари Р.* Капитализм и шизофрения. Анти-Эдип. М.,1990.
4. Там же.
5. *Вернадский В.И.* Философские мысли натуралиста. М.,1988.
6. *Дженкс Ч.* Язык архитектуры постмодернизма. М., 1985.

ОТ ЭДИПА К НАРЦИССУ

(В беседе участвуют А. Секацкий и Д. Орлов)

Татьяна ГОРИЧЕВА

Т.Г.: Я бы хотела остановиться на вопросе, который меня очень волнует как человека, живущего в разных мирах, одновременно и разновременно, как и все мы сейчас живём в разных мирах и в одном мире, — на вопросе перехода от Эдипа к Нарциссу. Многие социологи и философы, в том числе Липоветски, Жижек, Лакан, говорят о том, что закончилась эпоха Эдипа как эпоха каких-то табу, символических запретов, норм, которые должны соблюдаться. Сейчас наступает эпоха, когда всё разрешено. Психоналитики объясняют своим пациентам, даже у нас в России: *делайте всё, что хотите*. Это естественно приводит к состоянию, когда человек ничего не хочет делать. Потому что если нечто запрещено, всегда хочется этот запрет компенсировать. Сейчас наступает время, когда всё позволено, “*plus de jussense*” у Лакана означает, что наслаждение должно или быть отрицаемо, или прибавляться, иначе его нет (французское слово *plus* хорошо об этом говорит, — оно одновременно значит отрицание и прибавление). Это основной закон существования нас всех, но он исчезает в эпоху, когда всё разрешено. Появляется Нарцисс, “чёрный квадрат”, как утверждает Слотердаик. Человек, который сам себя потребляет, у которого нет ни субъекта (субъект давно уже умер), ни субстанции (субстанция умерла ещё раньше), — нет ничего, ни воли, ни установки, ни тенденции, ни тактики, этот человек не только француз, немец, американец, это и русский человек. Он только потребляет или разрушает себя, стремится к интенсивности саморазрушения или к потреблению. Такой тип человека очень может объяснить нам ситуацию, когда наркотики означают всё. Мы знаем, что уже начиная с 11 лет вся молодёжь, даже где-нибудь у нас в Вологде, начинает употреблять наркотики. Наркотик — абсолютно другое тебе самому. Даже вино не есть абсолютно другое, вино — это наше родное, оно как-то соединяет сознание с подсознанием. Наркотик же — абсолютно другое. Многие психотерапевты пишут, что “чёрный квадрат”, Нарцисс, очень обидчив. Ибо он не знает *кто он такой*, ищет референт, за который можно уцепиться. И он цепляется за наркотики как за крайнее другое.

Я бы хотела начать разговор о существовании среднего человека в абсолютно другом. Причём не по-гегелевски, не по-батаевски, а скорее по-лакановски, потому что у Лакана субъект зачёркнут, он пишет *S* зачёркнутым, поскольку тот существует через радикально иное. Конечно, не в теологическом смысле, — ведь человек не трансцендирует в Бога, он трансцендирует в наркотики.

А.С.: То, о чём вы сказали, точно выражает вектор интеллектуальных предпочтений и, в частности, смену господствующей мифологической фигуры, — от Эдипа к Нарциссу. Вспомним, что до Эдипа был Прометей, героическая идея вызова богам, которая воплощена у Ницше в той мере, в какой этот вызов имел смысл. Далее — Эдип, связанный с Фрейдом, где возникает проблема вины как первоочередное обстоятельство нашего бытия в мире. Потом Нарцисс. Как верно отметила Татьяна, основным для Нарцисса является обида. Невроз вины сменяется неврозом обиды, чего, видимо, Фрейд не мог и предположить. Но тогда возникает вот какая ситуация: можно говорить действительно о “чёрном квадрате”, можно говорить о самодостаточности Нарцисса по определению. Труднее всего для Нарцисса заметить кого-либо другого, потому что всюду он видит знаки собственной избранности и очевидности своего пребывания в мире. Но парадокс в том, что у него при этом возникает тоска по другому в двух аспектах. С одной стороны, другого почти невозможно увидеть, т.е. все радикально иные культуры изначально уже адаптированы к западной цивилизации, будь то африканские маски, индийские культы и т.д., все они встроены и нет никаких решающих барьеров, чтобы к ним прийти. Поэтому ощущения барьера, радикальной инаковости не возникает. В этом смысле действительно Нарцисс никак не может найти другого, всюду находит собственное отражение, только ещё более расщепленное в различных зеркалах и новых узнаваемых формах. А с другой стороны, в чём мне кажется состоит проблема Нарцисса, как никто другой он требует ежедневного подтверждения своей собственной избранности и своего совершенства. А где же найти эти подтверждения? Для этого нужен другой. Должен быть кто-то, кто убедит нас, — да, ценности Запада прекрасны, мы совершенны, мы преодолели все трансгрессии. Но поскольку это место оказывается всё время пустым и проблематичным, то здесь возникает такое противоречие: с одной стороны, полная автономия и самодостаточность Нарцисса, когда он умеет видеть всюду только самого себя, а с другой стороны, отсутствие того, кто будет ему доказывать, что он — это он, Нарцисс, лучший из лучших, что он может замыкаться в вакуумном кольце наслаждения, которое имеет форму самонарастающего логоса, приходит к нему с неким приращением.

Т.Г.: Мне понравилась мысль о том, что все экзотические культуры проглочены. Одни мои знакомые из Швейцарии объездили, наверное, сто стран, теперь поехали к людоедам в Австралию, которые специально оставлены для туристов изображать из себя очень страшных. Они давно никакие не людоеды, но за огромные деньги спят в людоедских хижинах. Действительно, в нашем мире начиная с Колумба всё открыто, замкнуто, нет сакральной географии. А с другой стороны, мультикультурное общество, которое дополняет концепцию демократии -- совершенно лживо, т. к. держится на том, что всё

страны, культуры, народности воспринимаются очень поверхностно. Признаётся их оригинальность, специфика, признаётся, что негры должны быть чёрными, что они должны стучать в барабаны, но как только дело доходит до серьёзного (например, до ношение платков мусульманскими девушками), как европоцентризм даёт сбой. Фактически, мультикультурное общество не может существовать. Доказательство тому — война на Балканах. Она доказала, что на самом деле признания автономности другого не происходит. Мультикультурность — ложь. И вот эта ложь, с одной стороны, уходит в New Age как абсолютно квазирелигиозное движение, где продают какой-то песок с Амазонки за 600 долларов, какие-нибудь псевдораритеты из Африки и других экзотических мест, которые оказывают благотворное влияние на ауру, и всё в таком же духе. Это поверхностное восприятие другого. С другой стороны, гораздо более мощное и умное движение — фашизм. Потому что фашизм взрывает ложь мультикультурного мира. Он воспринимает другого во всём ужасе, который тот несёт. Другой ужасен, “das unheimlichste”, по Хайдеггеру. Вот такое небольшое замечание по поводу и нашей ситуации, ибо у нас растёт фашизм, мы это видим. Надо понимать, что в нём гораздо больше истинного, чем в комфортабельном New Age, хотя я ни в коем случае не оправдываю и не защищаю фашизм. Все мы знаем, к чему он привёл.

А.С.: Не кажется ли вам, что здесь проблема того, подобаает ли человеку жить в опасности, можно ли обойтись без несчастного сознания, грубо говоря? Ведь это же очередная попытка обойтись без несчастного сознания, когда всё радикально иное легко адаптировано в бесконечный имманентный дискурс. Когда единственные провалы, которые могут быть совершенно чудовищны, связаны с тем, что другой вдруг начинает вести себя как неправильные пчёлы у Винни Пуха, вместо того, чтобы усладить мёдом, они начинают вести себя странным, непредсказуемым образом, но в этом случае их можно наставить на путь истинный. Получается, что когда человек, удостоверившись в комфорте, отказывается от прививки опасности радикально иного бытия, от чего фашизм действительно не отказывается, то он при этом нечто утрачивает, мало того, что происходит измельчение рельефа, но также не формируются, так сказать, чистые состояния души: настоящий гнев, настоящая радость, настоящая ярость и т.д. Вместо этого идёт всеобщая мешанина, полуфабрикат чувственности, который плохо поддаётся делению на субъекты. И тут важен не обязательно фашизм, но определённый радикализм, может быть батаевского типа, типа де Сада. А если фашистский, то это будет ранний фашизм Эрнста Рема, а не поздний фашизм Гитлера (между тем, фашизм Рема неизбежно переходит в фашизм Гитлера, — когда страсть к опасности, к вызову, к крови сменяется страстью к геометрии. Гитлер предполагал, что можно засадить Украину крапивой, или высчитывал процент национального присутствия, и при этом был абсолютным вегетарианцем, всё чело-

веческое было ему чуждо). Фашизм в этом смысле с неизбежностью переходит в тоталитаризм, порождённый обществом, лишённым радикальной инаковости, ощущения Марко Поло, попадающего в Монголию, которое мы никогда не воспроизведём, потому что у нас всё соединено коммуникациями.

Т.Г.: Есть ещё один “фашистский” автор, Эрнст Юнгер, один из величайших писателей, который умер совсем недавно. Он быстро отошёл от официального национал-социализма. У него есть парадигма третьего пути, которую я предлагаю рассмотреть. Современный человек должен знать, что он живёт в совершенной катастрофе. Большинство, естественно, бежит от реальности. Реальность катастрофична и ужасна. Это первый тезис. Второй — нахождение себя в какой-то великой традиции. Например, я православный человек, я живу в великой традиции, которая меня несёт. Но даже православие скатывается сейчас в такое мещанство и такую невротичность, что деться иногда некуда. Спасает третий момент — героизм. Находясь в великой традиции, ты должен быть героем, рисковать жизнью, потому что без риска жизни нет духовного пути вперёд. Скажем, Иоанн Лествичник советовал ночью ходить на кладбище, чтоб ужаснуться, но наша жизнь и без того даёт основания жути, ужаса. Для всякого познания нужно мужество и смирение, мне кажется, что героизм совершенно необходим нашему времени. Я говорю Эрнст Юнгер, но я сама придерживаюсь подобной парадигмы пути, потому что без личной биографии (большинство людей живёт без биографии как пыль, как зомби) нет пути. А что касается фашизма, Бердяев как-то сказал, что у немцев за их добропорядочностью, любовью к стерильной организации, к абсолютному *Ordnung*’у скрывается страх хаоса. Недаром все гениальные немцы сходили с ума. Немцы слишком не цивилизованные люди, фашизм быстро бы перешёл от *Ordnung*’а к какому-нибудь идиотскому сумасшествию.

А.С.: Мне очень понравилась мысль, что всё, что сделано упрощённо, создаёт даже не иллюзию вместо реальности. Всякая упрощённость, всякая попытка основана, если угодно, на гегелевском *Aufhebung*, снятии, когда с помощью рефлексии можно легко избавиться от противоречий, стоит лишь произвести такую и такую процедуру, — это пресловутое *Aufhebung* внедрено во всё. Однажды мне довелось побывать в Гамбурге с радикальными художниками стран Северной Европы, и я поднимался по трапу на палубу корабля, а на встречу мне шло несколько раскрашенных немецких панков. Они начали спускаться раньше, чем я подниматься, но вдруг в них сработала истинно немецкая культурность, и они пошли назад, чтобы меня пропустить. Я понял, что можно сколь угодно имитировать грозного панка, *но где же сама эта сущность?* Так же и с гегелевским *Aufhebung*. Всё искусство рефлексии, бесконечный диалектический аттракцион, которым тот же Деррида владеет в совершенстве, доказывает, что возможно любое частичное

трансцендирование, но невозможно трансцендирование полное. Всякий раз мы находим нечто и нечто выносим за скобки, с помощью чего можно описать ту или иную философию. Получается, что если мы умеем вычленить базовую фигуру, то философия сильного предшественника окажется перед нами как некая область интерпретации нашей выделенной установки. Опять мы получаем вариант того же *Aufhebung*'а, где на интеллектуальном уровне осуществима любая трансгрессия. Но мы понимаем — интеллектуальная трансгрессия ещё не есть подинная трансгрессия. Существует иная трансгрессия, связанная с проблемой подлинности. Ну хорошо, сколько можно слушать блестящий диалектический аттракцион, наращивать эрудицию, в конце концов некая просветлённость, или, как вы говорите, ужас (любое чистое состояние) влечёт к себе, требует присутствия. Здесь мы, кажется, приходим к странному ощущению, где возникает вновь теология. Она возникает в том, что существуют состояния души и модусы бытия, которые в принципе не спасаемы. Это понял ещё Кьеркегор. Почти всё, что связано с уровнем онтического, как говорил Хайдеггер, вся наша заикленность в заботе, вся наша лень, которая заставляет нас заниматься ерундой, вместо того, чтобы решать главное, — это вещи, которые не спасаемы, хотя они вполне комфортны. Может быть и комфорт относится к числу не спасаемых вещей. А существуют булавочные уколы вглубь души, тот же ужас, тот же трепет, та же уверенность в своём избрничестве. Они могут быть ложными, но только они могут быть и спасаемыми. Если уж Господь окликает, то Он требует жертвоприношения первенца или иного отречения. Только таким человек интересен и Богу, и самому себе. Самое страшное, в чём Нарцисс, заикленный на бесконечном саморазглядывании, боится себе признаться, — что он в сущности себе не интересен.

Т.Г.: Можно процитировать Делёза: раб и господин местами не меняются. Нет никакой диалектики. По-настоящему существует только иерархия, пафос дистанции, о котором говорил Ницше, аристократизм, — но не крови, а принятия судьбы, трагический аристократизм. Человек движим *amor fati*, любовью к судьбе. Эта идея очень важна в моей жизни, в силу этого, видимо, Ницше стал моим любимым философом. В наше время мы философствуем после Ницше или по Ницше. Я читаю его переписку, которая издаётся в Германии, в ней он открывается как очень радостный человек. Когда были написаны ужасные рецензии на “Рождение трагедии...”, то Ницше даже не откликнулся. Это существенно. Ему нужны были друзья, любовь, аура обожания, творчества, потому что он был одинок. Но он не реагировал. Вот это и есть иерархия. А возвращаясь к снятию, Жижек пишет, что у Гегеля всё кончается Наполеоном. Загадка всех этих огромных томов — Наполеон. Как человек, нам интересен Кьеркегор, Ницше, но не скучный буржуазный Гегель. По словам Энгельса,

абсолютный дух абсолютен только потому, что о нём абсолютно нечего сказать. Меня очень печалит, что в России многие остановились на Гегеле или на гегельянстве в какой-то его форме, на диалектике.

А.С.: У меня есть вопрос, на который именно вы, Татьяна, могли бы ответить. Речь идёт о передаче традиции. Возможна иллюзия следующего рода: для того, чтобы быть философом, совсем не обязательно хотя бы раз в жизни посетить университет, сиди себе где-нибудь в глуши, читай великие книги, думай над ними. Однако мы знаем, что в рисунке есть понятие “поставить руку”, т.е. нужен мастер, нужна живая передача традиции. Мы видим, как реально развивалась философия, — Гуссерль был учеником Brentano, Хайдеггер был учеником Гуссерля, и т.д. При всём их обращении к Аристотелю, Платону существовал момент личного контакта, отношение ученик — учитель. Был, грубо говоря, эквивалент тусовки. Вам, Татьяна, довелось и переписываться с Хайдеггером, и лично беседовать со многими известными философами. Как вы полагаете, почему момент соприсутствия так важен? Почему нельзя сидеть на утёсе, свесив ноги, читать Аристотеля и гениально мыслить, а непременно требуется этими ногами ходить, быть то учеником, то учителем, то ещё кем-то?

