

10'2010

ФИЛОСОФСКИЕ НАУКИ

ФН

Обращаясь к философии, мы признаем за ней ее неотъемлемое призвание стать основой для достижения понимания того, что происходит с обществом, человеком и его культурой, и на основе этого понимания содействовать развитию и успеху тех устремлений жизни, которые ведут к благоприятным перспективам, содействуют реальному гуманизму, согласию и цивилизационному расцвету.



Традиционные мыслительные схемы не способны объяснить происходящие трансформации. Нужны новые интеллектуальные практики. Но они возможны в обстановке интеллектуального мужества, дерзкой и несокрушимой силы личной свободы.



ФИЛОСОФСКИЕ НАУКИ 10/2010

Подписные индексы в Объединенном каталоге «Пресса России»:

- журнала «Философские науки» – 45490
- приложения «Библиотечка молодого ученого» – 36960

Подписка в редакции – по электронному адресу: academyRN@list.ru

МОСКВА
ГУМАНИТАРИЙ

МИНИСТЕРСТВО
ОБРАЗОВАНИЯ И НАУКИ
РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ

АКАДЕМИЯ
ГУМАНИТАРНЫХ
ИССЛЕДОВАНИЙ

ФН

ФИЛОСОФСКИЕ НАУКИ

10/2010

Москва
Гуманитарий

Научный образовательный просветительский журнал
Издается с 1958 года

Редакционный совет журнала “Философские науки”

Алексеев П.В., Апресян Р.Г., Губин В.Д., Гусейнов А.А.,
Доброхотов А.Л., Журавлев А.Л., Кристиан Д., Кузнецова Т.Ф.,
архимандрит Макарий, Мариносян Х.Э. (председатель),
Миронов В.В., Павлов А.Т., Пивоваров Ю.С., Розин В.М.,
Рыбаков Р.Б., Рябов В.В., Солонин Ю.Н., Степанянц М.Т.,
Степин В.С., Толстых В.И., Турбовской Я.С., Фельдштейн Д.И.

Редакция журнала:

Аршинов В.И., Водолазов Г.Г., Пантин В.И., Порус В.Н.,
Розин В.М., Северикова Н.М., Сиземская И.Н.,
Тульчинский Г.Л., Шевченко В.Н.

Научный редактор Комиссарова Л.Б.

Ответственный секретарь Пружинина А.А.

Верстка: Русак И.Ф.

Шеф-редактор: Мариносян Х.Э.

<http://www.academyRH.info>

E-mail: academyRH@list.ru

Журнал включен в «Реферативный журнал»
и в базы данных ВИНТИ РАН.

Сведения о журнале ежегодно публикуются в международной
справочной системе по периодическим и продолжающимся
изданиям «Ulrich’s Periodicals Directory».

Журнал зарегистрирован в Министерстве РФ по делам печати,
телерадиовещания и средств массовых коммуникаций
Свидетельство о регистрации ПН № 15513 от 20 мая 2003 г.
Изд. лиц. ИД № 03821 от 25.01.2001 г.

Подписано в печать 20.10.2010 г. Формат 60x90/16.
Печать офсетная. Бумага офсетная № 1. Печ. л. 10,0.
Тираж 1000 экз. Заказ

Отпечатано в ФГУП

«Производственно-издательский комбинат ВИНТИ»,
140010, г. Люберцы Московской обл., Октябрьский пр-т, 403.

© Философские науки, 2010

© Академия гуманитарных исследований, 2010

© Издательский дом «Гуманитарий», 2010

ISSN 0235-1188

ОГЛАВЛЕНИЕ

ДНИ ПЕТЕРБУРГСКОЙ ФИЛОСОФИИ

Будущее России: стратегия философского осмысления

() Философский факультет:
достижения – взгляд
в будущее 5

ФИЛОСОФИЯ И КУЛЬТУРА В КОНТЕКСТЕ ВРЕМЕНИ

Лики культуры

() Топос утопии:
пространственная метафорика
в новоевропейском
социальном конструировании 7
() Гламурная цивилизация
и ее авангард 20

ЧЕЛОВЕК И МИР

Философская антропология

() Феноменология
недостаточного бытия 30
() Нарциссизм желания
и философия идентичности 37

Аспекты этики

() Трансформация
субъективности в практике
поступания: теоретическое
отношение 51
() Магические
и мифологические истоки
морального сознания 58

ПАНОРАМА МИРОВОЙ ФИЛОСОФСКОЙ МЫСЛИ

Зарубежная философия. Современный взгляд

() Физический детерминизм
и свобода воли:
картезианское решение 65
() Продуктивная способность
воображения в учении Канта
о трансцендентальном
схематизме 81

Из истории отечественной философии

() Проблемы философии языка
в русском позитивизме
начала XX века 96

ОБРАЗОВАНИЕ И ОБЩЕСТВО**Ипостаси образования ■**

()	Национальная система образования как агент формирования глобальной идентичности	110
-----	---	-----

Школа философствования ■

()	Начала философии Раздел II. Что я могу знать? Глава 4. Познание и жизнь § 7. Почему люди хотят знать	128
-----	---	-----

НОВОЕ В ФИЛОСОФИИ**Метаморфозы философии ■**

()	Метафора поворота и философия	135
-----	-------------------------------	-----

Проективный философский словарь ■

()	(10) Воля Креативность Онтологический импульс Онтофания свободы	151
-----	--	-----

НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ**Обзоры, объявления, сообщения ■**

	Дни Петербургской философии – 2010	157
--	------------------------------------	-----

	■ Наши авторы	159
--	-------------------------	-----

	■ Contents	160
--	----------------------	-----

От редакции

Редакция принимает для рассмотрения только материалы, отправленные по электронной почте с обязательным указанием Ф.И.О. автора полностью, места работы, ученой степени и звания, домашнего адреса, телефона и e-mail.

Объем материалов не должен превышать 40 тыс. знаков с пробелами вместе с примечаниями и приведенными на русском и английском языках названием, аннотацией и ключевыми словами. В тексте должна обозначаться лишь надстрочная сплошная нумерация ссылок, а примечания и цитируемая литература, оформленная в соответствии с ГОСТ 7.1-2003, — приводиться в конце текста. Авторы материалов несут ответственность за точность приведенных цитат и сведений.

Публикуемые материалы могут быть отредактированы, разумеется, с сохранением основных идей автора.

Позиция редакции и автора не всегда совпадают.

**ДНИ ПЕТЕРБУРГСКОЙ ФИЛОСОФИИ****Будущее России: стратегия философского осмысления**

70

**ФИЛОСОФСКИЙ ФАКУЛЬТЕТ:
ДОСТИЖЕНИЯ – ВЗГЛЯД В БУДУЩЕЕ**

Нет необходимости представлять наш факультет профессиональной публике, но и за кругом этих лиц факультет широко известен своим вкладом в отечественную духовную культуру. Предлагаемый корпус статей — это лишь малая часть того, что составляет научную продукцию коллектива факультета.

Его недолгая история делится на два периода, рубежом которых стали конец 80-х — начало 90-х годов прошлого века, когда факультет совершил трудный и драматичный переход от моноидеологического состояния, основанного на безоговорочном господстве советской версии марксизма к философскому плюрализму наших дней. Переход удался и был при всех потерях весьма конструктивным. Это говорит о том, что на факультете работали философы высочайшего профессионализма, учитывавшие весь международный и историко-философский опыт. Можно даже утверждать, что для многих из них марксистские рамки были изначально тесны, и невольно это учение служило для них своеобразным прикрытием дерзких философских порывов в иные сферы философии и социально-гуманитарной мысли. Благодаря трудам таких ученых наш факультет стал местом, где зарождались новые научные и философские направления, теории исторического и культурного процесса, методологии познания. . . . существенно раздвинул рамки применения системного подхода и углубления его сути средствами синергетики. А это позволило . . . создать оригинальную версию социальной философии и философии истории.

Невозможно представить историю отечественной и мировой философии без авторов известнейшего в 60-е — 70-е годы капи-

тального труда по истории русской философии — . . .
и Значителен вклад . . . , крупней-
шего знатока истории социальной философии. Первая отече-
ственная работа по семиотике написана профессором нашего уни-
верситета Неоспорим вклад в развитие
математической логики . . . и
Вместе с московскими коллегами они вывели отечественные раз-
работки на мировой уровень.

Я лишен возможности перечислить все многообразие и богат-
ство идей, мыслей, новых начинаний, открытий, которым обяза-
на отечественная философия и смежные с нею науки философам
из Петербургского университета.

Назову лишь еще несколько значимых имен, чтобы хоть как-
то восполнить картину.

История философии — . . . , . . . , . . .
. Культурология — . . . , Эстетика —
. . . , Философия политики и права —
. . . . Логика — . . . , . . . ,
Социальная философия — . . . , . . . ,
Метафизика и теория познания — Философская
антропология — История и философия религии —
. . . , . . . ,

Наконец, нельзя не сказать, что инновационный дух всегда был
присущ нашему факультету. Так, отечественная эмпирическая со-
циология (. . . , . . . , . . .) зародилась и по-
лучила развитие на нашем факультете. Интенсивно развивались на
факультете общие проблемы философии метафизического уклона,
приведшие в результате к возникновению «онтологической шко-
лы» (. . . , . . .), а также проблемы гносео-
логии (. . . , . . .), аксиологии (. . . ,
. . . , . . .), оригинальные научные направления
в эстетике, морфологии искусств (. . . , . . .).

На факультете впервые в стране получила развитие конфлик-
тология как научное направление и специализация (. . .
) , предпринято комплексное изучение региональных структур
(Китая, арабского мира, еврейского народа, романской, герман-
ской и русской культур), а также музейного дела в сочетании с
вопросами управления и сохранения культурного наследия.

Можно назвать еще много достойных имен, которыми гордит-
ся факультет, но и этот весьма краткий обзор поможет почувство-
вать величие и значение факультета в отечественной философии.



ФИЛОСОФИЯ И КУЛЬТУРА В КОНТЕКСТЕ ВРЕМЕНИ



Лики культуры



ТОПОС УТОПИИ: ПРОСТРАНСТВЕННАЯ МЕТАФОРКА В НОВОЕВРОПЕЙСКОМ СОЦИАЛЬНОМ КОНСТРУИРОВАНИИ

Феномен человеческого общества, представляя собой одну из
важнейших тем философского и в целом гуманитарно-теоретичес-
кого мышления, всегда нуждался в адекватных средствах для свое-
го описания. При этом специфика самого объекта дескрипции,
который не дан исследователю в качестве эмпирически обнаружи-
ваемого, внешнего по отношению к нему предмета, а представляет
собой, по выражению Н. Лумана, «самоописывающийся и само-
наблюдающийся объект», порождает серьезные проблемы в поис-
ке таких средств. Начиная с Платона, исследователи раз за разом
прибегают для этого к различным аналогиям и уподоблениям, ха-
рактер которых свидетельствует о том, что, описывая генезис и
структуру социума, они почти всегда ориентируются на представ-
ление об обществе как об особом рода пространстве. При этом
следует отметить, что пространственные аналогии используют не
только сторонники идеи природного (органического) происхож-
дения и функционирования общества и государства, но и такие
социальные конвенционалисты, как, например, Томас Гоббс или
Жан-Жак Руссо, прямо отождествлявшие социум с неким специ-
фическим телом, или организмом, а стало быть, имплицитно при-
писывавшие ему пространственный характер.

Более того, даже такая современная, коммуникативно и функ-
ционально ориентированная социологическая концепция, как
теория систем Никласа Лумана, базируется, по сути, на фунда-
ментальной пространственной метафоре. По словам Лумана, «си-
стема является формой различения, то есть имеет две стороны:
систему (как внутреннюю сторону формы) и окружающую среду
(как внешнюю сторону формы)»¹.

Таким образом, центральная системно-теоретическая диффе-
ренция «система/окружающая среда» предполагает именно то-

пологическое различие между внутренним и внешним, т.е. система, а именно такой системой и является общество в системно-теоретической социологии, всегда понимается как своего рода анклав, окруженный неким чужеродным пространством, что возможно только при наличии между ними достаточно отчетливой границы. В этой связи можно констатировать, что дифференция «внешнее/внутреннее» в данном случае оказывается пространственной модификацией еще более архаичного различия «свое/чужое», «мы/не-мы», посредством которой последнее модернизируется и рационализируется, включаясь тем самым в контекст современного научного знания. И этого не в силах отменить никакие инвективы самого Лумана по адресу пространственной инерции в мышлении социальных систем, его стремление элиминировать из сферы социального все, кроме аутопойетически воспроизводящих себя коммуникаций, включая самих людей: «Конкретные люди являются не частью общества, а частью его окружающей среды... Социальной операцией является лишь сама коммуникация... Сегодня следует исходить из того, что коммуникация определяет оставшееся значение пространства, а не наоборот, не пространство допускает и ограничивает коммуникацию»².

Оперативная закрытость системы, состоящей из собственных операций, которая является, согласно Луману, основополагающей характеристикой системно-теоретически понимаемого общества, так или иначе мыслится исходя из оппозиции внешнее/внутреннее, а следовательно, апеллирует к нашему интуитивному, до-рефлексивному чувству пространства.

При этом важно отметить, что социум не просто интерпретируется как специфическое пространство, но и сама эта интерпретация обусловлена определенным представлением о пространстве как таковом. Античное представление о космосе как об эвтонически пропорциональном, математически структурированном пространстве находило свое соответствие в идее рационально организованного полиса, структурные элементы которого так же гармонично согласуются друг с другом, как отдельные сегменты (места, топосы) вызывающего восхищение своим безукоризненным порядком космоса. При этом иерархическая организация полиса легитимируется идеей естественной гетеротопичности космоса, сосуществования в его пространстве принципиально неравноценных элементов, его вертикальной ориентацией. Подобным же образом и сформировавшаяся в лоне новоевропейского естествознания идея бесконечного гомогенного пространства, каждая точка которого ничем не отличается от любой другой и которое выступает в качестве нейтральной арены действия физических тел и сил, корреспондирует с концепцией эгалитар-

ного «демократического» общества. Последнее представляет собой не более чем совокупность атомарных автономных индивидов (или даже «систему самовоспроизводящихся коммуникаций»).

Одной из самых древних и в то же время живучих аналогий, с помощью которой осуществляется дескрипция трудноуловимого феномена социума, является его уподобление живому, в том числе и человеческому телу. Картину такого рода прямого уподобления мы можем наблюдать, например, в сцене увещевания плебеев экс-консулом Менением Агриппой во время их демонстративного ухода на Священную гору в 494 г. до н.э., описанной Титом Ливием во второй книге «Истории Рима от основания города»: «В те времена, когда не было, как теперь, в человеке все согласовано, но каждый член говорил и решал, как ему вздумается, возмутились другие члены, что все их старания и усилия идут на потребу желудку; а желудок, спокойно сидя в середине, не делает ничего и лишь наслаждается тем, что получает от других. Сговорились тогда члены, чтобы ни рука не подносила пищи ко рту, ни рот не принимал подношения, ни зубы его не разжевывали. Так, разгневавшись, хотели они смирить желудок голодом, но и сами все, и все тело вконец исчахли. Тут-то открылось, что и желудок не нерадив, что не только он кормится, но и кормит, потому что от съеденной пищи возникает кровь, которой сильны мы и живы, а желудок равномерно по жилам отдает ее всем частям тела. Так, сравнением уподобив мятежу частей тела возмущение плебеев против сенаторов, изменил он настроение людей»³.

В этой сцене соматическая модель социума представлена с максимальной физиологической экспрессией, что, по всей видимости, объясняется характером ситуации и особенностями аудитории, однако и в целом связь между общественно-политическим устройством и строением живого тела (а через него и пространственной структурой всего космоса в целом) в течение столетий выступала в качестве универсального фона, на котором разворачивались социально-политические дискурсы. Так, Платон, рассуждая в IV книге «Государства» о структурном соответствии полиса и человеческой души, прибегает к нозологической, а стало быть, в конечном счете, к соматической аналогии: «Справедливость и несправедливость ничем не отличаются от здоровых или болезнетворных начал, только те находятся в теле, а эти — в душе... Придать здоровья означает создать естественные отношения господства и подчинения между телесными началами, между тем как болезнь означает их господство или подчинение вопреки природе»⁴. Платоновская социо- и психотопология, в которой каждый топос функционален, а каждая функция локализована в соответствии со структурой целого, неявно (а иногда и вполне открыто)

апеллирует к строению живого организма, в котором каждый телесный орган занимает надлежащее ему место и выполняет свои функции. Своей кульминации платоновский органицизм достигает в концепции универсума как гигантского живого существа, всеинтегрирующего и самодостаточного мирового организма, безукоризненно функционирующего космического организма, безупречное качество жизнедеятельности которого обеспечивается его структурно-топологическим совершенством.

Оставаясь на почве космологии и онтологии Платона, можно вспомнить, например, и о том, что знаменитое платоновское сравнение блага, понимаемого как беспредпосылочное начало и первая причина бытия всего сущего, с Солнцем, выступающим в качестве неиссякаемого источника живительного света, который позволяет глазу видеть расцветающий под солнечными лучами и становящийся благодаря им зримым мир эмпирических вещей, в течение долгого времени находило свое соответствие как в анатомической, так и в политической областях. Петер Слотердаик отмечает в этой связи, что вплоть до выхода в свет трактата Уильяма Гарвея «Анатомическое исследование о движении сердца и крови у животных» (1628), в котором была осуществлена реконструкция полного, т.е. завершающегося венозной системой, круга кровообращения, из чего следовало, что исходящая из сердца кровь возвращается к нему по замкнутому циклу, в анатомии и физиологии господствовало представление о сердце, продуцирующем и раздающем свою кровь всем прочим органам и внешним членам тела.

Политическим эквивалентом этой медицинской теории явилась концепция абсолютной монархической власти: по словам Слотердайка, «в эпоху господства идеи сильной монархии... представление о том, что отправленная кровь, пройдя круг, может возвращаться к своему отправителю... было тождественно нанесению оскорбления монаршему величию, а именно: если бы кровообращение было полным, то монарха, как и сердце уже нельзя было бы представить в качестве абсолютного дарителя, ибо он в той же степени должен был бы восприниматься в качестве получателя даров, поступающих к нему с периферии; в таком случае центр уже не мог бы править Божьей милостью как сердце, а правил бы как конституционное сердце, которое должно присягать на конституции кровообращения»⁵.

Распространенность использования модели живого тела для объяснения и иллюстрации функционирования социально-политических формообразований не в последнюю очередь связана с тем, что оно представляет собой специфическое пространственно-функциональное единство, структурные элементы которого, отдельные органы, одновременно и строго функциональны, и

жестко локализованы. Иными словами, тело — это особенным образом организованное пространство, фундаментальными характеристиками которого являются его замкнутость, т.е. четкая граница между ним и всем прочим пространством, и функционально-гетеротопическая структура, предполагающая тесную связь между пространственным расположением своих моментов и той ролью, которую они играют в жизнедеятельности целого. В теле живого организма функции его органов визуализированы и доступны непосредственному наблюдению, вследствие чего оно оказывается весьма привлекательной моделью для демонстрации функциональной структуры социально-политической общности.

При этом особенно важным и показательным является тот факт, что к соматическим (и, в конечном счете, пространственным) аналогиям прибегают не только сторонники идеи естественного генезиса социальных единств, с самого начала рассматривавшие общества как особого рода живые организмы, но и представители прямо противоположного направления социально-политической мысли, а именно — сторонники теории общественного договора. Томас Гоббс, приступая к своим рассуждениям о «материи, форме и власти государства церковного и гражданского» (а соединение материи и формы уже предполагает разговор о некоем теле, о телесной сущности), о генезисе и природе политической общности как таковой, предпосылает им аналогию между государством как политической общностью и «искусственным человеком», отличающимся от естественного только своими размерами и силой⁶. При этом легитимность такой аналогии, в свою очередь, обосновывается тезисами об искусстве как подражании природе и жизни как простом движении членов, «начало которого находится в какой-нибудь основной внутренней части»⁷. С этой точки зрения автомат, механизм представляет собой непосредственный аналог живого организма, обладающий искусственной жизнью, а это означает констатацию принципиальной возможности имитации последнего, которая и реализуется в создании искусственного животного, Левиафана, гигантского политического тела.