Т.Т.: Мыслящему человеку сегодня нужен весь мир, как и всегда. Провинциализм, в котором у нас пребывает большинство, уничтожает символический ряд философии, язык, которым они просто не могут пользоваться. Поэтому кто их сможет понять? Кроме того, философия стоит на какой-то трещине, в ней много трагического. Философ не имеет права не быть личностью. А личностью становятся только через встречу, через Ereignis, событие или приобретение по-русски. Личность узнаётся и гипостазируется через лицо другого.

Д.О.: Мы повели разговор от смены главного героя, Эдип — Нарцисс. Можно поместить в эту рамку и других персонажей. Делёз говорил о смене психоаналитического типа шизоаналитическим, на место интеллигента, пассивно дремлющего на кушетке, отвечающего на вопросы, бесконечно собирающего своё “я” (Фрейд замечал: где было id, должно возникнуть ego), пришёл прогуливающийся шизофреник, который свободен (прежде всего в отношении как раз собственного “я”) и активен. Эта смена господствующего персонажа, которая может быть выражена в подобных делёзовских образах, позволяет нам увидеть принципиальное отличие европейской ситуации мышления от нашей собственной. Я думаю, что нашу ситуацию придётся выражать в чисто психоаналитических терминах. А именно, придётся говорить о запаздывании. Если Хайдеггер утверждал, что метафизика пребывает в забвении изначального опыта бытия, где были почерпнуты основные его определения, то он всё же не говорил о запаздывании “второго” опыта, — дискурса, который на каждом новом историческом этапе вновь и вновь воспроизводит

первоначальный опыт, одновременно его скрывая и устанавливая связь (как *traditio*). Постоянно происходит некое воспоминание, пусть не полное и не окончательное. А для мышления, обладающего российской территориальностью, характерно то, что оно запаздывает главным образом к этому вторичному аспекту припоминания, не участвует в передаче, не создаёт традиции. Мы можем включаться в уже начатый разговор, обсуждать, имитировать тот или иной язык, но мы не пребываем в первоначальных точках интенсивности. Отсюда такое странное отношение между Россией и Европой: конечно, присутствие России в Европе огромно, но, пожалуй, ещё более велико её отсутствие, оно более фундаментально. Ибо это отсутствие у корней, у самого основания. Одно дело — смены персонажей или определённых точек привязки на Западе, но у нас-то пока подобных смен не наблюдается. Насколько вам, Татьяна, симптом запаздывания представляется диагнозом всей нашей нынешней философской ситуации?

Т.Г.: Это верно, запаздываем. Но с другой стороны, у меня сложилось впечатление, что есть русский радикализм, который уже в 19 веке привёл весь западный запас к такому экстремному состоянию, почти мистическому, какого на Западе никогда не было. Наша философия до уровня литературы и поэзии пока не поднялась. Достоевский был пророком и Запада, и Востока. Как бы нам, философам, найти язык, обрести лицо, — вот в чём вопрос. Мы имеем символический ряд — икона, феномен юродства — который сильно опережает Запад. Сейчас написано много книг про цинизм Слотердайком, Глюксманом и др. Пишут о Диогене, — им даже о себе нечего сказать, *а вы-то где нахулиганили?* У нас описывай каждого второго из близлежащего переулка, возникнут гении цинизма. Мы, конечно, философски опаздываем, но в экзистенциальном контексте скорее не опаздываем, а преувеличиваем. Бодрийяр пишет об *экстазе неприличного*, о симулякрах в смысле полной потери тайны. У нас тайна не потеряна, но постоянно идёт какой-то обман. Много самозванцев, а это действительно классический фрейдизм, — не потеряв комплекс, что я царевич, царица, принцесса, папа мой царь, в детстве меня подменили, у меня не те родители. Это всё классические ситуации. Мы начали с того, что Эдип умер, но у нас он на самом деле ещё жив.

Д.О.: Проблема в том, что не сформировалось прочного, отвердевшего “я”, которое могло бы расколоться, мы в общекультурном и интеллектуальном плане проходим путь от *id* к *ego* и, как кажется, наш путь ещё далёк от завершения.

А.С.: Это идея практического опережения и теоретического эпилонства. Как у Мандельштама: *“И снова скальда чужую песню сложит, // и как свою её произнесёт”*. Сколько можно слагать чужие песни и выдавать их за свои? Ситуация описана Маяковским: *“...улица корчится безъязыкая, // ей нечем*

кричать и разговаривать”. Действительно, приходится эпигонским образом обращаться к кому угодно, начиная с Ницше и до Бодрийяра. Вы утверждаете, что у нас есть своя духовная ситуация, которая в основном олицетворяется церковью. Но эта духовная напряжённость никак себя не выражает, не имеет собственной речи. В результате, подвиг книгочейства, универсальной образованности в сочетании с искренностью веры у нас отсутствует. Есть либо простое эпигонство, основанное на материальной заинтересованности, либо схимничество, в котором нечем кричать и разговаривать. Требуется иное: богословие как мысль, а не как битьё лбом об пол. Как здесь быть? Почему подвиг книгочейства у нас так мало реален? Именно как подвиг, а не как дискурсивный навык.

Т.Г.: Этот вопрос я задаю сама себе очень долго. Россия, возможно, единственная страна в мире, где так много умных людей пришли к Богу или Его ищут. Когда во Франции ко мне в гости пришёл Феликс Гваттари, который жил по соседству, и увидел у меня иконы, он весь побледнел и спросил: *вы что, в секте?* Потом я пошла в гости к одному очень крупному учёному, ученику Леви-Строса. Он признался: вы знаете, Татьяна, мы, учёные и философы-католики, человек пятнадцать, тайно собираемся раз в год, чтобы расказать друг другу, как мы любим Бога. Я спрашиваю: почему тайно, кто вас тут преследует? Но их никто не преследует, просто внутренне они боятся быть верующими. В России этого нет. Масса интеллигенции вошла в церковь, однако мы до сих пор не видим книг, которые были бы написаны на уровне Достоевского, Толстого, Гоголя, Лескова.

Д.О.: Не думаете ли вы, что это ситуация, обусловленная самой церковной жизнью. Всё, что издаётся — перепечатки синодальных изданий. Казалось бы внешний момент, но весьма характерный. Церковное сознание совершенно по-особому обозначает духовное пространство вокруг себя. Ссылаясь на понятия одной из ранних христианских традиций, можно говорить о том, что существует изолированное пространство веры, будто распахнутое ввысь, сакрализованное, подчинённое строгости ритуала. Подобное пространство веры воплощено в евхаристическом единстве, но зачастую проецируется на пространство заботы, выражаясь по Хайдеггеру, на повседневное обитание человека. Эта проекция порождает несоответствие между реальностью бытия и реальностью обитания, и отсюда человек, выходящий из храма, склонен воспринимать окружающий мир как пространство войны. В этом смысле всякий язык, который необходим как средство общения, встречи, который создаёт единство другого порядка, — общность бытия-в-мире, — воспринимается враждебно, потому что это только средство, к которому ты оказываешься в оппозиции, когда выходишь из евхаристического, бессловесного или сверхлогосного единства. Так что никакой логос в мире оказывается невоз-

можным. Я почти не знаю попыток преодолеть жёсткий пограничный рубеж между пространством веры и пространством войны. Возможно, люди, которые сейчас приходят в церковь, попадают в эту ситуацию, которая их детерминирует. Однако, если искать более глубокую причину такого положения дел, то речь должна идти о том, что церковь у нас сейчас испытывает идиосинкразию на миссионерскую деятельность, кто находится вовне, пускай там и остаётся, а тем, кто уже вошёл в “тело Христово”, не нужно лишних дополнительных слов.

Т.Г.: Это совершенно верно. И это страшно, потому что религиозные неврозы — самые опасные. Очень просто перейти от невроза марксистского к неврозу православному, что и происходит у нас повсеместно. Люди жили идеологией, паранойей. В “Анти-Эдипе” описан макромир как мир паранойи. Не плохо, что человек немного невротик — все мы слегка невротики — плохо, что от одного невроза он переходит к другому, от одной паранойи к другой. Всякая защита хуже того, от чего она защищает. Двойной переход и двойная идеология ужасней, чем идеология одноплановая. Сейчас марксист для меня здоровее, интереснее и проще, чем масса православных, которые дошли до полного невроза, раскрылись, выражаясь по-лакановски, в $A=A$. Об этом очень хорошо пишет Жижек. Он пишет, чем отличается фашизм от марксизма (в советском варианте): когда своё выступление заканчивал сталинист, он сам первый начинал аплодировать, весь зал аплодировал вместе с ним, и все они как бы обращались к великому другому. Когда выступал фашист, аплодировали ему, всё замыкалось на “ $A=A$ ”. Тем самым фашизм есть чистая паранойя, а марксизм — просто невроз. И вот, православие больше похоже на фашизм с его замкнутым пространством, где все остальные — враги. Я говорю именно о нынешнем православии. В фашизме враг — это конкретный другой, скажем, евреи. В марксизме же враг расплывён, никто точно не мог сказать, где на самом деле враги. Поэтому психологически понятно, когда большевики сами себя оговаривали, и общество принимало это за чистую монету. Большинство православных, которых я вижу (за редкими, но потрясающими исключениями) — это больные люди, которые всегда нуждаются во враге.

А.С.: В высшей степени хорошо, когда идея движет нашим телом, или коллективным телом, в отличии от материального интереса. И тем не менее, мы видим, что наряду с крестовыми походами русский социализм и коммунизм были точно такой же идеей, точно таким же крестовым походом, даже почище, чем крестовый поход детей. И вдруг мы смутно начинаем предполагать (предположил уже Поппер), что печально и достойно высшего сожаления, когда идея напрямую начинает двигать нами, ибо почти всегда она ведёт ко злу. В этом смысле материальный интерес более правильный. Он тихо

поощряет комфорт и всё человеческое продолжает быть. И тогда получается странная вещь, которую я сформулировал для себя так: помните, существует вопрос, может ли Господь создать такой камень, который Он сам не сможет поднять? Главное в этом вопросе то, что нельзя непосредственно поднять камень мыслью. Если бы мысль могла сдвинуть камень, то от человечества уже бы давно камня на камне не осталось. Победил бы либо крестовый поход, либо коммунизм. Но здесь есть благородное запаздывание, и кое-что нужно перевести на уровень нашей телесности (того, что Франциск Ассизский называл “братом ослом”, имея ввиду своё тело). Необходимо в какой-то момент довериться “брату ослу”, который выдерживает духовные метания и сдвиги, приводящие к чудовищной гибели. Почти все они в конечном счёте оказались наваждением, а не просветлением. Как ни странно, но просветление, то, что по-русски называется “тихое делание” или “умное делание”, исполнено несуетности, неспешности. Что вы по этому поводу думаете, почему так получается, что при подлинной одухотворённости русского народа, готовности мгновенно всё претворять в жизнь, радикализм неизменно шёл во зло, а сверхдоверие “брату ослу”, на котором основана протестантская этика, наоборот, шло во благо?

Т.Г.: Замечу, что протестантская этика никогда не шла во след “брату ослу”. Первые же протестанты запретили помещать осла и вола в рождественские ясли. Впрочем, в нашей традиции свои уклоны, своё манихейство. Когда-то я была первой после долгого перерыва, кто переиздал Добротолюбие. А теперь я вынуждена признать, что это абсолютно дуалистичный, морализаторский перевод, в котором совсем неправильно переданы некоторые понятия. К примеру, написано “егоз”, а переведено “вожделение”. Мы пересылали Добротолюбие ещё при советской власти из Европы, специально сделали маленький формат. И вот, когда я сравнила этот перевод с хорошими переводами на немецкий и французский, то просто ужаснулась его преданмерной неточности.

Идея всегда связана с паранойей. Шизофреник лучше, чем параноик, мысль из “Анти-Эдипа”. Параноик думает, что он делает абсолютно важное дело, которое абсолютно для всех — для Бога, для человечества. Всякая крупная идея — изменить человечество, сделать людей счастливыми — параноидальна, она помещается в макропространстве, в то время как шизофреник живёт в микромире, решает прежде всего свои проблемы. Что касается материального интереса, то иногда через людей низких действуют великие силы, через материалиста Санчо Пансо проходит Дон Кихот. Об этом писал Гегель как об “иронии истории”.

А.С.: Удивительный ход нашёл Кьеркегор. Часто мы рассуждаем так: как жаль, что между моей максимальной волей или моим желанием и действи-

тельностью существует преграда в виде принципа реальности. Я возжелал из всех сил сдвинуть камень, но всё равно придётся подойти и потихоньку его сдвигать, или закатывать на гору как Сизиф. Нам кажется, что в этом состоит несовершенство мира. Кьеркегор говорит, — нет, в этом есть великое совершенство мира, потому что если бы максимальная воля и желание каждого сдвинуть камень реализовалась, то камня на камне не осталось бы. Отсюда Кьеркегор приходит к совершенно правильному выводу: *Бог любит повторение*. Неважно, что ты импульсивно желаешь из всех сил прямо сейчас, важно, чтобы ты желал этого завтра, послезавтра, через десять лет. Если ты десять лет желаешь одного и того же, Господь тебе даст. Но это труднее всего. Можно прыгнуть в пропасть сейчас, под воздействием импульса, но это состояние не благословлено свыше. А умение десять лет хотеть одного и того же, прекрасно уловленное протестантской этикой, безусловно прощаемо. Предохранительные мостики между идеей, между ощущением истины, данной тебе, казалось бы, непосредственно, и свершением, вовсе не препятствие, а наоборот, некое благословенное сохранение. Попробуйте сдвинуть камень сегодня на пол сантиметра, завтра снова на пол сантиметра, тогда что-нибудь получится. А сейчас нет.

Д.О.: Я снова возвращаюсь к нашей ситуации запаздывания, которая помогает совершенно отменить принцип реальности. Мне приходит на ум такое специфически наше явление, как русский космизм, который очень тесно связан и с пафосом революции, и с эстетикой футуризма. Один из космистов, Валерьян Муравьев, говорил, что бытие — это иллюзия, если к нему не прилагается вопрос “что делать?” через “как делать?”. Т.е. реальности, которая препятствовала бы моей абсолютной, целеустремлённой, всеохватывающей воле, не существует. Бытие, к которому моя воля ещё никак не приложена — иллюзия. Поэтому негде осуществиться повтору, ничего нет. Есть один только *ýbriV*, если использовать греческий термин. Наша утопия совсем не соотносима с европейскими формами, в которых нечто предполагается делать с реальностью, образовать для неё новую топичу. Наша утопия не желает делать нечто с реальностью, она делает что-то с *нереальностью*. Скажем, идея того же Муравьева об овладении временем. Это значит, что я как субъект делания нахожусь уже в точке вечности, в противном случае как бы я мог смотреть на время, чтобы им овладеть. Я должен быть вне времени. Но поскольку пребывание вне времени заведомо фантазматично, то я пребываю не столько вне времени, сколько вне реальности, работаю по преимуществу с нереальностью. Идея, захватившая моё “сейчас”, проседает в ничто. Такова ситуация запаздывания, которая с фёдоровских, соловьевских и пр. проектов до сих пор нами не преодолена.