Различие между организмом (одушевленным телом) и механизмом тем самым может быть сведено к различной локализации вышеупомянутого «начала движения членов». Если у живого тела оно располагается в «в какой-нибудь основной внутренней части», то механизм приводится в движение извне, т.е. представляет собой тело, в котором оппозиция внешнего и внутреннего нейтрализована, поскольку его внутреннее пространство ни в коей мере не является для него в большей степени «своим», чем внешнее. Организм же (живое тело) — это специфически (локально-функционально) организованное пространство, для которого раз-

личие между внешним и внутренним (между «своим» и «чужим», между «системой» и «окружающей средой») имеет конститутивное значение.

Таким образом, представление о политически организованном социуме как о теле живого организма трансформируется у Гоббса в концепцию политической общности как искусственно созданного механизма, живущего искусственной жизнью, т.е. функционирующего в соответствии с заданной извне программой. Тем самым старая организмическая аналогия усложняется: социум (а для Гоббса *commonwealth*, *civitas* — это и государство, и община, совокупность людей, объединенных неким общим интересом, в данном случае — зафиксированным в специальной конвенции желанием обеспечить собственную безопасность) уподобляется искусственному механизму, который, в свою очередь, представляет собой имитацию тела живого организма.

Однако при более внимательном рассмотрении этого механизма обнаруживается, что механистичность отнюдь не исчерпывает всей его сущности, ибо его пространственная конституция, несомненно, предполагает принципиальную значимость различия между внутренней и внешней сферами. Если в организме внутренне локализованным «началом движения членов» является душа, согласно Гоббсу, «дающая жизнь и движение всему телу», то в «искусственном человеке» — государстве — ее аналогом оказывается верховная власть, «искусственная душа», которая, подобно «естественной» душе, изнутри направляет деятельность всех его органов и не в силах выйти за пределы области своей компетенции, ограниченной пространством данного социально-государственного тела.

Это означает, что, учреждая в результате заключения общественного договора социально-политическую общность, участники конвенции не просто создают некий нейтральный инструментальный механизм, предназначенный для решения ставящихся перед ним извне задач, а порождают принципиально новую реальность, новое пространственно протяженное тело, включающее в качестве своих структурных моментов их самих и отделенное от внешней по отношению к нему среды онтологически значимой границей. «Commonwealth» Гоббса — это не просто механическая сумма всех его учредителей, это организованное на совершенно новых основаниях пространство, обладающее собственной, пусть и «искусственной» душой, т.е. внутренним принципом своей жизнедеятельности. А это означает, что для него конститутивно различие между внешним и внутренним, между «системой и окружающей средой».

Более того, само определение внутреннего в его отличии от внешнего связано с наличием этого «начала движения», этого

одушевляющего пространство и властвующего над ним центра: внутреннее — это то пространство, на которое распространяется власть души, «формы тела» (в аристотелевском смысле), внешнее — то, что ей неподвластно (по словам Н. Лумана, которые выглядят в этом контексте вполне уместными, «никакая система не может оперировать за своими границами»). Левиафан, «политическое тело», окружен внешней средой, «пространством Бегемота», театром перманентных тотальных военных действий, пространством, в котором отсутствует какой бы то ни было порядок, закон, ибо на него не распространяется власть никакого организующего центра, который интериоризировал бы его, сделал бы его «своим». В акте учреждения политической общности создается новое пространство, вычленяется новый топос, хаос естественного состояния преобразуется в некий порядок, в космос в буквальном смысле этого слова. Поэтому заключение общественного договора представляет собой акт не только социально-политического, но топо- и космогонического значения, не случайно Гоббс сравнивает те «договоры и соглашения, при помощи которых были первоначально созданы, сложены вместе и объединены части политического тела» с «*fiat*», произнесенным Богом при акте творения⁸.

Впрочем, сам Гоббс, по всей видимости, не придавал слишком серьезного значения пространственным импликациям, вытекающим из уподобления политически организованного социума искусственному телу, которое, в свою очередь, представляет собой имитацию тела живого организма. Возможно, это не в последнюю очередь связано с тем, что для Гоббса различие между организмом и механизмом еще не имело того принципиального значения, которое оно получило позднее, прежде всего в философии немецкого идеализма, сформулировавшей его именно при помощи противопоставления внешнего и внутреннего.

В этой связи следует отметить прежде всего 65-й и 66-й параграфы кантовской «Критики способности суждения», где это противопоставление корреспондирует с оппозицией цели и средства⁹. Рассуждая о вещи как цели природы, Кант указывает, что для этого она (или, по словам Канта, «тело само по себе и своей внутренней возможностью»¹⁰) должна представлять собой организм, т.е. не просто быть машиной, имеющей только движущую силу, а обладать «распространяющейся (*fortpflanzende* — буквально «разрастающейся». — . . .) формирующей силой, не объяснимой одной способностью движения (механизмом)»¹¹.

Это его свойство связано с совершенством природы, которым обладают вещи, возможные только как цели природы, т.е. органические существа, и которое, согласно Канту, не-

возможно объяснить по аналогии с какой-либо естественной способностью, ибо организация природы не аналогична никакой известной нам каузальности. Органические существа обладают внутренней целесообразностью, находящей свое выражение в их пространственном строении и связи их органов, в их «внутренней форме», которая в силу этого представляет собой «организацию» в буквальном смысле этого слова, не объяснимую посредством механической причинности. Весьма примечательно, что говоря о невозможности рассматривать эту организацию природы по аналогии с каузальностью, Кант противопоставляет ей аналогию с целями природы и в этой связи достаточно неожиданно обращается к примеру из социально-политической области: он вспоминает о недавнем образовании нового государства, Соединенных Штатов Америки, и признает правомерность использования термина «организация» для обозначения магистратов и всего государственного аппарата, «ибо каждое звено такого целого должно быть не только средством, но и целью и, содействуя возможности целого, определяться идеей целого по своему и своей функции» (курсив мой. — . . .)¹².

Из этого можно сделать вывод, что и для Канта уподобление политической общности организму, т.е. пространственной целостности, для которой решающее значение имеет различие между внешним и внутренним и структурные моменты которой, с одной стороны, четко локализованы, а с другой, строго детерминированы в функциональном отношении и служат исключительно интересам целого, отнюдь не утратило своей актуальности.

Что же касается Томаса Гоббса, то он еще не проводит столь четкого различия между органическим и механическим, во многом следуя антропологическим представлениям Декарта, рассматривавшего человека как одушевленный и руководимый интеллектом механизм («жизнь есть лишь движение членов»¹³), и перенося эти представления на создаваемое по человеческому образу и подобию искусственное разумное животное (а животные с картезианской точки зрения суть не что иное, как механизмы), государство-Левиафан, одушевленное, по словам Карла Шмитта, благодаря суверенному представительному лицу¹⁴, т.е. ничем не ограниченной в своих нормативных для всех компонентов политического тела (членов политической общности) актах верховной власти. Поэтому и для Гоббса принципиально важно, что создаваемая людьми для обеспечения собственной безопасности одушевленная машина ни в коей мере не является всего лишь средством, простым инструментом, используемым своими создателями и пользователями для достижения тех или иных своих целей, а представляет собой обладающее суверенной волей и ставящее перед

собой свои собственные цели существо, которое, в свою очередь, использует в качестве средств для их достижения своих творцов.

Здесь в конструкции Гоббса намечается определенный пространственный парадокс, стремление к разрешению которого, по видимому, во многом способствовало появлению все новых и новых версий теории общественного договора: осуществляющий верховную власть суверен оказывается одновременно и внутренним центром, одушевляющим тело социума и приводящим в движение его отдельные органы, и внешним по отношению к нему самостоятельным субъектом (и, забегая вперед, с этой точки зрения может быть интерпретирован и уже упоминавшийся выше тезис Лумана, гласящий, что конкретные люди не являются частью общества, а принадлежат его окружающей среде). Между сувереном и политической общностью устанавливается странное пространственное отношение, которое уже не укладывается в схему форма/материя и не соответствует основному принципу топологии власти: власть есть способность распоряжаться «своим», внутренним, и она не распространяется на «чужое», внешнее, а в данном случае мы сталкиваемся именно с нарушением всякого мыслимого соотношения между внешним и внутренним. Левиафан одновременно и включает в себя всех членов политической общности (здесь, пожалуй, будет уместно вспомнить о знаменитой иллюстрации к «Левиафану», на которой государство изображено в виде облаченного в корону и держащего в руках монаршие инсигнии гигантского человека, составленного из множества человеческих фигурок), и является некоей трансцендентной ей властной инстанцией.

Можно сказать, что здесь мы сталкиваемся со своего рода социально-политическим измерением неразрешимой психофизической проблемы: с одной стороны, «искусственная душа» искусственного человека-государства не может быть локализована внутри его тела, а с другой, без этой души как без своего движущего центра оно не в состоянии функционировать как органическое целое. В этом смысле (хотя и не только в этом) трактат Гоббса действительно представляет собой у-топию, т.е. описание немыслимого, невозможного и, стало быть, несуществующего топоса, непредставимого пространственного образования.

С этой точки зрения представляется полезным рассмотреть ту существенную трансформацию, которую этот образ государства как своего рода органического механизма (или, если угодно, механического организма) претерпевает у другого крупнейшего сторонника идеи конвенционального генезиса социума и государства, Жана-Жака Руссо. Руссо также неоднократно говорит о социальном и политическом организме¹⁵, но в его интерпретации

акценты существенно смещаются. Акт общественного соглашения, в результате которого учреждается ассоциация граждан, не только является истинным основанием общества, но именно в силу этого акта народ становится народом. В трактовке Руссо этот демогенез подразумевает слияние изначально свободных индивидов в единое целое, в нераздельную часть которого превращается каждый член вновь учрежденной ассоциации. В результате вышеназванного акта это Целое получает свое единство, свое общее Я, свою жизнь и волю. В силу наличия у него перечисленных атрибутов это Целое представляет собой лицо (юридическое), Политический организм, именуемый государством (в пассивной форме), сувереном (в активной) и державой (в отношениях с себе подобными). Таким образом, для Руссо политический организм также является носителем особого рода воли, однако теперь эта воля представляет собой конгломерат воли всех членов ассоциации, а это так или иначе предполагает деперсонализацию и деанимацию этого организма, власть которого над самим собой и своими отдельными частями и органами ограничивается самим фактом этой ее коллективности, ибо любое его решение должно приниматься в результате консенсуса всех его компонентов (пусть даже и неполного).