А.С.: И всё-таки, — о благодати запаздывания и о любви Бога к повторению. Что в этом смысле важно: вероятно, существуют вещи, которые Бог не запоминает. Он не может запоминать “сплошное и безжалостное и т.д.”, как говорил (о природе) Валери. Существует некое паразитарное, навязчивое повторение. И существует повторение, о котором Лао Цзы говорил, что человек, стоящий на цыпочках, долго не простоит. И вот, всё-таки он стоит долго. Он трансцендирован, он немножко выше себя самого. И он настаивает на этом — *да будет так*, говорит он себе. Если он говорит это сегодня, это ничего не значит, но если он говорит это через десять лет (в чём суть аскезы), то это уже кое-что значит. Его делание — предмет спора богов, ситуация богоизбранности, неважно в какую сторону, в сторону дарованной благодати, или в сторону персональной молнии. В любом случае, это ситуация богоизбранности. Отсюда странное ощущение, что Россия, которая всегда способна на разовый импульс, — *ухнем дубинушка, ухнем*, но это мы сегодня ухнем, а завтра пропъём, — всё время ставит под вопрос аскезу как великую силу повторения.

Т.Г.: Я думаю так: аскетика очень сильно нам свойственна. Ездя много по русским монастырям, я вижу совершенно простых аскетов, которые любят своё дело. Отцы церкви говорят, что если аскеза без радости, то это не аскеза. У католиков в чести стигматы, мучения, боль, а у нас радость превалирует над страданием. Сейчас более пятисот монастырей по России. В них живут избранные люди. Их избранность сродни их верности. Я тоже на себе ощущаю некое благословение быть верной. Для меня это очень важные слова: повторение, верность. По-гречески вера и верность однокоренные слова. Я думаю, что верность у нас есть, и я не знаю, как бы мы могли без неё жить.

FROM OEDIPUS TO NARCISSUS

Tatiana GORICHEVA (Paris - St. Petersburg)

The text is the conversation with a well-known orthodox philosopher Tatiana Goricheva carried on by Alexander Sekatsky and Daniel Orlov. The talk took place in spring 1999. The most important discourses of contemporarity, which set off the other as a primary topic or motive, were discussed. This discussion is correlated with talking which had been published in the issue № 7.

ОПЫТ ИНОГО

Марина МИХАЙЛОВА

“В том, что дао нет, залог того, что дао есть. В том, что мудрый не держится за дао, залог того, что он не потеряет дао”

Из “Гуань Инь-цзы”

“Когда душа откликается на призыв возлюбленного, ищет его и не находит, и зовет не достижимого никакими именами, она сознает, что влюблена в недоступное, желает ускользающего от нее”

Григорий Нисский

Приведенные мною изречения представляют две великие мистические традиции, взыскующие Иного. Даосская мысль и христианское богословие говорят о двух фундаментальных свойствах Иного: его непреднамеренности и настоятельности. Иное присутствует во всей убедительности и полноте, когда его нет (нет как предмета, нет так, как есть все остальное, поддающееся именованию и языковой формализации). Оно дает нам о себе знать, когда мы не держимся за него, не стремимся к нему (не стремимся так, как к любой мыслимой цели). Невозможно обладать Иным, рассуждать о нем, описать его. Если все это возможно, то мы имеем дело не с Иным. Но все-таки героя сказки посылают “туда, не знаю куда, принести то, не знаю что”. Иное, если оно хотя бы однажды коснулось нас, становится в высшей степени притягательным и желанным. Об этом и говорит св. Григорий Нисский в своем толковании “Песни песней”: душа ищет и зовет недоступное с такой же силой, как невеста желает возлюбленного. Причем не обязательно речь идет об эмоционально положительном опыте: “Страшно впасть в руки Бога Живого”, по слову апостола Павла. Да и темная бездна гибели тоже может привлекать к себе неодолимо, обещая “неизъяснимы наслажденья”.

Иное с его непреднамеренностью, непредсказуемостью — с одной стороны — и бесконечной настоятельной притягательностью — с другой — ставит нас в трудное положение. Мы желаем недостижимого, но сила нашего страстного устремления лишь отдаляет его от нас. Мы ничего не знаем об Ином, но именно и только оно дает нашей жизни смысл и радость (как говорил Иван Карамазов, “или есть миры иные, или я билет почтительнейше возвращаю”). Нам хочется снова и снова пережить соприкосновение с ним, но мы ничего не можем для этого сделать. Встает вопрос: а как же возможен опыт иного?

Опыт об опыте

Классическая философия понимает опыт как основанное на практике чувственно-эмпирическое познание действительности. По Канту, опыт — условие познания, формы знания, науки зависят от форм возможного опыта. В феноменологии Гуссерля опыт конституирует мир для воспринимающего индивида. Мерло-Понти говорит о взаимном силовом действии мира и человека, подобном нулевому давлению двух твердых тел в физике. Прагматизм Дьюи понимает опыт как постоянное взаимодействие человека и среды в модусах действия и подвергнутости, претерпевания (*undergoing*). В любом случае опыт выступает как результат взаимодействия человека с внешним миром, как связующее звено между системой знания и познаваемым объектом.

Когда актуализируется аспект деятельности, активного практического воздействия человека на мир, мы имеем дело с экспериментом: практика дает возможность извлечь определенные знания и умения, их проверить, испытать, сконструировать, исходя из известного, новое и его попытаться осуществить. Человек становится творцом опыта, он создает определенные условия, выстраивает ситуацию, тем самым провоцирует проявление объективных законов и их изучает.

Очевидно, что опыт Иного не может быть экспериментом — хотя бы потому, что он неповторим, невозможен в лабораторных условиях, а случается только в поле, да еще и при благоприятном расположении светил. Для постановки эксперимента необходимо как минимум теоретическое обоснование, надо понимать, что, как и зачем мы хотим сделать. Опыт же, в отличие от эксперимента, — странная вещь. Один исследователь Иисусовой молитвы говорит: “Опыт Симеона может быть адекватно объяснен лишь в терминах паламитского учения, а то, чему учил Палама, можно по-настоящему понять лишь в свете такого опыта”¹. Змея кусает себя за хвост: если мы хотим понять некоторый опыт, тем более опыт Иного, никакие его описания нам не помогут, потому что возможны лишь в контексте этого опыта. Похоже, что единственный способ усвоить опыт — это пережить его. Тогда всякое описание опыта будет лишь приглашением совершить этот путь, маршрутными вехами, расставленными в неведомом краю.

Приведем простые примеры употребления слова “опыт” в языке: “Я совершил путешествие вокруг света в прошлом году. Это был интересный опыт”. Или: “История их разрыва была тяжела, но они приобрели неоценимый опыт”. Или: “Люди, пережившие клиническую смерть, свидетельствуют о своем опыте”. Конечно, и здесь речь идет об определенном познании, но был ли человек активен? Не выступал ли он скорее в страдательном залоге? Мир вторгался в него — многообразиями перипетий путешествия, крушением любви, автомобильной катастрофой. Такой поворот событий вряд ли возмож-

но смоделировать. Здесь уже не идет речь о постановке эксперимента. Человек и мир в такой ситуации оказываются равноправны, вступают в отношения диалогические. Не я, активный познающий субъект, изучаю объективную реальность, скорее она, эта реальность, испытывает меня. Я и мир оказываемся лицом к лицу и видим, кто есть каждый из нас.

Если взглянуть на опыт с этой стороны, то можно определить его как фундаментальное состояние проживания жизни, переживания судьбы. Опыт и впрямь всегда предполагает встречу мира и человека, их противоборство и взаимодействие, причем итог этой встречи никогда не известен. Фасмер возводит опыт к “пытать”, спрашивать и сопоставляет его с латинским глаголом *puto, -are* — обдумывать, полагать, рассчитывать, приводить в порядок, резать². Тут уже не скажешь “однозначно”, по любимому словцу наших политиков, кто же кого вопрошает (и с кого спрашивает) и приводит в порядок. В опыте проверяются оба — и мир, и человек.

Одного корня с опытом окажутся *испытание, попытка, пыталовость, пытка*. *Испытание* вводит тему искушения, героического преодоления препятствий, сопротивления (почувствуйте разницу между властной хозяйской позицией экспериментатора и положением испытываемого героя, осаждаемого “целым морем бед”!). *Пытка* напоминает нам о страдательности опыта. Человек претерпевает опыт, подвергается ему. Испытание и страдание вводят тему трагического. Опыт трагичен в античном понимании: герой оказывается перед лицом мира как силы неразгаданной и грозной, от которой можно ожидать всего — и милости, и кары.

Весьма возможно, что корень *-пыт-* этимологически близок к *-пут-*. Тогда опыт — это *путь*. Он всегда — процесс. Даль приводит чудную пословицу: “Чужим умом жить до порога, а дале всяк живет своим опытом”³. Опыт раскрывается и как путеводная нить, и как плод, результат пути, дар, который не дается тем, кто сиднем дома сидит. Опыт длится столько же, сколько путь. Язык сближение опыта и пути допускает. Рассказывая о своем опыте, мы говорим: “Я через это прошел”, “Все через это проходят”. А еще мы говорим в утешение “это пройдет”, то есть закончится для тебя. Путь опыта — встречное движение личности и жизни: в опыте мы проходим через мир и мир — через нас.

Итак, опыт — противостояние, схватка человека и мира, и опытом оба они испытываются. Что-то сказать о мире мы можем только на основании опыта, но и о себе, и о другом мы что-то узнаем только опытным путем. Меня всегда занимал вопрос: почему из одного и того же опыта люди выходят с разными результатами? Почему то, что повергает одного в ужас, другого оставляет равнодушным? Почему один видит миры в пылинке на ноже карманном, а другой ее просто не замечает? Похоже, что опыт не формирует личность, как предполагает житейская мудрость, но выявляет ее логос, ведет в ее тайну.

Предел опыта как опыт предела

Все вышесказанное имеет отношение к любому опыту. А что же опыт Иного, о котором мы взялись размышлять? Пытаясь определить его, обратимся к древнему различению тела и духа, вещи и идеи, физики и метафизики. Как человек состоит из тела и духовного начала, так и в мире есть плоть и дух. Можно было бы поговорить о душе, о том, как зыбка граница тела и духа и как многообразны их взаимопроникновения, но мы все эти вопросы сейчас оставим в стороне, потому что главное для нас то, что философия от начала склонна была предполагать в человеке и в мире некоторую глубину и неочевидность, нечто такое, что неуловимо пятью чувствами и не поддается рациональному описанию, а если и поддается, то не так, как плоть. Не случайно классические философские тексты часто бывают скорее художественными, нежели строго научными. Философия и филология — что ж за науки, если это — любовь, то есть стремление, влечение к истине или к слову, изобретающее средства для того, чтобы возлюбленную истину уловить. До научности ли здесь? Все средства хороши, чтоб до подружки вечной добраться. Точные методы в гуманитарных науках потому так и смешны, что неприменимы в любви.

Так вот, есть тело и есть дух. Есть видимое и доступное уму, а есть неосязаемое чувствами и уму непостижное — иное. Как говорит китайская мудрость, “уток, вышитых на ковре, можно показать другим. Но игла, которой их вышивали, бесследно ушла из вышивки”. Пока мы разглядываем уток, рефлексия опыта остается в пределах телесности мира, и это будет опыт практический, научный, психологический. Когда перед нами встанет вопрос об иголке, мы будем иметь дело с предельными основаниями опыта, и он приобретет качество духовного.

Сегодня духом, духовностью называют все, имеющее отношение к “культуре”, или все, что не укладывается в упрощенное понимание материального. Неразличение духовного и душевного становится общим местом.

Помню я, какое сильное впечатление на меня в девичестве произвела книга знаменитого Никитина о воспитании детей. Особенно подробно были мною изучены главы о родах и кормлении грудью. Однако же, родив и выкормив своих мальчиков, я могу лишь улыбнуться мудрованию этого признанного специалиста по кормлению младенцев. И так — во всем: что-то понимает лишь тот, кто что-то испытал, и если где и можно узнать что-то о духе, так это прежде всего в Писании.

Этимологически понятие духа связано и с дыханием, воздухом — то есть с некоторыми реальными, но неуловимыми вещами, и с животным, зверем — то есть с чем-то очень близким и совершенно иным, каков и Бог по отношению к человеку⁴. Дух — то, к чему невозможно прикоснуться ни рукой, ни взглядом, хотя голос Его слышен и посещение ясно. Действие Духа опознает-

ся изнутри, опытно, Он наполняет человека Своим неизреченным присутствием. Он “обновляет лицо земли” (Пс 103.30), результат действия Его очевиден — но “Дух дышит, где хочет, и голос его слышишь, а не знаешь, откуда приходит и куда уходит” (Ин 3.8). Вероятно, именно об этом безграничном и всесильном, непредсказуемом и непознаваемом Присутствии и говорят апостолы, когда напоминают первой общине, видевшей воочию Христа, что “Бог есть Дух” (Ин 4.24), “Господь есть Дух” (2 Кор 3.17).

Согласно библейскому богословию духовность не будет некоторым синонимом интеллигентности, нравственности, приобщенности к культуре, эмоциональной или эстетической развитости. Духовность — открытость Духу, свобода принять дыхание Иного, Живого, превосходящего всякую доступную описанию реальность. Так, духовным человеком был кочевник Авраам, вовсе не утонченный, суровый, иногда хитрый, иногда опасливый, и всегда прочно стоящий на земле под небом, “насыщенный жизнью”. Духовным он был не в силу развитости, разработанности всяких интеллектуальных и душевных функций, а просто потому, что, услышав голос неведомого Бога, встал и пошел туда, куда Тот ему указал. В нем была странная, но всем нам родная свобода наполниться Духом.

Если принять двусоставность, духовно-телесность мира и человека, согласиться с тем, что оба они обладают тайной глубиной, окажется, что всякий опыт имеет духовное измерение и может стать опытом Иного. Человек обменял квартиру, у него есть опыт, он знает, с какого конца к этому подступить и как довести дело до благополучного завершения. Но этот же опыт обмена может стать духовным — к примеру, человек пережил момент сиротства, неприкаянности, бездомности, или же свобода от местожительства позволила ему радостно ощутить непрочность связей своих с устойчивым способом жить, или, наоборот, ему открылась вся тягота его зависимости от порядка вещей, или еще через что-то он прошел. Во всяком опыте есть это второе дно. Но для того, чтобы оно нам открылось, требуется констелляция, совпадение особых состояний мира и человека, момент истины, как говорит Мамардашвили, озарение, гераклитова молния.

У Библихина в “Узнай себя”⁵ говорится, что трансцендентное — это то, к чему пройти мы не можем из-за наличия границы, предела. Но предел этот — “наша проблема”, сказать бы так, потому что само трансцендентное не ограничено этим пределом, оно не находится за этой границей, ведь если бы оно было запредельно, то было бы и предельно. Запредельно, трансцендентно оно для нас, в силу того, что мы — существа конечные и затрудняемся выйти за свои пределы, страшимся нарушить границы. Трансцендентное — здесь, везде и нигде. Здесь. Просто мы к нему не можем пробиться в силу собственной ограниченности. Предельны мы, а не трансцендентное.

Я это все излагаю для того, чтобы обозначить одно важное качество ду-

ховного опыта: он не находится на какой-то иной территории, чем любой другой. Батай рассказывает об одном эпизоде, внешне совершенно незначительном: он шел по улице с раскрытым зонтиком и смеялся. Внутренняя же форма этого опыта — теофания: “Со мной, идиотом, Бог говорит из уст в уста; словно пламя, голос выступает из темноты и говорит — пламя леденящее, обжигающая грусть — говорит с... человеком под зонтиком”⁶.

Духовный опыт — одно из измерений любого опыта. Он может состояться, но его нельзя организовать, подготовить. “Дух дышит, где хочет”. Конечно, чаще всего мы просто не хотим заглядывать в глубины, где возможна встреча с Иным, нам много удобнее оставаться на поверхности, опираясь на житейский опыт и привычные суждения. Один монах спросил старца, почему люди так много суетятся. Авва отвечивал: “Они бегают вдоль и поперек по миру из страха, как бы им не встретиться с ним лицом к лицу”. И все же, оставаясь в пределах простого жизненного опыта, мы переходим иногда предел — непонятно почему. Тут недостаточно нашей воли, но недостаточно и благоприятного расположения светил. Духовный опыт наступает как чудо, но чудо это высвечивает нам истинный порядок вещей. В нем всегда есть нечто, указующее на тайну бытия.

Границы переводимости опыта

Опыт целостен, синкретичен, неделим, прост. “Он опыт из лепета лепит И лепет из опыта пьет”, — говорит Мандельштам в “Восьмистишиях”, где мне видится целое эстетическое учение, сжатое до размеров жемчужины, которую вполне можно растворить в сотне страниц. Опыт — действительно “лепет”, нечто такое, что предшествует речи разумной в онтогенезе. Темны и непередаваемы речи бытия, и как сформулировать результаты своего опыта? Это сродни вечной родительской проблеме: как поделиться опытом своим? Оказывается, что это невозможно, и только пройдя свой путь, претерпев испытания, ребенок придет к итогу — тому же, что и мы, или к радикально другому. В своей живой цельности опыт несообщаем.

Апологию опыта как предстояния миру в простоте, в свободе от любых обязательств и традиций, от чужой воли и чужого слова, как верности своей глубине и готовности принять все, а не только то, что соответствует моим ожиданиям, представляет собою “L'experience interieure” Батая⁷. Эта книга свидетельствует и еще об одном свойстве опыта: при всей своей несообщаемости он так и провоцирует нас разделить его с другими.

Человек так устроен, что ему свойственна неодолимая тяга к извлечению смыслов и разделению их с другими. Опыт невыносим, как сказал мне один мудрый человек. Поэтому целостное событие проживания, опыт-лепет, будет потом проговариваться, эксплицироваться.

Здесь встает проблема языка, языков и их пригодности для перевода, интерпретации опыта. Очевидно, что способы экспликации пережитого опыта различны. Его можно формализовать в пределах научной рациональности, как поступил, согласно легенде, Ньютон с упавшим ему на голову яблоком; из него можно извлечь практическое умение — так хозяйки учатся печь пироги; он может быть эмоционально интерпретирован — так говорит Флобер об *education sentimentale*. Рефлексия опыта в принципе возможна в любом курсе. При этом опыт перестает быть самим собой, нарушается его целостность и живая убедительность, но зато он приобретает сообщаемость, становится возможным разделить его с другим.

И все-таки мы можем говорить обо всем, кроме того, что единственно достойно того, чтобы об этом говорить: “Значенье — суета, и слово — только шум, когда фонетика — служанка серафима” (Мандельштам). В любой интерпретации опыта остается непереводаемым некоторый таинственный остаток.

Молчание как опыт иного

Итак, трансцендентный опыт возможен в пределах обычного внешнего опыта. Опыт предела выявляется ограниченностью языков. Далее следует область невозможного опыта, опыта Иного. Но невозможное вовсе не обязательно будет недействительным. Если нечто не эксплицируется, это еще не означает, что оно не существует. К тому, чему нет эквивалента в языке, мы получаем доступ в молчании.

Даосы говорят: “Речь — клевета. Молчание — ложь. За пределами речи и молчания есть выход”. Я не вдруг поняла, о чем это, да и сейчас не поручусь, что мое истолкование согласно с изначальным смыслом афоризма. И все-таки предложу свои соображения. Человек видит мир — не суетную поверхность, но величие и милость, грозную красоту и смиренную простоту, ясность и таинственность мира. Этот опыт раскрывает душу, как раскрываются легкие певца, когда он берет дыхание. Дыхание взято — нельзя не петь. Мир перед тобой — так и просится слово. Однако всякое слово будет клеветой, то есть оно не скажет точно то, что есть в опыте, а значит, это будет навет, выдумка, вранье. Отчаявшись сказать, человек умолкает. И это будет ложь, потому что это не свободно избранное молчание, а насильственное, молчит он не от полноты, а оттого, что изнемог, оттого, что все слова обманули его надежды. Вот он и немотствует — а дыхание взято, душа раскрылась. Это ложь: план выражения не соответствует плану содержания. Выход, нам намекают, за пределами речи и молчания. Так где же? Полагаю, два есть варианта: либо в таком молчании, которое не от бессилия (в священнобездомовии), либо в такой речи, которая не называет, а указывает, не описывает, а вводит в тайну события — то есть в поэзии.

Священнобезмолвие

Даосская мудрость советует: “Где кончаются дороги мысли — там начинай внимать. Где слова перестают выражать — там начинай созерцать”. Молчание как искусство слушания, внимания, бескорыстной и смиренной обращенности к миру — основа всех созерцательных практик, и в частности — христианской аскезы в ее изначальном значении, пришедшем из античности, хранящем память об ориентированности понятия аскезы (упражнения, свершения, подвига) к художественному мастерству и гимнастической тренировке. Аскет призван укрепить себя подвигом, сотворить себя. Однако аскеза в ее христианском понимании не может состоять в достижении соответствия некоторому абстрактному императиву. Задача аскета — расчистить образ Божий в себе, и никакие внешние рекомендации и предписания здесь не помогут. Говорят, что у смертного одра св. Антония Великого один молодой монах сказал: “Он был столь же велик, как Моисей!”, на что св. Антоний ответил: “Брат, Господь не спросит меня, почему я не был, как Моисей, зато он спросит, почему я не был Антонием”. На пути аскетического совершенства бессмысленно следование образцам, важно только следование за Христом. А Он может предложить нам парадоксальные, ни на что не похожие пути, что и происходило с великими святыми.

Полагаю, что священнобезмолвие возможно не только в аскетическом опыте. Хайдеггер говорит, что мы всегда находимся в каком-то другом месте, чем бытие. Между нами и бытием дистанция. Значит, мы вынуждены наводить мосты. Язык и есть этот мост, призванный преодолеть расстояние. Собственно, об этом и трактует наука семиотика: знак, означающее и означаемое — все это техника наведения мостов. Языком прорываемся мы к истине и друг к другу. Путь к Богу, к Сущему тоже проходит через язык. Диалог с Богом возможен благодаря молитве и Писанию.

Однако возможна ситуация совпадения. Мы попадаем в одно место с Другим. Так бывает в любви. Когда держишь на руках ребенка, обнимаешь возлюбленного, идешь по дороге с другом, сидишь рядом с матерью, глупо и неохота ничего говорить. Мы совпали. Мы *вместе*, в месте — и телесно в одном топосе, и в невозможной, иной хоре, поэт сказал бы — в пространствах новых, в новых временах, святой сказал бы — в Царствии. А раз мы вместе, да еще и в *этом* месте — что говорить. Причем речь здесь не о том, что “лишь молчание понятно говорит”, “молчание — язык любви” и т.п. Это не так. Молчание здесь будет не сакральным заменителем профанного языка, а священнобезмолвием: молчанием перед лицом Иного (*святой* на иврите — *отделенный*, иной).

Так же и с Богом: Писание и молитва — путь к Встрече. Понятно, что мы снова и снова к ним возвращаемся, потому что Царство — не такое место, куда попал однажды — и все в порядке. Евангелие напоминает нам, что “Царство

Небесное силою берется, и употребляющие усилие восхищают его” (Мф 11.12). Возлюбленный же, “тот, которого любит душа моя”, то и дело уходит, и в ожидании Его возвращения читаем Его письма, посылаем свои. Но когда Он возвращается, слова не нужны никакие. И возвращается Он, если есть такая “горнища приуроченная”, откуда весь хлам вынесен и место это пустое предназначено Ему. Потому что Бог ревнив и ни с кем, ни с чем делиться не будет. Другое дело, что подготовка этого пустого, освобожденного места не предполагает внешних действий, ритуальных, магических, это зависит только от качества нашей внутренней жизни. Как говорила амма Синклетикия, “можно жить среди толпы и хранить внутреннее отшельничество, а можно жить одному и быть исполненным внутри суеты толпы”. Можно пахать и сеять, иметь кучу детей и вообще делать все, что угодно, но хранить какой-то уголок души (некоторые — Дионисий Ареопагит, например — даже знают, где он находится) для Иного. Молчание — и условие Его прихода, и плод общения с Ним.

Встает вопрос: если исихия так хороша, что же побуждает говорить священнобесмолвствующих? Для чего, скажем, пишет св. Григорий Палама свои “Триады”? Только ли в ответ Варлааму Калабрийскому? Похоже, что логика тут примерно такая же, как при сотворении мира. Рублевская икона позволяет нам почувствовать, как хорошо Троице пребывать в молчании Своем. Зачем же Бог связался с миром? Святоотеческая традиция полагает, что Бог возлюбил мир еще до сотворения его. Трудно согласиться с Бердяевым, когда он в противоположность богословскому утверждению о том, что Бог не нуждается в мире, обосновывает глубинную заинтересованность Бога в существовании мира. Все-таки любовь — не нужда. Богу не нужен мир, Он его просто любит. Думаю, путь всех молчаливиков кончается говорением по той же самой причине: любовь к Другому заставляет их говорить. Св. Серафим Саровский годы провел в молчании, а потом утешал толпы народа. Мейстер Экхарт проповедовал. Дионисий Ареопагит писал о тайнах Божиих не в пустоту — к брату Тимофею.

Поэзия как молчание

Доказательства бытия Божия, похоже, не только невозможны, но и никому не нужны. Однако возможны “показательства”, как говорит один мой знакомый батюшка. Все помнят витгенштейновское “О чем нельзя говорить, о том следует молчать”, но в том же “Логико-философском трактате” Витгенштейн утверждает: “В самом деле существует невысказываемое. Оно *показывает* себя, это — мистическое”; и: “То, что *может* быть показано, не *может* быть сказано”⁸.

Эстетический опыт удивителен тем, что он соединяет в себе недеяние (как заведомо лишенный всякого практического значения, всякого прямого вмешательства в дела мира) и деяние (“Слова поэта суть уже дела его”), молчание и речь.

В науке проделанные эксперименты получают затем свое завершение, обобщение в тексте, который и будет результатом исследования. Художественное произведение не представляет результаты опыта, оно ведет в пространство его события, не сообщает, а указывает. Художественные тексты — “шифры трансценденции”, по Ясперсу, а процесс их истолкования, прочтения — та среда, в которой экзистенция хотела бы нащупать свою трансценденцию. Эстетический опыт есть, таким образом, встреча с Иным, и произведение становится точкой прорыва за предел. Воспринимающий дух, молчаливо проходящий путь, предлагаемый художником, может оказаться в этой точке и пережить встречу, которая будет сразу и одной и той же, и другой для каждого из нас. Еще неизвестно, смотрю ли я на картину или Иное через нее глядит на меня. Встает здесь и тема прозрачности, актуальная для исихазма и христианской аскетики в целом: художник — тот, кто обладает даром видения и сообщения этого видения посредством странных своих текстов. Он прозрачен, он не “самовыражается”. Напротив, если это и впрямь художник, он отвергается себя, смиряется перед истиной, которая через него хочет быть для других. Прозрачность как верность тайному и настоящему себе, на что-то предназначенному свыше, как освобождение от внешних и случайных условий — общая цель художника и аскета. А прозрачен тот, кто молчит. Он способен услышать.

По Хайдеггеру, именно на путях молчания и тишины раскрывается смысл эстетического как “веяния тишины озаряющего восторга”, “чистого восторга зовущей тишины”⁹. Смысл эстетического в восторжении, исторжении в цветение зовущей тишины бытия. Хайдеггер говорит о благочестии греческого искусства, которое было согласно голосу и молчанию истины и потому поднялось до крайней высоты осуществимого раскрытия тайны.

Многочисленные свидетельства художников раскрывают нам молчание как исток творчества. Художник — тот, кто “подслушал что-то” у бытия и “выдал потом за свое”. Об этом — стихи Ахматовой из “Тайн ремесла”. Об этом и живописец Андре Маршан: “В лесу у меня часто возникало чувство, что это не я смотрю на лес, на деревья. Я ощущал в определенные дни, что это деревья меня разглядывают и говорят, обращая ко мне. Я же был там, слушаю...”¹⁰. Из слушания, из состояния внутренней тишины, молчания перед лицом мира рождается творческое высказывание:

*Быть может, прежде губ уже родился шепот
И в бездревесности кружились листья,
И те, кому мы посвящаем опыт,
До опыта приобрели черты.*
(Мандельштам)

Недавно, показывая своим детям Сезанна, я думала, как нехорошо все-таки сказать “натюрморт”. Нет в нем мертвого ничего. Лучше придумали англичане и немцы — still life. То не смерть, а тихая жизнь. Ее голоса можно расслышать лишь научившись молчать. Пожалуй, именно в натюр-

морте художник достигает вершин смиренного молчания. Портрет, жанр, историческая живопись, даже пейзаж полны речи, языковой выразительности. За ними стоит если не сюжет, так на худой конец персонаж, характер (ландшафт также обладает выраженным характером). А попробуй услышать, что говорят персики и кувшин на сером столе. Человеческие фигуры или деревья в пейзаже навязывают композицию, они имеют собственное представление о том, как им располагаться относительно друг друга, и выражают его весьма ясно. А бедные простые эти вещи — их расставляй, как хочешь, а надоели — и вовсе послать можно. Так вот, художник — тот, кто дает себе труд усилием молчания, любовного внимания угадать и выразить голоса тихой жизни.