Руссо, как и Гоббс, называет государство политической машиной, но если машина Гоббса представляет собой пространственное образование, центр которого парадоксальным образом трансцендентен ему самому, то у Руссо речь фактически идет о дисперсии этого властного центра по всему пространству политической конструкции. Ее властный центр фактически лишь номинально является таковым, ибо всегда реализует совокупную волю всех компонентов Целого, а следовательно, занят только трансляцией исходящих от них властных распоряжений, т.е. говоря словами самого Руссо, действует не как суверен, но как магистрат. Политический организм Руссо представляет собой пространство тавтократии, ибо и субъектом, и объектом власти является одна и та же совокупность членов политической общности, народ, демос. При этом Руссо подчеркивает, что общественное соглашение дает Политическому организму неограниченную власть над всеми его членами, подобно тому как природа наделяет каждого человека неограниченной властью над всеми членами его тела.

Однако в этой связи встает вопрос о, так сказать, организмичности этого организма, ибо не совсем понятно, каким образом это составное целое, в котором изначально равноценные и равноправные компоненты логически и темпорально (т.е., по сути, онтологически) предшествуют самой целостности, способно обладать внутренней целесообразностью, предполагающей принци-

пиальную гетеротопию, иерархию жестко локализованных внутренних органов, выполняющих свои функции в интересах целого (а такая иерархия основывается на фундаментальной дифференции между важным и не важным, между более и менее важными в функциональном отношении топосами).

Согласно Руссо, политическая общность как целое лишена каких бы то ни было собственных интересов, отличающихся от интересов составляющих ее индивидов (ибо «суверен есть не что иное, как коллективное существо»). В этом смысле она есть не более чем инструмент, нейтральный механизм, используемый ее учредителями для решения собственных задач. Но в таком случае различие между внешним и внутренним утрачивает для нее конститутивное значение, а следовательно, она утрачивает тот основной отличительный признак, который характеризует организм как специфически организованное пространство, а кроме того, проблематизируется само понятие верховной власти, поскольку власть есть не что иное, как способность распоряжаться своим, «внутренним», и неспособность контролировать чужое, «внешнее».

Сам Руссо развивает свою соматически-организмическую аналогию, обращаясь к вопросу о неделимости суверенитета и о границах верховной власти суверена: с его точки зрения суверен неделим и все попытки разделить его (на силу и волю, законодательную и исполнительную власть, управление внутренними делами и осуществление внешних контактов и т.д.) напоминают попытки создать какое-то фантастическое существо, сложенное из частей, взятых из разных мест. «Это похоже на то, как если бы составили человека из нескольких тел, из которых у одного были бы только глаза, у другого — руки, у третьего — ноги и ничего более»¹⁶. Для Руссо ясна нежизнеспособность такого организма, в котором очевидным образом нарушен основополагающий для его жизнедеятельности принцип функционально-топологической детерминации всех его компонентов. Для сохранения этого принципа Руссо вводит различие между мнимыми «частями» власти и ее реальными «проявлениями», каковыми оказываются те или иные политико-правовые акты суверена. Но тем самым гетеротопия политического организма вступает в конфликт с монотопией неделимого суверена, имманентного (в отличие от гоббсизанского) гражданской общине. В результате руссоистская тавтократическая модель генезиса и функционирования политически институционализованного общества также не может избежать пространственной апории: как тело политического организма, подчиненное власти суверена, общество представляет собой гетеротопическую иерархическую структуру, а как сам этот суверен, реализующий в своих властных актах общую волю ассоциации

граждан, оно есть неделимое, гомогенное целое, атомарный топос, любая структуризация которого несет опасность его тотальной дезинтеграции.

Таким образом, социально-политическая конструкция Руссо, в свою очередь, оказывается в определенном смысле у-топичной, если понимать под утопией (как и в случае Гоббса) невообразимую пространственную организацию пространственно мыслимого социума. Тот же Петер Слотердаjk, критически оценивая традиционные, как конвенционалистские, так и органицистские, социальные дескрипции отмечает, что их авторы «слепы на один — пространственный, а в более общем смысле, ситуационный или контекстуальный — глаз»¹⁷.

В развитие этой мысли можно было бы констатировать, что новоевропейские социальные конструкторы, постоянно прибегая в своих построениях к пространственным метафорам, тем не менее, с одной стороны, остаются недостаточно чувствительными к реальным пространственным — топологическим и морфологическим — измерениям социума, а с другой, почти не проявляют заинтересованности в экспликации пространственных аспектов своих собственных теорий. Между тем при ближайшем рассмотрении выясняется, что любая социальная дескрипция, даже сугубо функциональная, неизбежно содержит в себе такого рода пространственные аспекты, ибо что бы ни служило моделью для описания общества — живое тело, рукотворный механизм или самореферентная система — она всегда характеризуется рядом признаков, отсылающих нас к классическому аристотелевскому определению места, гласящему, что «место есть нечто вроде сосуда»¹⁸, граница некоего внешнего тела, объемлющего другое тело, и так или иначе именно в горизонте этой первичной пространственности описываются и интерпретируются все без исключения социальные феномены.

¹ . Понятие общества // Проблемы теоретической социологии / Под ред. А.О. Бороноева. — СПб., 1994. — С. 25 — 42.

² Там же.

³ . История Рима от основания города. 32, 9 — 12. В 3 т. Т. I. — М., 1989. — С. 85.

⁴ . Государство. 444 cd // . Собр. соч. В 4 т. Т. 3. — М., 1994. — С. 219 — 220.

⁵ . Сферы. В 3 т. Т. 1. Микросферология. — СПб., 2005. — С. 123 — 124.

⁶ См.: . Левиафан, или Материя, форма и власть государства церковного и гражданского // . Соч. В 2 т. Т. 2. — М., 1991. — С. 6.

⁷ Там же.

⁸ Там же. — С. 7.

⁹ См.: . Критика способности суждения // . Соч. В 6 т. Т. 5. — М., 1966. — С. 397 — 403.

¹⁰ Там же. — С. 398.

¹¹ Там же. — С. 399.

¹² Там же. — С. 400.

¹³ . Левиафан, или Материя, форма и власть государства церковного и гражданского. — С. 6.

¹⁴ См.: . Левиафан в учении о государстве Томаса Гоббса. — СПб., 2006. — С. 152.

¹⁵ См.: . Об общественном договоре, или Принципы политического права. Трактаты. — М., 1998.

¹⁶ Там же. — С. 68.

¹⁷ . Сферы. Т. 3. Плюральная сферология. — СПб., 2010. — С. 287.

¹⁸ . Физика 209bb 30 // . Соч. Т. 3. — М., 1981. — С. 126.

Аннотация

В статье рассматривается использование пространственных аналогий в описаниях генезиса и структуры общества, принадлежащих крупнейшим социально-политическим теоретикам Нового времени, прежде всего, Томасу Гоббсу и Жану-Жаку Руссо. При этом обнаруживается, что традиционное представление о социуме как об особом рода пространстве неизбежно ведет к возникновению неразрешимых социально-топологических апорий. Констатируется, что любая социальная дескрипция, даже сугубо функциональная, всегда содержит в себе определенные пространственные аспекты, оказывающие существенное воздействие на интерпретацию феномена человеческого общества как такового.

Ключевые слова:

общество, пространство, организация, топология, система.

Summary

The article discusses the use of spatial analogies in the descriptions of the genesis and structure of society, belonging to the largest socio-political theorists of modern times, especially Thomas Hobbes and Jean-Jacques Rousseau. It is found that the traditional view of social life as a special kind of space will inevitably lead to the emergence of intractable socio-topological aporia. Nevertheless, the article states that any social description, even a purely functional, always contains a certain spatial aspects, which have significant impact on the interpretation of the phenomenon of human society as such.

Keywords:

society, space, organization, topology, system.

ГЛАМУРНАЯ ЦИВИЛИЗАЦИЯ И ЕЕ АВАНГАРД

С современной цивилизацией все ясно, ее определение в качестве гламурной быть может слишком поспешно, наверняка историки ближайшего будущего подберут более точное, всеобъемлющее и характерное наименование, но в принципе возражений особых нет: производство гламура явно становится неотделимым от всех прочих производственных процессов — почти в том же смысле, в каком еще недавно неустрашимым считался выброс вредных отходов. Дело все больше идет к тому, чтобы сама товарная форма обладала свойством создавать гламурную ауру — в противном случае изделие (или услуга) рискует оказаться вне товарной формы вообще. И это уже не говоря о специализированных отраслях производства, о некоей , для которой производство гламура является задачей номер один и лишь потом осуществляется расфасовка чувственно-сверхчувственной субстанции по отдельным номенклатурным единицам. Если бы какой-нибудь гипотетический инопланетный наблюдатель проводил спектральный анализ современного постиндустриального общества Земли, он обнаружил бы, что ярче всего представлены в спектре излучения перламутровые цвета гламура.

Таким образом, толщина и прочность гламурного слоя в повседневности не вызывают сомнений. Куда более сложным является вопрос о существовании гламурного авангарда; здесь требуется исследование эстетических, социологических, культурологических параметров, необходим взгляд со стороны метафизики. Попробуем высказать свои соображения на этот счет.

Становление любой устойчивой социальности связано с завоеванием новых территорий — в широком смысле слова, в том смысле, в каком Делёз и Гваттари используют понятие

¹. В таких случаях говорить об авангарде (и даже во множественном числе: об авангардах) вполне уместно. К этому термину естественным образом прибегает искусство, теория классовой борьбы, сама метафизика присутствия, не говоря уже о военном деле. Но с гламуром дело обстоит сложнее, ведь независимо оттого, как мы его определим, нам придется отметить его противостояние любому радикализму и встроенную охранительную тенденцию, призванную увековечить существующее, а именно то из существующего, что парализует как взлеты, так и возможные падения духа. Смысл гламурной тенденции в том, чтобы стесывать вершины индивидуальности и засыпать ее же пропасти щебенкой безделушек. Речь идет о массовой технологии удоволь-

ствия, изначально побочной по отношению к искусству и, в то же время, альтернативной ему.

Бросим краткий взгляд на предшественников, на предыдущие аватары того же явления. Нечто похожее, например, описано в романе Эмиля Золя «Дамское счастье», а русская интеллигенция еще в XIX в. чрезвычайно любила пользоваться выражением «воинствующее мещанство». Но эта воинственность имела скорее характер ползучей экспансии. Мещанство славилось (да и поныне славится) своим умением держать удар, т.е. непробиваемостью, непрошибаемостью, а для такого типа воинственности авангард не нужен. Так было до тех пор, пока сменяющиеся исторические воплощения не породили гламур — форму жизни, способную не только защищаться, не только сносить все нападки, но и атаковать. Эта форма жизни преобразует тех, кто ее, так сказать, исповедует: для них еще не найдено общепринятое имя, но сам класс как реальная социальная сила уже есть, и его приобщение к гламуру можно сравнить с внесением классового сознания в ряды пролетариата. Гламур, следовательно, представляет собой прежде всего идеологию, и притом идеологию наступательную, точнее говоря, способную к наступлению посредством своего авангарда.

Рассмотрим линии преемственности и линии разрыва. В русской традиции преемственность легко иллюстрируется незатейливым видеорядом: канарейки в клетке, слоники на этажерке,

с фигурно обрезанными краями и всякие мелочи, к которым идеально подходят уменьшительные и ласкательные суффиксы, в совокупности их можно назвать «рюшечки». Ну а подходящий звукоряд, плавно переходящий в саундтрек — «сделайте мне красиво». Но, во-первых, преемственность оказывается пунктирной: тенденция приукрашивания, «лакировки» действительности или хотя бы даже поверхности вещей, неоднократно обрывается другой тенденцией — разоблачения («срывания всех и всяческих масок», говоря словами Ленина), когда попытке перепричинения подвергается само сущее и фетиши мещанства бросаются в костры революций. Кстати, следует заметить, что буржуазия, точнее, Капитал, совсем не обязательно производят — в период своей максимальной силы и жизнеспособности Капитал как раз производит потребительскую аскезу, не уступающую аскетическому могуществу пролетариата². Специфическая всегда была уделом аутсайдеров Капитала, т.е. именно мещан, бюргеров и прочих обывателей.

А во-вторых, русская, предшествующая собственно гламуру традиция на каком-то этапе перестает быть русской, теряет национальную специфику; гламурная цивилизация интернациональна в той же степени, что и мировая революция. И, тем не менее, в гламуре есть нечто старое, обыденное, всякий раз узнавае-

мое в любом произвольном срезе буржуазной эпохи — и корбочки монпансье, и парижский шик, и Баден-Баден, и даже сталинская «Книга о вкусной и здоровой пище» примыкают к гламуру по боковой линии родства. Но есть и совершенно новые, можно даже сказать — новаторские вкрапления, хотя главной «новостью» является, конечно, гламурная цивилизация как таковая.

Новаторство состоит, прежде всего, в следующем. Производительные силы в свое время и получили название производительных, поскольку производство вещей, товаров составляло смысл их существования, а потребление (которое, согласно Марксу, капитал стремился минимизировать) было средством их восстановления. Теперь производительная активность все больше инвестируется непосредственно в потребление; процесс производства в традиционном смысле слова сжался во времени и удивительным образом , погрузился в незаметность, но главное, что его результаты стали чем-то промежуточным, больше похожим на полуфабрикат, чем на готовое изделие. Они, эти вещи, еще недавно полноценные товары, гордо красовавшиеся на витринах и дожидавшиеся своего часа на складах, вроде бы остались на прежних позициях, но лежат мертвым грузом, пока их не оживит вещная сила потребления. Простая совокупность актов покупки по-прежнему подтверждает принадлежность данного «изделия» к миру товаров и даже обеспечивает вялотекущий процесс его воспроизводства. Но подлинное завершение производства определяется теперь не фоновой статистикой продаж, а авангардным выхватыванием избранной вещи из общего пыльно-витринного фона, чрезвычайно важным актом, имеющим далеко идущие последствия. Акт играет ту же роль, что и знаменитая «выдирка» Леви-Строса, создающая бинарную оппозицию и из порядка бинарных оппозиций порождая саму социальность³. В большинстве европейских языков слова «понимание» и «схватывание» имеют общий корень, что не удивительно, поскольку задача первичной выборки — в том, чтобы выхватить из текучести природы избранные дискретные состояния и удержать их в качестве человеческих устоев, опорных символов социальной матрицы.

Изготовление вещей и уж тем более товарное производство прекрасно справлялись с этой задачей — вплоть до недавно наступившей стадии общества потребления, когда был достигнут некоторый, видимо, критический уровень товарного изобилия. После достижения такого уровня стихийное фоновое потребление становится само по себе чем-то асоциальным — в том смысле, в каком можно назвать «асоциальной», например, прогулку по лесу. Все более насущным является теперь требование новой маркированной выдирки из товарного универсума. Подошел к концу длительный предшествующий этап, когда потребительская

выборка являлась частью более общих программ социальной матрицы и когда, соответственно, стратегия потребления не была самостоятельной процедурой социализации, тем более процедурой решающей. Тотемная, сословная или классовая «экипировка» так или иначе зависела от предзаданной идентификации. Утопать в роскоши, носить те или иные знаки отличия, сводить концы с концами — все это не было предметом индивидуального выбора, это, так сказать, прилагалось к более важным определенностям бытия в признанности. В дальнейшем использование денег как всеобщего эквивалента обеспечивало более тонкую социальную дифференцировку: их легко распозналось в потребительских предпочтениях и количественные показатели в принципе совпадали с социальной идентификацией. Появлялись, разумеется, выскочки, «нувориши» или, наоборот, изгои, но они не меняли общей картины.

Уровень изобилия, обретенный в очагах постиндустриального общества, меняет ситуацию — выборка дискретных единиц из общего «товарно-сырьевого» фона, перестав быть связанным приложением к наличному типу дистрибуции власти, становится завершающим актом собственно товарного производства, решающим моментом признания изделия (или услуги) товаром. До свершившегося признания солнцезащитные очки, лежащие на витрине, ничем не отличаются от руды, находящейся в недрах земли: и то, и другое надо еще извлечь, переработать, приобщить к миру дискретных значений и смыслов. И вот потребитель-старатель опознает среди залежей бесполезных ископаемых именно те очки, которые носит Пэрис Хилтон (Бритни Спирс, Леонардо ди Каприо, Дэвид Бекхэм, etc.), после чего стоимость их не просто возрастает, но, можно сказать, впервые возникает вместе с товарной формой. В момент опознания происходит считывание значимого дресс-кода, а также фуд-кода, дринк-кода и эмо-кода, каждая расшифрованная запись на свой лад гласит: это круто, здесь находится счастье... Момент считывания напоминает неслышимые музыкальные позывные, где каждая вещь-нота есть признанный товар, а вещь-мелодия — целый эйдос. Нечитаемые эмо-коды оставляют вещи как бы в естественной среде обитания и для их перемещения в мир человеческой признанности требуется вторичная маркировка, что-то вроде внесения бинарной оппозиции и . Новые «брахманы», отстаивающие чистоту вторичных оппозиций в своей совокупности как раз и образуют гламурный авангард: они суть рыцари потребления и, одновременно, важнейшая производительная сила ближайшего будущего⁴.

Теперь попробуем подойти к гламуру с позиций искусства, поскольку эти резервуары предстают как равномошные, тесно свя-

занные, но отнюдь не входящие друг в друга и друг друга не перекрывающие. Прежде всего, следовало бы ответить на вопросы, что такое гламур с позиций искусства и что такое искусство с точки зрения гламура. Ответы получатся явно асимметричными, что само по себе любопытно и поучительно. Говоря коротко, с точки зрения искусства, гламур — это китч, подделка и дешевка, это, как оно видится с территории сакрального. С гламурных же позиций высокое искусство воспринимается как не подкрепленная «реальной красотой» или удовольствием претензия, т.е., собственно, как «целесообразность без цели», в точном соответствии с внутренним определением искусства, предложенным Иммануилом Кантом. Агенты гламурной цивилизации могут относиться к искусству почтительно, снисходительно, равнодушно, но, как правило, они не посягают на суть бытия художника. Но актуальные художники не отличаются подобной терпимостью, выражая исключительно презрительное отношение к китчу. Исходя из этих характерных отличий, можно высказать предположение, что именно гламур выступает с позиций силы: происходящие и уже происшедшие перемены только подтверждают данное предположение — в то время как искусство незаметно, исподволь, теряет свою магию, гламур интенсифицирует собственные чары, позаимствовав у искусства нечто чрезвычайно важное, может быть, самое существенное.

Но прежде следует ответить на вопрос «Почему гламур не искусство?», не прибегая к оценочной шкале. Ответ прост: искусство создает произведения, т.е. специфические объективации, которые могут быть подвергнуты отчуждению, отделены от автора-художника и вновь присоединены к нему вторичным образом, как именная пометка для удобства вечного хранения. Гламур же не создает произведений в этом смысле, гламур — это художественный жест потребления, и таким он, в принципе, был всегда, во всех своих предшествующих слепых аватарах. Такое положение вещей, впрочем, еще ни о чем не говорит: если считать, что искусство в узком смысле — как авторская культура и фольклор — китч — гламур) — восходит к одному общему корню, к магическому универсуму (к первичному социокоду), придется признать, что гламурная ветвь сохранила бы лишьую близость к развилке, чем распадающееся на дискретные произведения искусство. По сути дела каждая из ветвей символического изначально обслуживала свой собственный участок производства человеческого в человеке, но при этом они традиционно рассматривались как искажения друг друга. В частности, со времен немецких романтиков к китчу принято относиться как к иному, чем искусство, как особого рода символическую практику, имеющую собственные законные основания бытия.