Как я понимаю Мандельштама, он обладал как раз этим свойством внимания к бедным вещам. “Цветочная разбилась ваза И выплеснула свой хрусталь” или “Ткань, опьяненная собой, Изнеженная лаской света” — это никакой не “художественный прием”, а узнавание вещей как равных, признание их полноправными носителями истинного бытия. С другой стороны, сам себя создал поэт таким же чуждым и странным в разумном мире конструктивных человеческих отношений, таким же случайным, как любая вещь: “С миром державным я был лишь младенчески связан, Устриц боялся и на гвардейцев смотрел исподлобья, И ни крупницей души я ему не обязан...” Ему-то, выпавшему из общей системы координат, и открылась обратимость связей: кто знает, может быть, не губы шепчут и не с дерев срываются листья, но губы для того, чтоб шепот воплотился, и деревья — дополнение к листопаду. Кто знает, быть может (это сомнительно — для нас, а для художника непременно), не только не мы “творим” и “создаем” произведения искусства, но и существуем-то ради того, чтобы нами сказанное или прочтенное классической текст. Об этом говорит Пигров в “Молчании классического текста”. В этой же работе раскрывается другой важный мотив: смирение художника (Модарта, Пушкина), который, создавая классические тексты, пребывает в почти искреннем убеждении, что занят болтовней: “Классик не-классичен ... Классик — не обязательно жрец, а как раз наоборот — чаще и скорее шут”, причем смирение это — до смерти, ведь “классический текст может жить только после смерти автора. Хотя бы потому, что, пока автор жив, никакой его текст не может быть классическим”¹¹.

“Заговорила о стихах.

- Ты ведь и не читала.

- Я их видала.

Вчера, когда ты спал,

над изголовьем они кружились,

они летали

и причитали:

скорей, скорей бы

*он умер, умер -
тогда мы будем
свободны, братья ...
Другое — бабочка
с прекрасной и рыжекудрой головой,
она вилась и пела:
О отец, отец,
мы из крови твоей,
из слюны твоей,
из твоей земли,
умирай скорей”*

(Елена Шварц. Повесть о Лисе).

Легко увидеть, насколько художникам доступна полнота жизни: “Сестра моя — жизнь...” Менее очевидно то, что если это так, то именно потому, что ими пройдена до дна полнота смерти. Художник фениксообразен, ему умирать даже полезно, он живет в предельном напряжении между даром речи и жертвой молчания. Он способен создать то, что принято называть индивидуальным стилем, ровно настолько, насколько способен предаться тишине, практиковать молчание, различать голоса мира и слушать голос Бога.

Искусство — попытка выразить невыразимую в системе общего языка истину о мире и о человеке. Символичность художественного образа, особая напряженность формы произведения, усложненность языка искусства направлены на то, чтобы вывести человека за пределы слова, подготовить его к слушанию молчания. Известно, что смысл, скажем, книги несводим к сумме значений слов: всякий раз творится новый язык, чтобы войти в Молчание. Центральная проблема, стоящая перед всяким художником — преодоление языка: как перевести опыт молчания на общий язык, как выразить невыразимое. Опыт молчания и напряженная его несовместимость с обычным словом вызывают к жизни художественную речь как стратегию смысловых сдвигов, как игру, в которой из все тех же камешков складываются все новые и новые картинки, и всякий раз по новым правилам. Если нет молчания и той вести, которую лишь в тишине и молчании можно услышать, нет и искусства, незачем тогда биться на грани несказанного. Когда произведение искусства представляет собой рассказ о том, о чем можно рассказать, оно утрачивает свое эстетическое качество и выпадает в зону болтовни.

Молчание является и необходимым условием эстетического события. Воспринять эстетический текст можно лишь в том случае, когда мы молчаливы и готовы слушать. В музеях меня уже не удивляют люди, которые внимательно читают этикетку, бросают торопливый взор на картину и устремляются к следующей этикетке. Это не что иное, как внутренняя болтовня: неинтересна сама картина как молчаливая весть, интересно то, как это называется, то есть

то, что находится в пределах нормального человеческого языка, о чем можно потом поболтать с приятелем: “Был там-то, видел то-то...” Мы не сможем ничего увидеть и услышать, если на какое-то время не покинем пределы речи.

Молчание — неперемное условие восприятия текста, входа в его смысловое пространство. Для воспринимающего духа, как и для художника, эстетический опыт — опыт входа в жизнь через смерть, жертвенного дарения — и принятия даров, обретения слова через молчание. Молчание раскрывается как необходимое условие творчества и как модус восприятия художественных текстов, единственно возможный, если мы вправду хотим прикоснуться к Иному, а не получить удовольствие от самого себя, потребляющего высокие духовные ценности (об этой опасности ясно сказано у Гартмана в “Эстетике”). Наивный вопрос “Что хотел сказать Пушкин “Капитанской дочкой”?” на самом деле встает перед каждым, кто действительно интересуется пушкинским текстом. Если мы хотим услышать голос художника, то нам придется умолкнуть, не стремиться к “современному прочтению” и не выискивать “близкое мне по духу”, но отважиться на то, чтоб пойти за ним, как Данте пустился за Вергилием, в путешествие неведомо куда. Поэт там уже был. Он не может нам это точно описать, но может туда привести: “Он видит только, как петляет река и вьется тропинка, и не знает, что он уже в стране Персикового источника”.

P.S.

Мне несколько раз пришлось употребить слово “тайна”. Смее уверить, что это было сделано не из романтизма или склонности к мистике, а просто потому, что иначе сказать не получилось. “*Есть тайна*. Сколько бы о ней ни говорили, этого недостаточно, чтобы ее нарушить. О ней можно говорить бесконечно, рассказывая всякие истории, произносить все речи, которые она провоцирует, пересказывать истории, которые она развязывает и завязывает... Тайна останется тайной, безмолвной, бесстрастной как хора, чуждая любому вымыслу... Она молчит не для того, чтобы сохранить какие-то слова в резерве, но потому, что остается чуждой словам... Независимо от того, считаются с ней или нет, тайна бесстрастно остается на своем месте, на расстоянии, вне досягаемости. По этой причине с ней невозможно не считаться, хочешь ты этого или нет”¹².

THE EXPERIENCE OF ANOTHERNESS

Marina MIKHAILOVA (St. Petersburg)

The article deals with the problem: how is possible the experience of Anotherness? This experience can not be attained in the experimental regime because of one of the fundamental qualities of Anotherness - its unpredictability and unintentionality, but it has become possible as a sort of dialogical relationship

between a person and the world, activity and undergoing being connected in the space of this experience. It's important to stress that the transcendental experience can be lived within the bounds of ordinary life as a revelation of limits of the possible experience which gives the access to the contacts with the Impossible. The second point of reflection in the presented article is the question: how a person can translate its whole integral experience of Anotherness into a common language? The silence seems to be the most adequate expression of the transcendental experience. From the other side, art as a "sensible and extentional analogue of silence" (R. Barthes) can be considered as a way which conducts a person in the impossible sphere of the experience of Anotherness.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ *Thomas Matus*. Цит. по: Синергия. М., 1995, С. 137.

² *Фасмер М.* Этимологический словарь русского языка. СПб., 1996. Т. 3, С. 147.

³ *Даль В.И.* Толковый словарь живого великорусского языка. М., 1994. Т. 2, ст. 1786.

⁴ *Фасмер*, т.1, С.556.

⁵ *Бибихин В.В.* Узнай себя. СПб., 1998.

⁶ *Батай Ж.* Внутренний опыт. СПб., 1997, С. 72-73.

⁷ *Bataille G.* L'experience interieure. Paris, Gallimard, 1979.

⁸ *Витгенштейн Л.* Логико-философский трактат. — Витгенштейн Л. Философские работы. Ч. 1. М., 1994, С. 72, 25.

⁹ *Хайдеггер М.* Время и бытие: Статьи и выступления. М., 1993, С. 297.

¹⁰ Цит. по: *Мерло-Понти М.* Око и дух. М., 1992, С. 22.

¹¹ Язык и текст: Онтология и рефлексия. *Silentium*, вып.2. СПб, 1992, С. 91-92.

¹² *Деррида Ж.* Страсти. / Деррида Ж Эссе об имени. М. — СПб., 1998, С. 47-48.

LANGUAGE OF FAITH — LANGUAGE OF DIALOGUE:
AUTHORITY OF RELIGION, RELIGIOUS IDENTITY AND
INTERCULTURAL COMMUNICATION

Sybille FRITSCH-OPPERMANN
(Evangelische Akademie Loccum, *Germany*)

*Introduction: Authority of religion
in a time of increasing secularisation*

In a time of increasing secularisation, many people begin again to raise fundamental religious questions. Some start by seeking spiritual guidance in foreign religions or new religious movements. Those who have recognised the errors and contradictions of Enlightenment and modernity are no longer convinced by the concept of modern, free and enlightened people. They rather see in an increasingly multicultural global society more ethnic conflicts, the so-called “new religious wars” and the importance of group and/or collective identities.

Thus, the concept of “person” and / or of “subject” is closely related to questions of the individual person and his / her concept of truth and reality, of ethics and religion. These are questions which can no longer be answered only by Western theology and philosophy and / or Western science. An interreligious, intercultural, international and interdisciplinary approach is needed. Of particular relevance for such an exchange are the methodological and structural means. Theologians and scientists together should become aware of the sensitivity — not least of the political sensitivity — of such an encounter. Rapid and light-hearted statements on shared concepts of truth and reality as well as of the world and human beings can, although well-meant, cover serious and important differences which in the end lead to misunderstandings and even wars.

This paper is an attempt to formulate essential questions and issues related to concepts of world and person, of truth and reality, of life and death in various cultural, religious and scientific contexts. If we find differences between those concepts, can they be overcome — or would it be better to recognise those differences and develop a common (minimal) ethics despite of them? In some cases, can these differences not even enrich what could be called “unity of reality in different concepts of truth”?

Is it at all possible to communicate about truth and reality? How can individuals search with the required freedom for collective concepts of this communication?

In order to do so, we would have to define first what we understand by

“being a person”, a subject, an individual and also what we understand by a person’s language. If persons are understood as entities without (given) interpersonal relations, how can we then develop a language in order to communicate on truth and reality? How can they come to an agreement on intercultural and interdisciplinary hermeneutics? How can there be a “unity of reality”?

In the next step it should be shown by way of example how different theological, philosophical and scientific traditions have shaped the different concepts of “person and reality” and of “truth”. The Western European tradition of idealism with its concepts of (substance) ontology and truth seems to tend (in contrast to the Anglo-Saxon, gnostically oriented Eastern European and / or non-European traditions) rather to a deductive methodology: truth has to be realised / recognised and internalised before we are able to recognise / realise how it is / can be shared by all people. Only then is a constructive discourse on ethics and hermeneutics possible. But not all philosophers and scientists, not all theologies and religions agree on this.

In a last step, the concept of “person and reality” in different (philosophies, sciences,) religions is to be compared. Is such a comparison helpful in finding a common concept? And vice versa: can members of different faith communities learn from philosophical and scientific methods of communication in order to find an interreligious and interdisciplinary concept of global ethics — or even a global concept of person, reality and truth?

I. What is really religious identity?

The increasing secularisation of cultures indicates that there has always been a close relationship between culture and religion and that it continues to exist actively in many parts of the world. In Western societies and in its secularised cultures we can, however, no longer pretend without restriction that religion in the context of its cultural expression has always had a strong influence on the whole of society. Particularly the Protestant churches in Western Europe will have to ask themselves whether they have not too much neglected these correlations in an often unholy alliance with philosophical concepts of the Enlightenment.

The other side of an increasing secularisation (of cultures) in late modern times seems to be a completely new individual search for salvation without links to the churches. In many places, the concepts of the Enlightenment seem to attain their limits and occasionally degenerate into Fundamentalisms of their own kind. In view of so many traditional values that have become questionable, in view of an increasing isolation of people, of collapsing ethical concepts and of political, ecological and economic crises, the individual person who is liberated from its “immaturity due to its own fault” [aus seiner selbst verschuldeten Unmündigkeit] no longer finds stability in itself and its newly gained freedom. In the search for a new backbone, many people return back to religious questions and spiritual concepts of life. (1)

One thing is certain: in the whole world, i.e. in Western and Eastern Europe but also in non-European countries, the number of people who look for a new (spiritual) home in so-called “new religious movements” (NRM) increases regularly. This is not the place to discuss about the thesis of whether this phenomenon has to be seen in close relationship with apocalyptic tendencies within and outside of the churches and whether it will be reinforced with a view to the year 2000. We would have to clarify which constitutional status should be given to the NRM and in how far they are really religions or rather pursue political and economic interests. What is of interest for us here, is the phenomenon that these movements seem to be particularly attractive to people who have lost their personal identity and look for a (spiritual) home to compensate for a (professional) life which is too demanding for them. It was shown that it is wrong to relate the phenomenon mainly to a particular generation or class. On the contrary, especially successful people feel existentially extremely insecure. They try to find a collective answer to questions of meaning and salvation. This is all the more serious, since the established churches often respond with collective claims to this collective flight. People can only find new spiritual homes, if they find a group identity out of free choice, after having gained their own individual stability. The churches have the task of encouraging this individual search. Only then can they oppose something unique to this collective flight into NRM. Only then can they be liberated from their own collective paralysis born out of fear and insecurity and from new Fundamentalisms as defensive reaction against everything that is foreign.

From this we have to learn that churches have to become again and in a new way places of dialogical exchange. It is not a matter of responding to the addiction to new and collective ways of assuring salvation on the part of the churches — although this may be attractive to the media. The church as the place of the incarnation of the “*viva vox Evangelii*” has to confront again and again the risk of marginalisation and of being troublesome. The interpretation of the gospel according to time and context has priority over any quantitative questions of the number of members, etc.

In addition, the church as the congregation of faithful has to be the place where the discourse on truth and reality becomes the subject of [cognitive] negotiation and exchange. It is anyway part of the Christian virtues to realise again and again that truth can only be grasped “*sub contrario*” in each case. This is not least a sign of hope for the fact that divine truth and salvation lie beyond our horizon of experience and therefore beyond our human limitations.

Religious identity is always aiming at dialogue — or to say it more precisely: religious identity constitutes itself in a process. Religious identity can neither be found in self-made or foreign Fundamentalisms nor in collectivity or in excessive subjectivity. Religious identity, and therefore also the certainty of salvation, can only come when there is an opening towards the completely different Other. (2)

For intercultural and interreligious encounters this means, that we have to enter into them without the protection of legally determined religious truths. Without encounters of this kind, our own cultural and religious identity becomes on the one hand rigid and consequently vulnerable and poor; on the other hand these encounters make us lose our protection and expose us at least potentially to the loss of identity and the risk of change. As individuals we are, however, members of existing societies. Our identity is a subjective and at the same time a collective one. If this identity is not to be destroyed by fleeing into an artificial collectivity or into isolating subjectivism, then we would have to see ourselves as members of multicultural societies. (3)

Seen from an inner Christian and theological perspective, religious identity in an intercultural encounter lives out of the love of God the creator which incarnates itself over and over again in all his creatures. The image of this love is the love among human beings, and in this love — and only through it — God's love can be experienced (at first). This is not the right place to reflect about the fact that God's creatures not only include human beings. At the interpersonal level, however, this love can manifest itself only in selfless intercultural encounter.