Все дело в том, что, не будучи искусством, китч изначально содержит в себе экспансионистские устремления, претензии на ничейную землю бесхозного досуга, которая может находиться под юрисдикцией как высокого искусства (авторизованной культуры), так и . Поэтому мирного сосуществования, такого, какое установилось, например, между сауной и библиотекой, в отношениях между авторским искусством и анонимным китчем никогда не было. В общем и целом долгое время сохранялось размежевание, сформулированное по другому поводу Роланом Бартом: «Эротика — это то, что возбуждает меня, а порнография — то, что возбуждает другого»⁵. Искусством именовалось то, что возбуждает, радует или волнует элиту (господствующий класс), а китч явочным порядком рассматривался как доступный способ символического убажания угнетенных классов. Таким образом, как уже отмечалось, понятие в принципе совпадало с социальным положением потребителя-заказчика. Изменение этих обстоятельств, реформа сферы потребления как самостоятельной экзистенциальной области, вызвало вторжение в эту сферу актуальных художников, всегда пребывающих в поисках подлинности. И гламурная цивилизация встретила десант искусства (в частности, артхаус) на своей, освоенной территории, в свою очередь, бросив в наступление собственный авангард.

Рассмотрим теперь несколько подробнее взаимоотношения между радикальным искусством с его агональностью, абсолютной претензией на оригинальность и единственность и мягкой протогламурной эстетикой, работавшей на истощение радикальных порывов — этой эстетике нередко удавалось связать бескомпромиссную агональность художника. Если обратиться к истории России, можно отметить конец XVIII — начало XIX вв., время, которое в интересующем нас разрезе предстает как эпоха гусарских флиртов, светских салонов и дамских альбомов, куда принято было записывать всякие безделицы и приятности. Это время получило название , что, в общем-то, неверно с точки зрения собственных критериев искусства, но вполне верно по критериям социальной и экзистенциальной устойчивости. Пакт о ненападении между мягкой эстетикой повседневности (эпигонством, китчем) и высокой эстетикой оригинального, агонального авторствования в действительности является верным признаком золотого века. И наоборот, нарушение «мира» в эстетической сфере исподволь готовит социальную революцию, служит ей надежным подспорьем: появление разночинцев, сменивших терпимое отношение к дамским альбомчикам на презрительное, стало характерным симптомом.

Любопытно, что ревнители устоев, как правило, совершенно не ценят тех, кто обеспечивает им эстетическую стабилизацию.

В России на протяжении двух веков ни один из

не сказал ни единого доброго слова в адрес канареек, слоников, виньеток, мешчанской мелодрамы, стихов Эдуарда Асадова или шоколадно-блондинистых упаковок от Ксении Собчак. Та же Собчак, цементирующая фигура современного российского гламура, непрерывно подвергается нападкам не со стороны актуальных художников и прочих революционеров-радикалов, что было бы понятно (все-таки, естественный враг), а со стороны как раз абсолютных «ревнителей», противников радикальных перемен. Воистину: «Своя своих не познаша...».

Симбиоз золотого века основывался на том, что в дамские альбомы на равных вписывали свои *bon mots* Пушкин и бесшабашный корнет из ближайшей расквартированной части, и корнет при этом не посягал на роль властителя дум. Сегодня точка сборки и массовой идентификации, обслуживаемая голливудскими поп-моделями, все же намного более безопасна, чем точка сборки, в которой могли бы находиться Ван Гог, Че Гевара или Виктор Цой, хотя (и в этом главное отличие) происходит взаимопроникновение альтернативных символических практик, гламур отчасти перенимает эстафету агональности, формирует свой авангард, который, правда, пока еще не вышел на поле боя и проводит учения. Фигуры, подобные Мадонне и Собчак, при всей своей внешней эпатажности всецело принадлежат к мейнстриму, они далеки от сущностного радикализма и руководствуются, скорее, негативным критерием — избежать попадания в «полный отстой». Различия лучше всего видны на территории современной музыки (противопоставление —), в остальных сферах символического производства кромка размыта, но решающий критерий поппсы везде один и тот же — безопасность применения, прекрасная адаптированность к тем устоям, которые она для виду даже слегка пошатывает. Поппса стерильна, даже если кажется, что она посягает на высшие ценности, искусство опасно, даже если оно выглядит совершенно оторванным от жизни и доступным лишь очень и очень немногим.

В этом смысле гламурная цивилизация говорит на языке поп-культуры, или поппсы, на этом же языке осуществляется и ее самосознание, непрерывный поток которого заполонил телеэкраны и глянцево-журналы. Однако уже вырисовывается и предстоящее поле деятельности гламурного авангарда, сфера, где найдется место и своеобразной аскезе, и агональности и даже риску, связанному с нарушениями техники экзистенциальной безопасности. Примером здесь может служить тот же Майкл Джексон, один из немногих «авторизованных» представителей все еще формирующегося авангарда. Содержанием авангардной борьбы являются общезначимые

жесты эксклюзивного потребления, безоговорочное предоставление своего тела и образа для публичного считывания всех записей, от дресс-кода до эмо-кода. Здесь все имеет значение — и фирменная улыбка, и фирменная пошлость и, разумеется, подкрепляющая их выборка аксессуаров.

Возможны разные варианты продвижения гламурного авангарда. Скажем, лидер-авангардист подключается к производству, становясь лицом (и телом, и душой) фирмы или корпорации. Только не надо путать, речь идет не о ходячем рекламном щите, такой лидер — это само олицетворенное Производство: все будущие товары производятся сначала как детали его (ее) внешности или окружения, они могут существовать на первых порах только виртуально, в чистой визуальности. Затем, когда соответствующий фрагмент кода будет считан, произойдет сброс в овеществление, который сам по себе не будет составлять особой проблемы, поскольку в большинстве случаев уже сейчас ее не составляет.

Другой возможный вариант — фигура нового свободного художника, Супермена как Суперпотребителя, того, кто сможет наиболее убедительно скомбинировать бесчисленные блестящие витрины и глянцево-журналы. Такой рыцарь гламурного авангарда не станет принимать простые витринонаполнители за произведенные товары, он правильно отнесется к ним как к сырью, из которого и начнет строить собственное производство. И уж его труд будет иметь статус общественно-необходимого больше, чем какой-либо другой. Субъекту традиционного бизнеса придется подстраиваться, перекупать истинного товаропроизводителя, пока всякое производство сразу не начнет формироваться на новых основаниях, не тратя времени на выпуск обезличенных заготовок.

Так тезис Маркса о воспроизводстве рабочей силы в цикле расширенного товарного производства обретает существенно иной смысл: воспроизводству, прежде всего, подлежит оригинальная дизайн-версия человека, она становится моделью и для персонала, и для будущего потенциального потребителя продукции, все специализированные аксессуары создаются уже в соответствии с дизайном субъекта, некой матрицы персонализации. Эта матрица напоминает Платона, поскольку ее эмпирические распечатки — обычные потребители — могут быть ранжированы по степени искажения исходного Первообразца. Но гламурный авангард, уже монтирующий свой конвейер, способен внести важную поправку в платоновскую теорию эйдосов.

Платон полагал, что, и подчинены прекрасному самому по себе или благу как таковому. Этот порядок иерархии не подтвердился, определенность эйдоса оказалась свойством эксклюзивного субъекта,

который (или которая) порождает эйдосы (образцы) своим пожизненным танцем-дефиле — кстати, на гламурный язык греческий термин «эйдос» вполне можно перевести как «супермодель». Выяснилось, что прекрасное может существовать и само по себе, но исключительно в виде остатка, тающего следа актуального присутствия Субъекта. Стильная сумочка, небрежный прощальный жест, глянцевого журнала, открытый на нужной странице, — все они суть нечто прекрасное, если использовать с некоторой натяжкой слова Сократа, но не потому, что причастны к прекрасному самому по себе, а потому что являются объективациями, следами разной степени мимолетности присутствия Супермодели. Эти химерные структуры «нового прекрасного» обладают очень коротким временем полураспада, особенно если сравнить их с прочной кристаллической решеткой инобытия, которое создает художник.

Именно сдвиг во времени хранения и развоплощения модели-матрицы позволил визуализировать прежде скрытые формы первоисточника одухотворения — или хотя бы анимации. Аристотелю вполне могло казаться, что Перводвигатель движет, оставаясь неподвижным. Подобная ситуация сохранялась на протяжении веков: «Федра» Расина и «Подсолнухи» Ван Гога оставались бессмертными «частицами» смертных, отмирающих авторов, частицами (наследием), которые, пребывая в своей незыблемости, неподвижности, нетленности, инициировали множество реакций в окрестностях своего пребывания, в креатосфере. Эти образцы считывали, инсценировали, им подражали, возникала полная иллюзия того, что новые очаги прекрасного «возгорались» от неподвижных, но движущих эйдосов. Субъекты, супермодели, движущие гламурную цивилизацию, уже не создают таких «долгоиграющих» объективаций, их краткие экспозиции экзистенциальных и художественных жестов уже невозможно принять за причастные к миру эйдосов неподвижные сущности. Они всего лишь мгновенные распечатки дискретного жеста, растворяющиеся подобно мороку по мере того, как Суперпотребитель, исполняющий обязанности художника, удаляется от точки (площадки) их свершения. А сами «перводвигатели», лидеры гламурного авангарда, вынуждены непрерывно кружиться на месте подобно танцующим дервишам, миражируя очертания товарных форм. Стоит одному из них остановиться, и его мираж поблекнет, зависнет и растает.

Следует, пожалуй, отметить и еще один аспект: условный

полновластного гламурного будущего едва ли будет располагать приватным пространством вообще, не будет у него и свободного времени в том смысле, в каком его понимала традиционная политическая экономия. Его, как супермодель (движущий

эйдос), неизбежно будут использовать в режиме сверхэксплуатации: имеется в виду тотальная востребованность, ибо все в нем должно быть — и фэйс, и прикид, и эмо-код и вставные мысли, которые он будет своей персоной облагораживать, чтобы остальные потребители хотели имплантировать себе такие же. Есть основания полагать, что именно так, посредством подключения гламурного авангарда и будет достигнуто по-настоящему безотходное производство.

¹ См.: Анти-Эдип. Капитализм и шизофрения. — Екатеринбург, 2007.

² Там же. — С. 361.

³ См.: Структурная антропология. — М., 2001.

⁴ См.: Комментарии к искусству. — М., 2003.

⁵ Мифологии. — СПб., 2004. — С. 216.

Аннотация

Современное постиндустриальное общество достигло стадии, которую можно назвать гламурной цивилизацией. Суть этой цивилизации не в особой эстетике, хотя впервые эстетические параметры становятся непосредственными регуляторами социума, — суть в том, что все «произведенное» образует континуум, подобный природе, который регулируется уже не столько поэзисом, сколько генезисом. Авангард гламурной цивилизации как раз и определяет новую разметку между «сырым и вареным», между новым артефактом культуры и бросовым материалом. Поэтому все более значимыми являются выдвинутые в континуум регуляторы: дресс-код, «дринк-код», «эмо-код» и т.д.

В статье рассматриваются исторические и синхронические процессы, обусловившие переход к новой выборке социального, проводится сопоставление актуального искусства и практики гламурного авангарда.

Ключевые слова:

автор, актуальное искусство, бинарные оппозиции, аскеза, востребованность, гламур, дресс-код, историческое измерение, китч, производство, произведение, символические практики, эмо-код, эйдос, экзистенциальная устойчивость.

Summary

Glamour civilization is proposed to be our own modernity. First of all it means new level of consumerism, when binary oppositions are dividing not produced and rural things, but are installed between «simply produced» and specially chosen things. Such choice is just the task of glamour avant-garde deciding during it's modern being. It is not easy task to decide to produce meaningful choice, so glamour leaders must have strong will completed with ascetic ideals.

This article brings together different data concerning the modern role of the Great Consumers belonging to glamour avant-garde. Some conclusions are made about their art practice and their style of life.

Keywords:

author, actual art, binary oppositions, ascesis, glamour, dress-code, historical dimension, emo-code, production, work of art, symbolic practice, eidos, existence.



ФЕНОМЕНОЛОГИЯ НЕДОСТАТОЧНОГО БЫТИЯ

Взгляд на человека как на существо недостаточное обоснован тем, что человек принужден от рождения преобразовывать внешний мир, движимый чувством неудовлетворенности. Недостаточность имеет смысл хронической нехватки чего-либо и является базовой чертой человеческого бытия. Она побуждает философа отправиться на поиск бытийных оснований, могущих осветить и природу недостаточности, и способы обращения с ней. Обратимся к различным срезам, измерениям человеческого бытия, в которых недостаточность находит свое проявление.

«Недостаточность» _____ означает не самостоятельное заболевание, а такое состояние органа, которое не позволяет ему справляться со своими функциями. Излечение недостаточности требует, с одной стороны, симптоматического лечения самой недостаточности, а с другой – лечения основной болезни, подрывающей работу органа. В медико-биологическом контексте у недостаточности есть конкретные _____, устранение которых приводит к налаживанию существования организма в целом.

Подобным образом онтологическая недостаточность человека имеет смысл общего состояния бытийной незавершенности, недоопределенности, причины которой можно искать в биологической, психической, экономической или социальной сферах. Используя образ медицинской недостаточности, можно проанализировать ее с разных сторон, выбирая и указывая те сферы, в пределах которых она открывается в тех или иных проблемах («заболеваниях»), тем или иным образом («симптомами»).

_____ не исчерпывается медицинским контекстом. В качестве проблемы она была обозначена А. Геленом как «ущербность» человеческого животного, его нежизнеспособность по сравнению с остальным животным миром. Поскольку человек выживает не только за счет недостаточной схемы инстинктов, но и при помощи управляемого процесса эксплуатации среды, он не вписывается в экологический баланс организма природы. Нарушение баланса грозит гибелью не только челове-

ческого, но и всех остальных видов, и в силу этого биологическая недостаточность оборачивается _____.

Сегодня биоэтика указывает на отказ от рассмотрения не человеческих жизнеформ в качестве средства существования человека как на единственный шанс выживания планеты (международное движение «Глубинная экология»: Б. Дивол, Дж. Сешенс¹). Эволюционно-экологическое мышление формируется через осознание синтеза идеи развития (эволюция) и идеи организации (экология). Смещение границ идентичности, разработка вопросов о живой и неживой природе, делают неэффективной позицию антропоцентризма в отношении теории сознания как сферы исключительно человеческой, поскольку сам человек, включая само его экзистенциальное переживание, становится для себя все более относительным понятием².

Экологическая недостаточность человека как его неспособность к гармоничному, не нарушающему экологический баланс событию с другими частями мира, приводит к необходимости применения принципа картезианского методического сомнения к позиции антропоцентризма европейской философии.

Для европейского сознания понятия долга и этики распространяются только на человеческих существ, впрочем, и в этом случае являясь темой бесчисленных дискуссий. По отношению же к остальному миру, мыслимому лишь как проекция человеческих потребностей, распространена позиция принятия его благ «как должного», что абсолютно противоположно, например, индуистско-буддийской установке.

В связи с резким ухудшением экологической ситуации в мире в последние десятилетия в ряде европейских стран произошел отход от позиций антропоцентризма на основе внедрения принципов экологического мышления и переосмысления духовно-религиозного наследия³.

Как противовес антропоцентризму возникла концепция биоцентризма, представителями которой являются Эмерсон, Котлин, Лоу, Ольмстед и др. Биоцентризм предлагает такие принципы интеграции человека в природу, как, например, принцип _____

(Ecological self-sufficiency). Однако особый интерес представляет концепция _____ (В.Н. Сагатовский) как альтернативы антропоцентризму. Проблема экологической недостаточности разворачивается философом через рассмотрение _____ человеческого бытия, отражающегося на окружающей среде. В настраивании гармонии бытия с миром автор видит перспективу человеческого существования.

В настоящее время философия не имеет права быть неситуативной, отделенной от уровня принципов естественнонаучной

«объективности» и «обусловленности», от данных конкретных наук. Эта ситуативность должна быть пережита и осознана на экзистенциальном уровне, в результате чего рождается

_____ , не только в смысле светско-го мировоззрения, но в смысле действительного принятия человеком радикального решения о своем способе быть в мире: быть по-прежнему ослепленным своей уникальностью или осознать себя _____ полифонически взаимодействующих частей целого⁴. Антропокосмизм имеет перспективы стать принципом подлинной человечности.

_____ чаще всего понимается как социальные последствия нарушения здоровья, приводящие к ограничению жизненных функций, социальных ролей и необходимости социальной защиты. Однако социальная недостаточность может подразумевать более широкий спектр явлений, в том числе и кризис самого социального как совместного бытия людей, имеющего для них общезначимые характеристики и ценность.

В настоящее время социальная недостаточность наиболее ярко выражается в отказе от социальности в ее общепринятых проявлениях. Здесь недостаточность явлена в крайней усталости человека от техногенной цивилизации. С другой стороны, у значительной части современного российского общества недостаточность принимает характер равнодушия к нравственно-ценностной основе социума и демонстративного предпочтения материальных благ вкупе с потребительским отношением к природной и социальной окружающей среде. И вне, и внутри общества человек стремится защититься от него, но не средствами живого взаимодействия и протеста, а немой игнорированием социального. Индивид «наказывает» социум лишением его своей поддержки, что является самой серьезной угрозой, так как социальная реальность существует за счет этой поддержки⁵.

Социальная недостаточность обращает на себя внимание ускорением социального и экономического времени, темпа жизни, — нехваткой времени, которая, в свою очередь, есть лишь один из симптомов утраты человеком связи с трансценденцией как внеположным источником экзистенции. Связь эта была очень отчетливо выражена в христианстве через идею о том, что время принадлежит Богу и лишь заимствуется человеком.

Ситуация социальной недостаточности, выраженная в процессе глобализации и идеологии потребления, подробным образом описана в трудах Ж. Бодрийера⁶, П. Слотердайка⁷, в политическом аспекте — в работах А. Бадью⁸, а также у В. Фурса⁹ и др.

_____ характеризуется нуждой, бедностью, дефицитом. Современное общество, как пишет Б. Мар-

ков, «перестало конструироваться на основе нужды, нехватки, экономии и ограничений»¹⁰. Однако проблему нужды при этом никак нельзя считать решенной.

Российское общество, отброшенное событиями 1991 года в неизмеримые дали по сравнению с уровнем экономического развития западных стран, имеет много общего с западным мировоззрением за счет внешнего подражания, не подкрепленного ни аналогичной структурой социальной защищенности, ни промышленным потенциалом. Эта форма подражания Западу, во многом действительно преодолевшему проблему экономической нужды, имеет характер готовности к «красивому» и ухоженному образу жизни потребителя и одновременно смутного стыда за свое несоответствие этому образу.

Российская действительность свидетельствует о том, что даже идеология изобилия, которую создал Дж. Гэлбрейт, не снимает, а обостряет проблему недостаточности. Как выразился Б. Марков, «понятие изобилия опирается на допущение о существовании архипелага нужды»¹¹. В масштабах не только российского, но и всего современного общества на «архипелаге» бедности проживает большая часть населения африканских стран¹² и Индии, а также населения Китая, ведущего натуральное хозяйство на уровне XII века. Однако ни голод африканских детей, ни промышленные отходы западных стран, свозимые в Африку, ни прокаженные на улицах Азии — не мешают «обществу потребления» существовать и развивать философию достатка на основании разделения мира на сепарированные области разных «культур» и резерваций бедности. Таким образом, нехватка обретает новый смысл «вытесняемой» за границы мировоззрения материальной нужды, задавая проблему философии как рефлексии мировоззрения.