Because of this need for selflessness, the theology of love and the theology of the cross belong indissolubly together. This selflessness of divine and human love manifests itself most clearly as constitutive element of identity in the paradox of the cross. This is the point in the love story between God and human beings where the "already" of human salvation and of the redemption of God's creation meets the "not yet" of the accomplishment of the world and of human certainty about salvation. This is where love exposes itself to its extreme for the sake of those who love and want to be loved.

This is exactly the point where human / Christian identity starts and confronts the continually emerging doubts and fears in the encounter with others. This is also the point where the adventure and the miracle of self-emptying to what is foreign, starts and from which we come out enriched for ourselves. Although many who are rather sceptical of the theology of the cross may be surprised: it is exactly the theology of the cross which is the appropriate starting point to prevent the Christian confession from leading to claims of absoluteness. As we have seen, confession is always confession under the cross. It is neither a metaphysical nor a christological truth. It can neither be sold in an artificial collectivity nor guaranteed in lofty subjectivistic thoughts. It is neither a theory nor a magic formula. Confession as core and constitutive element of our religious existence has to prove itself and its truth over and over again in dialogue. Since it aims at encounter and change, it is aware of the fact that other religions and therefore other religious and / or cultural identities also have confessions and key sentences which can neither be given up nor proved. Beyond this confession with its eschatological reservation, the search for truth and the ultimate realities can only be struggled for in discourse and dialogue.

II. Models of interreligious and intercultural communication

The thesis of relativising Christology in favour of a more open theocentrism or pneumatocentrism as decisive criterion of pluralist theologies of religion has to be questioned in front of this background and on the basis of the pluralist theology of religion itself.

In the first instance, we can only speak of relativising Christology if it is a clearly verbally defined truth on which there is consensus by all believing Christians. In my opinion, such an assumption is generally not possible about expressions of faith — and even less about religions altogether. The contents of religion mainly refer to confessions of faith and not to political or scientific truths. To achieve a consensus on those confessions, is the most difficult and at the same time the most noble task of the members of churches and religions. Theology can help as mediator but never impose itself. It can be assumed that questions of Christology are also and in particular raised within a pluralist theology of religion. On the basis of experiences with innerreligious and interreligious dialogue, the attempt is made, however, to retell Christology, that is to understand the early Trinitarian experiences as poetic descriptions of an experience of divine salvation which after all cannot be expressed in words. It is not correct to say, that there is a general difference between a Christology which sees God's incarnation on the basis of the structure of human existence which needs fulfilment on the one hand and a Christology on the other hand which is based on God's Trinitarian self-affirmation in Christ for our salvation.

A pluralist theology of religion as well as theologies of inculturation and contextual christologies rather start from [cognitive] human experience and begin its Christology with the presentation of the person of Jesus. By way of identifications, a wholistic re-imagining of the salvation event becomes possible and discipleship is initiated. The unique importance of the divinity of Jesus is not put into question. What is questioned, is any form of Christian claims of absoluteness. In the beginning, the uniqueness is only valid on an inner Christian level and has to prove itself in discourse. Since no substance-ontological motivation is given, it is complicated to continue to maintain apart from the uniqueness also the unicity of the event and / or of the person of Jesus.

In Feminist theology of liberation, the reconstruction of Christology which is also based on experience, is linked with questions of gender democracy in front of the background of other forms of global marginalisation. Like the (Latin American) theology of liberation and pluralist theologies of religion, it starts with the person of Jesus. Since it is one of the main concerns of Feminist theology to find a theology and language which is adapted to women, the question of the relevance of the incarnation in a man for (the salvation of) women can be raised. The theology of the cross can be rejected in general as male-patriarchal and foreign to feminine religiosity and possibly be replaced by

images of cyclical redemption. This leads us to the question of whether the legitimate concern of finding feminine images for God is not pushed too far, if the specific historic aspect (the “*proprium*”) of Christianity is questioned itself.

In interreligious dialogue we can learn that every religious community starts from its uniqueness and the unicity of its respective stories of salvation. In addition, all religious communities are convinced that this offer of salvation is potentially valid for all people. This is why it belongs to the most inner nature of religions to aim at dialogue. They have to confront foreign claims and offers of salvation. It would be ill advised, to start such an interreligious discourse with one partner wanting to convince the other of its truth from the very beginning, but also if the desired goal was to find an ultimate common truth. In the first instance, the goal is to explain oneself to the discussion partners in re-imaginable stories (and explanations) and of listening (and exposing oneself) to the stories of the others. (4)

Finally, we would have to look together for ways of finding, what is particular to us, in accepting the other one and by recognising the differences. Only then can we search for common truth and reality and for common strategies of action in God’s creation inspired by his spirit.

To conclude, another model of interreligious and intercultural communication will be presented: it continues to be based on Christology and within it on soteriology and the theology of the cross. It is based on the assumption that theology, if it wants to become involved in interreligious dialogue, cannot be a sort of theology of religions but has to become a conscious Christian theology of interreligious dialogue. (5) When we learn anew that Christian identity is deeply determined by the paradox of a God suffering and dying on the cross — and use this to determine our attitude in interreligious dialogue — we will also learn that we have to open ourselves completely to the other one in order to recognise and perceive what is specific to us. To love the Other as God’s creation, also means to accept that other religions assume on their part, that meaning and salvation become manifest in them in a unique way. (6) A theology of interreligious dialogue has to consider this and the fact that one can only “have” Christian truth subjectively, that is at the confessional level.

This is only possible, if we deal with the function of (interreligious) language in a completely new way. The level of discourse on salvation and therefore on Christian truth is the level at which we speak about the paradoxical reality of divine love (which incarnates itself over and over again in human love). This is a very fragile language which has to try always anew to express the unspeakable and to make itself (as well as ourselves) a paradox too.

Dialogue in such a consistent form, which is ready to learn from others, could take note of the way in which Zen Buddhism with its koans for example deals with this phenomenon. (7)

For Christology it may be interesting to remember how Japanese Christian theologians coming from a Zen Buddhist tradition — like Takizawa and Yagi — define the doctrine of the two natures within Christology, on the basis of similar considerations, as the gift and task of all human beings. The divine nature (in Zen the Buddha nature) is given to every person, independent of his/her religion, from birth. Jesus in his life has given us the unique model for becoming aware of this original fact and for living accordingly. It remains to be discussed, in how far this approach avoids any inclusivism or claim of absoluteness.

Intercultural dialogue has to note and consider still other presuppositions. Here we would like to remind only of the fact that even in increasingly secularised societies, the relationship between culture and religion is complex but still recognisable. This is unfortunately also seen in the fact that there seems to be a general consensus that religious roots are responsible of ethnic conflicts. In fact, ethnic conflicts have often concluded an unholy alliance between national, ethnic and cultural — and therefore religious — values. The multicultural societies of our time are well advised to understand these conflicts as warning and to relate the learning results from interreligious dialogue also to intercultural dialogue.

*III. Language of faith — language of dialogue:
Is communication on truth possible?*

I hope that it has become clear that I start from the unnegotiable link between ecumenical and / or interconfessional dialogue and interreligious dialogue. I tried to demonstrate that all these dialogues, including the interconfessional dialogue (which have become urgently necessary in view of an increasing secularisation and simultaneous rigidity in church politics and between confessions) should not be dialogues between official representatives or institutions but [cognitive] discourses of free and equal individuals. Interconfessional and interreligious dialogue presupposes a confessional identity in a new sense. This identity has to be appropriate to the context and gained in free decision of individuals belonging to their respective confession.

The decisive starting criterion for all these dialogues is the level of language. This means on the one hand and in the first instance, that we are biased in our religious identity through the limits of human language. After all, we can only inform about our faith at the level of confession and experience. It would be the supreme task of theology to reflect about our own confession as well as about the experiences from interconfessional and interreligious dialogues on the basis of this reality. The search for truth is bound to the reality of our faith experiences and to the reality of our dialogue and our language. (8) This should not worry us, since the attempt of assuring salvation and gaining religious and confessional identity through the postulate of generally valid truths, only leads to artificial identities (which are unacceptable to the believing subject) and to insecurity and isolation,

thus creating a distance between the subject and God.

In front of this background, it would be fatal to distinguish between the ontological purpose and the theology of the cross within the doctrine of the two natures of Christology as mutually exclusive alternatives, as long as we understand both as models of two narrative traditions, belonging to the reality of divine salvation. It seems, however, that the tradition of substance ontology has more difficulties to confront a (after all philosophically based) claim of absoluteness, whereas the intention of pluralism and of the theology of the cross is able to recognize the uniqueness of other confessions and faith traditions by preserving the uniqueness of its own confession. This may lead to uncertainties about one's own religious identity.

But particularly the tradition of the theology of the cross encourages and obliges us to more risk —to acknowledge the uniqueness of ones own and others confessions and traditions of faith/religion-, because it knows God's truth and reality which is hidden "sub contrario" as well as the "already now — not yet" and the infinite love of God the creator which cannot be limited by religions and identities. Christian identity is continuity in discontinuity, because it is a love story between creature and creator. The token of this love is the Holy Spirit. As was explained before, this has to have an impact on our way of dealing with religious / theological language. Is poetic language the one which is appropriate (paradoxical) language to express these experiences?

As mentioned before, some of the pluralist theologies of religions propose to understand the formulation which came originally from Trinitarian theology in this way: as poetic re-narration and as lyrical acclamation of an experience of salvation which goes beyond our human understanding and which nevertheless is meant to be passed on and told to others.

The language of confessions, which is the only possible language of dialogue, is understood as language of love in which the beloved one is addressed as unique, as the most beautiful one, etc., although it is clear at the level of discursive / analytical language that these affirmations never claim to be universally binding and true in the scientific (philosophical) sense. (9)

At first sight and at the subjective level this seems to be convincing.

With deeper reflection, however, the question of collective bindingness has to be raised again. When the believers of a particular religious community take their missionary task seriously, to pass the received message of salvation on to others, share it with them and come to an agreement about the perspective for action resulting from this message, then they have to wonder whether the language of poetry, the most personal of literary languages, is really capable of communicating this discourse. The language of proclamation may start as a language of confessing, of love and poetry but it becomes necessarily also a language of discourse in view of the many unreconciled diversities, a language of creative and courageous discourse in view of a whole world which is still unjust and unreconciled. Thus,

beyond poetry, criteria for a new language of interreligious and intercultural discourse have to be found if we do not want to hide behind self-sufficient subjectivity or give in to the danger that, with their help, new claims of absoluteness (this time based on the philosophy of religions and on metaphysics) and new "cultural Protestantisms" [Kulturprotestantismen] creep in.

In front of this background, we have to ask again the question of individual authority which is always related to collective authority. As long as religious language wants to be connected with salvation, as long as religious confession, apart from being the expression of ultimate divine reality and ultimate truth, also is an expression of an answer to our ultimate question of sense and salvation, life and death, it is hardly imaginable that people will be satisfied with poetic paraphrases of questions and answers of life and death. Where we and the world are directly concerned [wo es uns und die Welt unbedingt angeht] , aesthetic acclamations may after all not be acceptable. Liberalism at the interreligious level is irresponsible at the existential level.

For the language of faith and dialogue and for the question of whether communication on (religious) truth (reality) is possible, this means that at this point of our life, at this point of world history we are probably not in a position to find *the* language of interreligious dialogue and / or to give a satisfactory answer to the question of interreligious communication at the deepest level, namely at the confessional level.

It rather seems as if a) the necessary paradox of confessional language would lead to a b) necessarily paradoxical language in interreligious dialogue and c) to a paradox between the language of confession and the discourse of ethics in society in general.

a) The necessary paradox of confessional language is based on the "already now and not yet" of the event of Christian salvation. We are already sure of God's infinite and redeeming love but we still live in an unredeemed world. This is why we have the truth (of salvation) always only "sub contrario", can express it only insufficiently with words and grasp it in poetic-paradoxical paraphrases and can never be sure of our own faith conviction and redemption.

b) The paradoxical language of interreligious dialogue is based on discipleship under the cross. At the cross, God's infinite love for his whole creation was revealed. Therefore, we can neither claim this cross — and the redemption happening through it — only for us, nor can we assume that it is true about other religious truths. We have to be ready to let the cross go. Whether we will have received it completely only then, would have to be proved in discourse and dialogue with God.

c) The paradox between confessional language and ethical discourse finally leads to an intercultural hermeneutics of what is provisionally but implicitly correct. This consensus on universal multi-cultural values (the universality of human rights) arrived at in discourse does not lead to ethical truths. It has to

be struggled for in each context if it is not to degenerate into rigid legalism which is no longer able to react to processes of history and society in general.

IV. The subject of language (reality): the person

Is it possible to be convinced subjectively of the uniqueness of salvation and divine redemption as well as of the individually grasped truth without assuming one's own way to salvation as valid for the whole world? Is it possible at this level "which concerns us directly" to distinguish between the claim of absoluteness resulting from this, the assumption of validity and the assumption of the possibility of redemption for all beings (in this paper restricted to human beings as God's creatures, for reasons of time and space given)? Furthermore, it can be asked whether it is possible to be sure of salvation yourself despite the necessarily paradoxical communication about religions. And if not, how can we live with this reality based on the Good News?

In the more recent theory of science and particularly in natural sciences, more and more attention has been given to the subject of research. It is nowadays almost uncontroversial that this subject and its visions of the expected event play a role, already in the construction of the experiment, which should not be underestimated. This is all the more true in theology when it is a question of putting into binding and also for non-believers intelligible words, truths and presentations of the ultimate reality which concern us directly. One of the most difficult tasks which God has entrusted to us is the dialogical proclamation and spreading of the subjective certainty about salvation in a world which is still unredeemed.

The "I" of Enlightenment is able to fulfil this task from the point of view of religious philosophy and of the methods, but in the last analysis it can only be faith itself which can handle the resulting paradox and deal with it productively. The enlightened I nevertheless has the task of assuring that a distinction between levels, not least between levels of languages, be made. As much as the content of our confession has to be exposed to the Others and to enlightened reason, the language which strives for universal truth and / or universal ethics in human reality is the language of discourse and never of absolute truth. Even when it is a question of our confession in the history of the world, it is only a truth in the process of development.

Watzlawick and other constructivists and psychoanalysts have shown us that neurotic reactions caused by existential fear construct their own logic in the sense that this logic is almost bound to lead to disasters and blows of fortune which the subject is afraid of. It presents to us a number of paradoxes "constructed" like this. It seems, however, that many of these paradoxes gain a dynamism of their own so that they demask themselves as false.

In my opinion, it would be advisable to relate this knowledge of constructivism constructively to a theology or hermeneutics of interreligious dialogue. We would have to ask in how far existential fears of contact and doubts about faith influence

our dealing with the Other and our language about the Other. The paradox which we constructed for interreligious and intercultural dialogue out of existential fear (“In Jesus Christ there is salvation for the world — without Jesus Christ there is no salvation”) should be dissolved in favour of the more constructive paradoxes described above which are inherent to our confession. Constructivism as linguistic method and science starts from the assumption that the subject who constructs reality and language does not exist as closed entity. Thus, interpersonal relations (communicated through language) are not relations between objects which have to be defined ontologically. (10) On the one hand, the subject has not the possibility of choosing other subjects as objects of its observation, that is to make objective affirmations about reality, on the other hand it has to become aware that there is a mutual conditioning of all beings — like in Zen Buddhism — which defines the connection between subject and collectivity in a completely new way. (11) A unity about reality, statements about “right” faith and “right” behaviour can only be seen as best possible agreements for our time, standing under the reservation of falsification and having to be achieved each time again through processes. Constructivism is unable to express itself about subjective confessions.

In sociology, there is now the wide-spread view that societies and with them different sectors of society, like law, culture, economy, etc. but also religion, can construct themselves auto-poietically. The “system of religion” has the function of providing society with a collective meaning which binds individuals in a necessary and satisfactory way to the patterns of action in society and legitimizes the collectivity as such as necessary factor for personal hope about sense and salvation. (12) At the same time, this system is able to create a connection between the individual / the person and the collectivity in a way which can be understood and experienced. But again this does not solve the problem of interpersonal communication and hermeneutics (about religion or about ethical values), nor does it solve the question of the relationship between the individual and God or the question of what makes a person and of which factors distinguish the human individual from other people and place it above other living beings.

Within this systemic logic, transcendence in the sense of a counterpart (the “You”) distinguishable from history or human community has no more place than divine revelation or human prophecy.

Whereas the ethics of discourse which is aiming at the communication between individuals and community, as are auto-poietic systems, rather tend to exaggerate the discourse as such and to grant to the observer of the discourse a kind of meta-function, systemic approaches find it difficult to elaborate understandable ethical criteria on which an agreement can only be created in a discourse.

For intercultural and interreligious dialogue, this means that Luhmann’s function theory for instance has little to contribute to the question of transcendence as determining human beings. Questions of ontology, however, which play a considerable role in discursive ethics and make the dialogue with non-theistic

religions so difficult, in his theory can be negotiated at the purely epistemological level and are finally irrelevant for the system itself (and also for questions about truth and reality).

In natural science (including neuro-sciences and psychology), it seems to become increasingly difficult to answer the question of whether there is something like an “I”, a core of personality to be discovered scientifically (materially). It seems that the unique person of Christianity wanted by God and received in baptism, is only a composition of differently defined elementary particles from the perspective of biology and neuro-sciences. What could be called uniqueness, is after all subject to accidental probability of certain compositions and “interactions”.

However, it is not a contradiction, when for example social and behavioural sciences start from the human individual and its behaviour –independent from the former- are seen as empirical fact and working hypothesis. After all, natural sciences do not claim at all to be ontological or even metaphysical systems. It gets more difficult in (Western) European philosophy: here the definition of ego (*cogito ergo sum*) is indissolubly connected with what decides about true or false interpretations of reality, reality in the end still understood in terms of fundamental ontology (Fundamentalontologie) (this is still the case for Heidegger).

In Far Eastern philosophies and, following them, mainly in Buddhism, this close connection between truth and ontology does not exist as such. If at all we speak of truth in this context, then truth is an experiential certainty gained from experience and the perception of reality as it is. This ultimate reality or truth is the void, the absolute nothingness (not in the sense of nihilism). Through the Buddha nature which is common to all of us, our ultimate being is void. Thus, every empirical I is removed from death and referred indispensably to the Others. Particularly in dialogue with Buddhism, Christendom learned that in Christianity, too, (as originally in the Hebrew Bible and not yet obscured by any Greek ontology) the person is loved by God and goes as creature through cross and resurrection without any fear of necessary Egolessness.

Any how it is common sense meanwhile –and so is the case in Christianity- that there are different language levels for experiences in and results of natural sciences and for confessions within religion/faith. Even where they seem to contradict each other at first sight, nevertheless in the end they build up a paradoxical “unity of reality”.

Resume

At a time of increasing secularisation and de facto-pluralism, it is important to preserve the differences between science and theology and understand them as part of God’s order of creation and learn to love them. The prevention of (religious) wars starts by looking for minimum consenses together on this basis and by working together for “peace, justice and the integrity of the earth”.

This cannot mean that we would have to look for a new unified religion or escape from spiritual impoverishment by changing between religions and religious communities and trying them out like in a super market. We would rather expose ourselves to the confrontation with our own roots in the philosophy of the Enlightenment and in our own religion. The needed distance, but also the new self-assurance, can be learned mainly by committing ourselves completely to intercultural and interreligious dialogue.

Although it should be warned against premature declarations of unanimity, it can be assumed seriously that ethics and religion, action and faith are still much more closely related than is noticed today. For the survival of our commitment to international and intercultural structures of more justice, we need interreligious dialogue on the concepts of world and person, truth and reality, life and death, about “what concerns us directly”.

After all, these questions are closely related to the concept of “person” and / or of “subject”, the human entities that have to be and remain capable of dialogue. Particularly the theology of the cross seems to be an excellent starting point for a Christian theology of interreligious dialogue on these questions. Because we can learn from the theology of the cross, that even what we consider to be the most important affirmations of faith, sometimes has to make room for the love of the Other for the sake of truth and action. For this it is necessary, to develop a new interreligious hermeneutics which is aware of the various human levels of language and of the dangers of confusion.

But do we have to develop a common (interreligious) language on reality and truth, even if we assume that (like in Buddhism) people are not closed entities to one another?

On the search for such a language, one would have to accept that the logic of “*tertium non datur*” coming from Greek ontology, can neither be used for speaking about God and faith nor for the attempt of negotiating on reality and truth at interdisciplinary levels. In front of this background, it is not surprising that there has always been a close link (particularly noticeable in the translations) between Buddhism and Anglo-Saxon philosophy. Whereas in German philosophy and phenomenology of religions there is still a tendency to interpret Hinduism and Buddhism ontologically (to which in particular Zen Buddhism is vehemently opposed). Obviously it is easier for sciences with an orientation to Positivism and the philosophy of language (Constructivism is here understood as a subform of the philosophy of language) to accept several levels of language and therefore also different concepts of truth parallel to each other. But since there is no necessary connection between questions about truth and reality of being, person and communication, it is possible to accept also affirmations on faith and truth next to each other which do not correspond to the sentence about the “*tertium non datur*”. Uniqueness is no longer identical with absoluteness.

At the level of a Christian theology of religions, this means not, however,

that theology is absorbed by poetry. It does mean, though, that we have to take the paradox of divine love seriously that we are made in the image and to the likeness of God but that we have the assurance of God's salvation in the world only "sub contrario". The certainty of salvation is not a possession but only the experience of God's humanness which shines through from time to time.

NOTES

- (1) Berger, Peter E. and Luckmann, Thomas 1967. *The Social Construction of Reality*, Garden City.
- Fritsch-Oppermann, Sybille C. 1996. "Vorwort", *Fundamentalismus der Moderne? Christen und Muslime im Dialog*, Rehburg Loccum: Loccumer Protokolle 57/94, 5-15
- (2) Ljūvinas, Emmanuel 1983. *Die Spur des Anderen*, Frankfurt am Main
- Sundermeier, Theo and Assmann, Jan (ed.), 1991. *Studien zum Verstehen fremder Religionen Band 2. Die Begegnung mit dem Anderen*, Gstersloh.
- (3) In many of his books and articles Sundermeier therefore uses the term "Konvivenz", indicating that interreligious existence always also is a question of community, feast and ritual.
- (4) Ritschl, Dietrich 1984, *Zur Logik der Theologie*, M̄nchen.
- (5) Here I differ from what pluralist theology in the US would call "pluralist theology" or "theology of religion". Not only the name, also the method there tends to develop a new metaphysical system, a sort of "cultural inclusivism".
- (6) Most of the "pluralist theologians" suggest to start from a theocentric perspective, the German theologian Michael Welker in his recent book on pneumatology sees in the former a theologically and methodologically valid starting point for interreligious dialogue. In this paper however I prefer to start from what I call "theology of the cross".
- (7) Yagi, Seiichi 1988. *Die Frontstruktur als Br̄cke vom buddhistischen zum christlichen Denken*, M̄nchen: Chr. Kaiser
- (8) At this point I owe a lot to W.C. Smiths differentiation between "religion" and "faith".
- (9) Fritsch-Oppermann, Sybille C. 1997. "Vorwort", *"Wir sehen jetzt durch einen Spiegel in einem dunklen Wort". Wirklichkeitskonstruktion, Pluralismus und die Sehnsucht nach Wahrheit*, Rehburg-Loccum: Loccumer Protokolle 18/95,5-21
- (10) Schmidt, Siegfried J. 1997. "Wirklichkeit und Wirklichkeitskonstruktion – oder: Die Sackgasse der Universalisten", *"Wir sehen jetzt durch einen Spiegel in einem dunklen Wort". Wirklichkeitskonstruktion, Pluralismus und die Sehnsucht nach Wahrheit*, Rehburg-Loccum: Loccumer Protokolle 18/95, 45-53
- (11) Yagi, Seiichi, a.a.O.
- (12) Luhmann, Niklas 1977. *Funktion der Religion*, Frankfurt am Main

Research cross-cultural transdisciplinary network:
TOWARDS NEW PARADIGMS OF COMMUNICATION:
 PHILOSOPHICAL AND PSYCHOLOGICAL ASPECTS OF THE DYNAMICS
 OF MENTALITY IN THE INFORMATION SOCIETY

Strategy:

The major aim of the Network is to create a multi-faceted space of information and communication that will accommodate the dynamics of interdisciplinary studies, and their epistemological and heuristic value. Against the background of the overall specialization, separation, and differentiation of cultural processes in the world, together with the creation of closed language-systems and mental structures within them, the project will realize this aim through a deepened understanding of how such disciplinary borders limit the intellectual efforts in many spheres of culture, especially in the Humanities and Social Studies.

The focal point of the Network is a deep examination of culture as a complexly-structured space of communicative strategies, the changes and re-orientations within which, immediately bears upon all aspects of human existence.

The major goals and aims of the project – which come close to the aims and goals of UNESCO – are the following: to hone sharp attention to people's perception of values and meanings; to make a fundamental contribution to the dialogue of cultures and to the understanding of the complex dynamics of cultural processes; to foster active development of international cooperation in the sphere of interdisciplinary studies and in the field of philosophy and the humanities; and to initiate research in the sphere of ethical aspects of human activity, humanity's freedom and responsibility in the space of an information society, and related directions.

As a long-term research and organizational program, the Network will include a permanent sphere for ongoing theoretical and practical seminars, symposia, and conferences on fundamental problems of contemporary culture. The results of these activities will be published in the special thematic journal: *International Readings in the Theory, History and Philosophy of Culture*, and will be presented in public lectures and made available via the international telecommunication networks.

Background

The Network is based on the international experience of interdisciplinary research, with the aim to create new types of research methods in respect to culture in general, and specifically, in language, art, politics, conscience, and society in their dynamic unity and interdependence. It is necessary to promote new research

practices in respect to culture and interdisciplinary studies with accurate and tested methodological approaches. The epistemological problems involved in studying such complex subjects, inevitably mean an ascent to the level of philosophical reflection.

The ongoing search for new possibilities of productive syntheses of philosophic, scientific, artistic and religious experience in contemporary culture also demands methodologically accurate research practices that include very deep attention to the underlying space of traditions.

Comparative analysis of diverse cultural and historical forms of interaction among philosophy, science, art and religion gives a possibility to adequately evaluate the increasing longing for unity in modern culture, as well as to see a certain meaning in the dissipational processes in culture, together with the crises in values and orientation that they bring about.

Results expected at the end of the biennium

The strategic importance of intellectual research efforts, not only for the understanding and description of the ongoing processes of contemporary culture, but also for accurate forecasting of the possible consequences in the future, will dramatically increase in the course of the historical transformations of values and orientations that humankind is presently facing.

The realization of the project will help in the transmission and sharing of knowledge in the major fields and methods of the humanities; will broaden the exchange of scholarly information; and strengthen research and institutional possibilities in the field of interdisciplinary and fundamental research of innovative methods in contemporary culture. Through these channels the perspective of productive cooperation of the scholarly and cultural community, as well as collaboration between non-governmental and professional organizations, is opened up. The role of philosophic reflection in the development of strategies for communication, mutual understanding, tolerance, and professional expertise will become more active.

Plan of Work for the Period of 2000-2001.

The following interdisciplinary research directions are the leading ones for the given period of time:

* *Philosophy, Culture, and Human Beings in Search for Self-identity and Reflection on the Nature of the Virtual Realities of Cyberspace*".

* *"Philosophy, Art and Religion: Possible Interaction in the Space of Total Communication"*.

The following works and events are planned for 2000-2001:

* To prepare and publish the International Readings in the Theory, History and Philosophy of Culture, № 7-9 : *"Symbols, Images and Stereotypes of Contemporary Culture"*.

* To organise and conduct a cycle of international interdisciplinary workshops: *“Intellect, Imagination, Intuition: Reflection on the Limits and Beyond”* (September 17-21, 2000).

* To organise and conduct the international symposium: *“Creature - Creation - Reproduction: Wisdom of Creator, Reason of Dedalus and the Cunning of the Hacker”*.

* To organise and conduct the International symposium: *“Poetics and Rhetoric of Contemporary Culture, or Strategies of Manipulation of Self-consciousness”*

* To organise and conduct the discussion cycle: *“Word and Deed: Ontology of Responsibility, or an ‘Ethical Turn’ in Contemporary Culture”*.

* To organise the Forth International Congress on Philosophy and Culture: *“Dialogue of Cultures - or Differentiation and Integration of World Views: XXI Century”*.

* To publish thematic issues №№ 10-12 of the *International Readings in the Theory, History and Philosophy of Culture*, in Russian and in English.

Responsible Organisation:

The St. Petersburg Branch of the Russian Institute for Cultural Research of the Russian Federation Ministry of Culture & Russian Academy of Sciences

Partner Organisations:

Brussels Independent University (Vrije Universiteit Brussel, Belgium), Bulgarian Academy of Sciences (Bulgaria), Loccum Evangelische Academy (Germany) York University (Canada), Iniversidad de Navarra (Spain), Uppsala University (Sweden), Tampere University (Finland), University IULM of Milan (Italy), Università degli Studi di Udine (Italy), University of Nijmegen (Netherlands), Theologisce Fakultat der Universitat Zurich (Switzerland), International Society for African Philosophy and Studies (ISAPS), University of the West Indies (Jamaica), Franke Institute for the Humanities of the University of Chicago, Emory University, The University of Georgia, The Center for Twentieth Century Studies of the University of Wisconsin-Milwaukee, Purdue University, Princeton Theological Seminary (USA).

Contact Address:

The St. Petersburg Branch of the Russian Institute for Cultural Research
 Universitetskaya nab. 5, r. 102, St. Petersburg 199034, RUSSIA
 Tel./Fax: (7-812) 328 4124,(7-812) 437 0828,
 e-mail: centre@eidos.spb.su

Восьмой Международный философско-
культурологический симпозиум

ИНТЕЛЛЕКТ, ВООБРАЖЕНИЕ, ИНТУИЦИЯ:
РАЗМЫШЛЕНИЯ О ГОРИЗОНТАХ СОЗНАНИЯ
(философские и психологические аспекты)

(17-21 сентября 2000 г., Санкт-Петербург)

Данный симпозиум продолжит ряд международных симпозиумов и конференций, организованных и проведенных Санкт-Петербургским отделением Российского института культурологии и Философско-культурологическим исследовательским центром “Эйдос” (Санкт-Петербургский союз ученых) в рамках долговременной научно-исследовательской и организационной программы Международного центра фундаментальных исследований современной культуры. Среди них Первые Международные философско-культурологические Чтения “Язык и текст: онтология и рефлексия” (17-21 августа, 1992 г.), Вторые Международные философско-культурологические Чтения “Парадигмы философствования” (10-15 августа, 1995 г.), Третья международная философско-культурологическая конференция “Проблемы общения в пространстве тотальной коммуникации” (17-21 сентября, 1998 г.); симпозиумы “В Лабиринтах культуры”, “Размышления о Хаосе”, “Культурология - как она есть и как ей быть?” “Метафилософия”, “Символы, образы, стереотипы современной культуры”, и др. Научные результаты каждой из встреч нашли свое отражение в тематических выпусках *Международных чтений по теории истории и философии культуры*.

На рубеже нового тысячелетия человечество вновь открывает для себя древние истины, в нарастающих потоках информации убеждаясь в очередной раз: *многознание уму не научает*. С математической достоверностью сфера *знаемого* расширяет горизонт *неизвестного*, вплотную приближая современного интеллектуала к хрестоматийному признанию достопочтенного мудреца: *Я знаю, что ничего не знаю*. И вновь, как и прежде, символическая формула *Познай самого себя* настойчиво и неуклонно зовет в бесконечный путь.

Философский, художественный, научный и религиозный опыт — таково четырехмерное пространство, в котором предполагается рассмотреть исторически ретроспективно, культурологически компаративно и метафизически перспективно спектр проблем, связанных с выявлением возможных горизонтов *сознания*, с точки зрения таких его энергетически образующих потенциалов как *интеллект, воображение, интуиция*.

Феноменологические, герменевтические и экзистенциальные методологические практики, мета-психологические и лингвистические исследовательские методики, исторический и компаративный анализ — таковы

принципиальные междисциплинарные основания предстоящего обсуждения
ниже очерченного проблемного поля:

I

Мифологический опыт:

имагинативные стратегии мифа

онтология и феноменология мифотворчества: классика и современность
инициация и социализация – тернистые пути рождения личности

II

Художественный опыт

интуитивные стратегии искусства

оксюморонные практики XX века: интеллектуальный роман,
концептуальная поэзия, мистический реализм, научная фантастика,
анти-утопия, поэтика абсурда etc.

III

Научный опыт

когнитивные стратегии науки

Ratio науки и эсхатологические мотивы: эко-логический кризис
виртуальная реальность: мифы интернета

IV

Религиозный опыт

онтология сакрального / феноменология таинственного
terra incognita рая и ада: психологические горизонты Универсума

V

Метафизический опыт

логика мудрости или мудрость логики

асимметрия сознания как опасность и как спасение
нооцентризм, антропоцентризм и прагмацентризм в мире интеллекта
София и *техне*: парадигмы ответа на интеллектуальный вызов

Оргкомитет Симпозиума:

Санкт-Петербургское отделение Российского института культурологии
199034 Санкт-Петербург, Университетская наб., 5, каб. 102
Тел. (7-812) 328 - 4124 Тел./ факс: (7-812) 437- 0828
e-mail: centre@eidospb.spb.su

ISSUES OF INTERRELIGIOUS DIALOGUE
IN CONTEMPORARY CULTURETHE PSYCHOLOGICAL & ETHICAL ASPECTS
OF RELIGIOUS EXPERIENCE*(St. Petersburg, 2000 - 2003)*

- Arranging and conducting the international network on the interdisciplinary comparative studies of the basic value hierarchies in the World Religions and in the New Religion movements: *life and death, soul and body, faith and knowledge, sin and grace, evil and salvation, personality, will, compassion and humility, visions for the future...*

- Organizing the circle of cross-cultural interdisciplinary discussions *“Interreligious Dialogue on the Main Values of Human Being: Reflections on the Ethical Prospects;*

- Preparing and publication the thematical issues of the *International Readings on Theory, History and Philosophy of Culture* on *“Ontology of Dialogue as the Main Value of Religion Experience”;*

- Continuation of the network with stressing on comparative studies of the Psychological and Ethical Challenges of Interreligious Dialogue;

- Arranging and conducting the International Philosophical and Interreligious Workshops:

“The Space of Meaning, or the Shelter of the Absurdity?”

“Ontology of the Sacred and the Phenomenology of the Mysterious”

- Arranging and conducting conference *“Religion Diversity and Personal Identity: Unity without Unification?”;*

- Preparing and publication the thematical issues of the *International Readings on Theory, History and Philosophy of Culture “Philosophy and Art in Interreligious Dialogue: Human Consciousness in the Search for New Horizons”.*

Contact: The Philosophical and Cultural Research Centre “Eidos”

Universitetskaya nab. 5, r. 102, St. Petersburg 199034, RUSSIA

Tel./Fax: (7-812) 328 4124, (7-812) 437 0828,

e-mail: centre@eidospb.su

ДИНАМИКА МЕТА-ЛАНДШАФТОВ ГОРОДА:

ФИЛОСОФСКО-ХУДОЖЕСТВЕННЫЕ И ПСИХОЛОГИЧЕСКИЕ ГОРИЗОНТЫ
Цикл международных телеконференций, круглых столов и выставок

Настоящий проект разработан в рамках программы *Международного центра фундаментальных исследований современной культуры*, включенной в Стратегический план для Санкт-Петербурга (стратегическое направление 2. Интеграция в мировую экономику; цель 2.4. Развитие науки, образования и инновационной деятельности; задача 2.4.6. Поддерживать имидж Санкт-Петербурга как крупного инновационного, научного, образовательного центра).

В целом программа *Международного центра фундаментальных исследований современной культуры*, реализуемая Санкт-Петербургским отделением Российского института культурологии совместно с ФКИЦ “Эйдос” с 1997 года, призвана содействовать укреплению статуса Санкт-Петербурга в качестве одного из крупнейших центров мировой науки и культуры и ориентирована на раскрытие своеобразия петербургской культуры во взаимосвязи с общероссийским и мировым культурным контекстом. Конкретные позиции данной программы осуществляются под эгидой ЮНЕСКО и при финансовой поддержке РГНФ и РФФИ. Предельное внимание к тому, что происходит в умах людей, в их представлениях о ценностях и смыслах, всемерное содействие развитию диалога между культурами, активное развитие международного сотрудничества в сфере междисциплинарных и философско-гуманитарных наук, содействие пониманию культурных процессов в их сложной динамике, исследование этических аспектов деятельности человека, его свободы и ответственности – таковы основные задачи и цели программы.

Проект *“Динамика мета-ландшафтов города: философско-художественные и психологические горизонты”* продолжает стратегии, намеченные ФКИЦ “Эйдос” в *“Метафизике Петербурга”* (1993), а именно: содействует выявлению глубинного образа Петербурга как смыслового центра русской культуры; рассматривает феномен Петербурга одновременно в рамках совершенно различных подходов - философского, культурологического, исторического, литературно-художественного и экзистенциально-психологического; акцентирует внимание на диалоговой сущности культуры, на ее творческих потенциалах и проблемах.

Тот очевидный факт, что приближение 300-летия Петербурга происходит на фоне рубежа тысячелетий, предполагает необходимость внимания к общеисторическим трансформациям современной культуры, к нарастающим процессам поиска новых культурных, социальных, политических и собственно личностных, этически-ценностных ориентаций и потенциалов.

Центральная задача проекта - многоракурсное выявление психологических ресурсов жизни в современном городе; реализация этой задачи опирается на развитие компаративных стратегий в рассмотрении динамики мета-ландшафтов города с точки зрения различных культур и традиций.

Проект предусматривает организацию и проведение 8-ми международных телеконференций, 4-х междисциплинарных круглых столов, издание 2-х тематических выпусков *Международных чтений по истории, теории и философии культуры* (№10 и №12), выставку “взрослого/детского” рисунка “Город-видение” // Город-видение”.

Внешняя интенсивность современных культурных процессов ведет к своеобразной актуализации вопроса о внутренних константах культуры как таковой, о тех предельных *образах, символах и смыслах*, которые определяют онтологические и экзистенциальные размерности присутствия человека в мире и задают горизонты мета-ландшафтного видения. *Душа является и становится тем, что она созерцает.*

Урбанистическая цивилизация уходящего тысячелетия по-новому проблематизирует феномен *города*, актуализируя не только социально-исторические, экономические, политические, экологические и т.п. его аспекты – сам принцип *городской* организации жизни человека на Земле становится проблемой следующего тысячелетия.

Опираясь на концепцию философско-культурологического международного практикума, данный проект предполагает обращение к живым коммуникативным формам философских и междисциплинарных дискуссий, бесед, тематически сосредоточенных конференционных обсуждений, направленных на содействие целостному пониманию тех динамических процессов, которые происходят в современной культуре на рубеже тысячелетия. В реализации проекта будут принимать участие следующие организации-партнеры:

- * Российский институт культурологии
- * Институт русской литературы (Пушкинский дом)
- * СПб ГУ (психологический, филологический и философский факультеты)
- * Государственный музей истории Санкт-Петербурга
- * Государственный музей-заповедник “Гатчина”
- * Галерея “АРТ-КОЛЛЕГИЯ”
- * Международная ассоциация РОСАРТ

Для проведения телеконференций будут привлечены организации-партнеры по *Международному центру фундаментальных исследований современной культуры*: Brussels Independent University (Vrije Universiteit Brussel, Belgium), Bulgarian Academy of Sciences (Bulgaria), Loccum Evangelische Academy (Germany) York University (Canada), Iniversidad de Navarra (Spain), Uppsala University (Sweden), Tampere University (Finland), University IULM of Milan (Italy), Universita degli Studi di Udine (Italy), University of Nijmegen (Netherlands), Theologisce Fakultat der Universitat Zurich (Switzerland), International Society for African Philosophy and Studies (ISAPS), University of the West Indies (Jamaica), Franke Institute for the Humanities of the University

of Chicago, Emory University, The University of Georgia, The Center for Twentieth Century Studies of the University of Wisconsin-Milwaukee, Purdue University, Princeton Theological Seminary (USA).

Телеконференционный марафон в 2000 году будет включать следующие тематические сюжеты, представленные с точки зрения *философа, *поэта, *художника, *геолога, *ученого-эколога, *политика, *архитектора-градостроителя и... *ребенка:

- 1\ *Город – и стихия*
- 2\ *Город – и камень*
- 3\ *Город – и вода*
- 4\ *Город – и лес*
- 5\ *Город – и животные*
- 6\ *Город – и земля*
- 7\ *Город – и человек*
- 8\ *Город – и небо*

Телеконференционный цикл, включающий представителей разных стран и городов, выявит весьма широкий спектр многоакурсного видения принципиальных для рефлексии *города* тем.

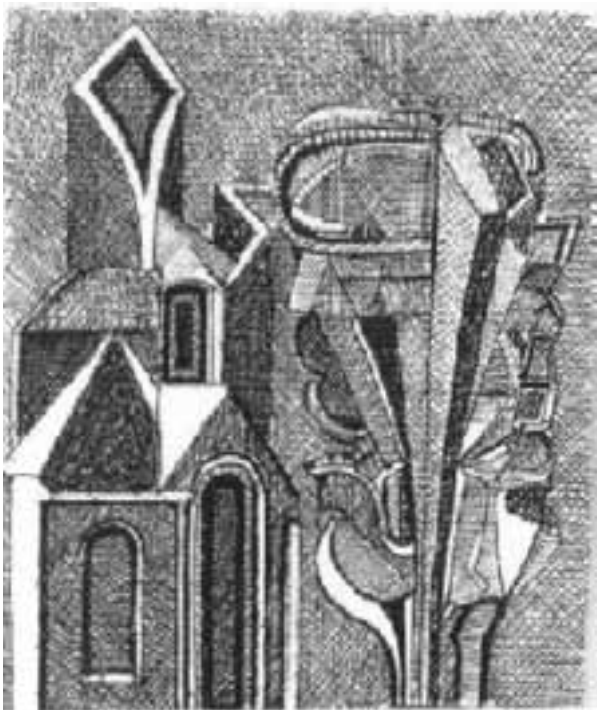
Систематический анализ и обсуждение данного материала будет проходить на заседаниях междисциплинарных круглых столов в Санкт-Петербурге согласно следующего расписания:

- 1\ *Мета-ландшафт города – философский и мифологический опыт* - 30.03.2000
- 2\ *Мета-ландшафт города – художественный и поэтический опыт* - 30.06.2000
- 3\ *Мета-ландшафт города – исторический и этнографический опыт* - 30.09.2000
- 4\ *Мета-ландшафт города – религиозный и психологический опыт* - 30.12.2000

В рамках проекта будет подготовлена и проведена художественная выставка “взрослого/детского” рисунка “Город-видение” // “Город-видение” (Москва - Санкт-Петербург, декабрь, 2000).

Избранные материалы телеконференций, круглых столов и выставки будут опубликованы в тематических выпусках *Международных чтений по теории, истории и философии культуры* (№ 10, № 11, план изд. I кв. 2001) и будут предназначены для широкого круга российских и зарубежных читателей.

Данный проект является значимым этапом в реализации долговременной кросс-культурной программы, разработанной ФКИЦ “Эйдос” совместно с Российским институтом культурологии “*К новым парадигмам общения: философские и психологические аспекты динамики ментальности в условиях информационного общества*”(2000-2003). Данная программа получила положительную экспертную оценку в Министерстве культуры РФ и в Комиссии Российской Федерации по делам ЮНЕСКО



Валентин Левитин. *Металландашт*. Композиция 3. (СПб, 1995)

МЕЖДУНАРОДНЫЕ ЧТЕНИЯ ПО ТЕОРИИ,
ИСТОРИИ И ФИЛОСОФИИ КУЛЬТУРЫ

ВЫПУСК ВОСЬМОЙ

СИМВОЛЫ, ОБРАЗЫ, СТЕРЕОТИПЫ:
ИСТОРИЧЕСКИЙ И ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНЫЙ ОПЫТ



SYMBOLS, IMAGES AND STEREOTYPES:
HISTORICAL & EXISTENTIAL EXPERIENCE

Send orders to:

The Philosophical and Cultural Research Centre «EIDOS»
199034 St.Petersburg, Universitetskaya nab. 5, room 102
Tel./fax (7-812) 437- 0828 Tel. (7-812) 328 - 4124
e-mail: centre@eidoss.spb.su

Научное издание

Главный редактор - Любава Морева

Технический редактор - Ирина Протасенко

Компьютерная верстка: Анна Конева, Даниэль Орлов, Виктория Черва
Корректоры: Ирина Борисова, Любовь Бугаева, Любовь Письман, Юрий Черва
Дизайн обложки - Игорь Панин

Сдано в набор 17.01.2000. Подписано в печать 17.04.2000.
Формат 60х90 1/16. Печать офсетная. Усл. печ.л. 30. Уч.изд.л. 35. Заказ № 288
ЛП 000303 от 11.11.1999

Отпечатано в типографии Б.С.К., СПб, наб. Макарова, 22

ISBN 5-88607-014-1
© ФКИЦ “ЭЙДОС”, 2000