Тема нехватки актуальным образом присутствует и в сфере онтологии _____. Дискуссии о происхождении индивидуальности продуцировали онтологические дебаты о природе политического, поскольку индивидуальность остается значимым понятием и в политической теории, и в современной демократической практике. Как свидетельствует аналитическая литература¹³, одно крыло дебатов представляет «онтология избытка» во главе с Уильямом Конноли, а другое — «онтология нехватки», ассоциируемая с Эрнесто Лакло. Теоретики «избытка» убеждены в том, что индивидуальность — это образование, получившееся в результате кристаллизации потока возможностей¹⁴. Индивидуальное образование имеет перед собой значительный ряд потенциальных образований, из которых оно может выбирать себя путем идентификации с ними. Со своей стороны, приверженцы «онтологии

нехватки» утверждают, что индивидуальности формируются через свою неполноту, которая никогда не может быть преодолена¹⁵. Согласно этой концепции, индивидуальный субъект гораздо более ограничен, если ему предоставлен ряд возможных вариантов.

Теоретики нехватки объявляют самосознание как осведомленность о своей индивидуальности (*awareness of one's identity*) иллюзией во всех отношениях. Поскольку человек всегда неполон, всегда незавершен, он никогда не может достичь и полного самосознания. Сторонники избытка соглашаются с тем, что полнота недостижима, но она не имеет отношения к потере контроля сознания над жизнью. Они утверждают, что самосознание неполно не вследствие нехватки, а вследствие сверхполноты бытия, поскольку в мире слишком много предметов для осознания.

У представителей «нехватки» — Ж. Лакана и Э. Лакло — неудовлетворенность и желание всегда указывают на индивидуальность. Каждый человек всегда хочет чего-то другого, чем он сам, и эго (его система представлений о себе) безуспешно пытается заполнить нехватку. Самоидентификация проявляет себя как попытка возмещения нехватки. С точки зрения Лакана, это ведет к формированию эго по образу другого (как идеала эго) и к образованию суперэго как интернализованной точки зрения другого (отца). Тем не менее, каждое означивание эго-идеала, каждое его воплощение оставляет осадок несоответствия этому идеалу¹⁶.

Лакло разделяет лакановский фокус рассмотрения нехватки как базиса конституции индивидуальности¹⁷. Поскольку индивидуальность создается нехваткой, она никогда не может быть завершенной и полной; она может быть только частичной¹⁸.

Для теоретиков нехватки более приемлемо говорить об образовании или потоке, текучем процессе индивидуальности, нежели о ее субстанциальном, фиксированном качестве. Поэтому философы нехватки, например, Лакло, склонны фокусироваться на политике антагонизма, в которой индивидуальность формируется в оппозиции к другому. Мыслители избытка, такие, как Уильям Конноли и Натан Уиддер, определяют индивидуальность исходя из контекста непомерного изобилия и разнообразия ее наличествующих форм, потенциала и плюрализма¹⁹. Каждая индивидуальность получается из кристаллизации бесконечного процесса возможностей. При этом антагонизм не является определяющим фактором в ее формировании, так как он перекрывает возможности. Такая концепция исходит из единства мира в любви, в которой индивидуальности — ее части. Ее также можно назвать теорией избытка жизни, дающей бесконечное богатство форм²⁰.

Политический аналитик Леонард Уильямс отмечает, что онтологическая дискуссия нехватки и избытка в области политики не имеет готового разрешения, и предлагает обратиться к материалу жизни для исследования того, живут ли люди переживанием нехватки или полнотой бытия²¹. Такая практическая задача выходит за пределы политического горизонта и касается области мировоззрения. Она также соответствует интересам данной работы, состоящим в исследовании недостаточности в ее феноменальном и онтологическом измерениях и в погружении в реальность способов «бытия в нехватке» и ее преодоления, которыми живет человечество.

Разноплановость проявлений недостаточности побуждает искать ее онтологические основания, переходить от ее феноменологии к ее онтологии. В перспективе построение онтологии недостаточности может дать почву для новой философской антропологии, обсуждающей возможности трансформации человеческой природы.

¹ См.: *Devall B., Sessions J.* Deep Ecology: Living as if Nature Mattered. — Salt Lake City, 1985.

² См.: . . . Философская антропология XX столетия // История мировой философии / Под ред. А.С. Колесникова. — СПб.: Питер, 2009. — С. 480.

³ См.: . . . Молчание животных. — СПб., 2008; . . . Святые животные. — СПб., 1993; . . . Опосредования: Введение в христианскую философию. — СПб.: Алетейя; ТО «Ступени», 2009; . . . Философия антропокосмизма в кратком изложении. — СПб.: Изд-во С.-Петербург. ун-та, 2005; *Paccalet Y.* L'humanité disparaîtra, bon débarras. — Paris, 2006 и др.

⁴ См.: . . . Философия развивающейся гармонии. В 3 ч. Ч. 1. Философия и жизнь. — СПб., 1997.

⁵ См.: . . . Социальная философия. — СПб.: Изд-во С.-Петербург. ун-та, 2005.

⁶ . . . Общество потребления. Его мифы и структура. — М.: Культурная революция, 2006.

⁷ . . . Сферы. В 3 т. Т. 2. Глобусы. — СПб.: Наука, 2007.

⁸ . . . Этика: Очерк о сознании Зла. — СПб.: Machina, 2006.

⁹ . . . Социальная философия в непопулярном изложении. — Минск: Пропилеи, 2005.

¹⁰ . . . Философская антропология XX столетия. — С. 83.

¹¹ Там же.

¹² См.: . . . Третью населения Африки страдает от нехватки питьевой воды // Азия и Африка сегодня. 2007. № 7. — С. 120.

¹³ См.: *Williams L.* Abundance, Lack, and Identity // Journal of Political Ideologies / Taylor & Francis. June 2007. Vol. 12. № 2. — P. 109 — 126; *Widder N.* What's Lacking in the Lack: A Comment on the Virtual // Journal of the Theoretical Humanities. December 2000. Vol. 5. № 3 / Taylor & Francis; Angelaki. — P. 117 — 138; *Tonder L., Thomassen L.*

Radical Democracy: Politics between Abundance and Lack. — Manchester: Manchester Univ. Press, 2005.

¹⁴ См.: *Connolly W.* Identity / Difference: Democratic Negotiations of Political Paradox / Expanded edition. — Minneapolis (MN): Univ. of Minnesota Press, 2002; *Connolly W.* Review Essay: Twilight of the Idols // Philosophy and Social Criticism. 1995. № 21. — P. 127 — 137.

¹⁵ См.: *Lacan J.* Ecrits: A Selection. — London: Routledge, 1977.

¹⁶ См.: *Laclau E., Zac L.* Minding the Gap: The Subject of Politics // *Laclau E.* The Making of Political Identities. — London: Verso, 1994. — P. 11 — 39.

¹⁷ См.: *Laclau E.* Subject of Politics, Politics of the Subject // *Emancipation(s)*. — London: Verso, 1996. — P. 21.

¹⁸ См.: *Ibid.* — P. 52.

¹⁹ См.: *Widder N.* What's Lacking in the Lack: A Comment on the Virtual.

²⁰ См.: *Connolly W.* Identity/Difference: Democratic Negotiations of Political Paradox.

²¹ *Ibid.* — P. 115.

Аннотация

На основе анализа феноменов недостаточности в человеческой жизни выдвигается гипотеза об онтологическом характере недостаточности.

Ключевые слова:

онтологическая недостаточность, феномен, бытие, антропоцентризм.

Summary

On the ground of analysis of lack phenomena in the human life the hypothesis of the ontological character of lack is advanced.

Keywords:

ontological lack, phenomenon, being, anthropocentrism.

НАРЦИССИЗМ ЖЕЛАНИЯ И ФИЛОСОФИЯ ИДЕНТИЧНОСТИ

Если классическая новоевропейская философия *cogito* была философией самосознания, поскольку речь в ней шла об *ego*, то философия современная, когда речь в ней заходит об *ego*, превращается в философию самолюбования или нарциссизма. Как сказал Лакан, «*Desidero* — это фрейдовское *cogito*». Именно желание ставится многими современными философскими дискурсами в центр человеческого и социального опыта, потому что оно рассматривается как конституирующее процесс субъективации или генезиса Я.

Я конституируется системой проекций и интроспекций воображаемых объектов, образов, фантазмов, порождаемых желанием субъекта. «Даже когда Ван Гог рисует стул, он изображает человека: он проецирует на полотно образ человека, т.е. того, кто этот мир представляет»¹, — писал Поль Рикёр. История Я может рассматриваться как последовательность идентификаций с предметами своего желания. Отсюда проистекает важность категории образа, оптического, визуального характера самоотношения, зафиксированная в убеждении Лакана в том, что «психические инстанции должны быть интерпретированы посредством оптической схемы»². И если Огюст Конт в XIX веке мечтал о создании социальной физики, то век XX принес с собой иную интенцию — идею социальной оптики. Философия желания строится как философия визуального, видимого. Тем самым она предполагает обращение к феномену зеркала, являющемуся не только репрезентативным сюжетом множества произведений искусства, но и важной проблемой философского дискурса. В последнем случае имеется в виду не только психоаналитическое учение о «стадии зеркала» в становлении нашего Я, но и определение Лейбницем монады как зеркала, размышления Гегеля о природе как о зеркале духа, рассуждения Маркса о том, что человек, вступая в отношения с другим членом общества, смотрит в него как в зеркало, прагматическое определение практического преобразования мира как языковой деятельности, данное Рорти в книге «Философия и зеркало природы» и т.д.

Именованное человека творцом подразумевает понимание его как субъекта. При этом человек мыслится не как нечто зависимое и производное, а как существо самостоятельное и порождающее. Человек как субъект — это не тварь, не творение, а творец. Классическая теория субъекта предполагает его субстанциальность, независимость от внешнего, самодостаточность и центрирован-

ность на самом себе согласно декартовскому принципу самосознания «я есть я». Психоаналитический дискурс Я рассматривает иные стратегии самообнаружения и формирования собственной идентичности, а именно: осуществляемые посредством идентификации с образом Другого, визуально обнаруживаемым во внешнем мире, а отнюдь не во внутренних актах самовосприятия, обнаруживаемых в процессе нарциссического самолюбования перед зеркалом. Для того, чтобы стадия зеркала в истории формирования нашего Я состоялась, зеркало должно восприниматься как обладающее реальной глубиной и собственной природой, ибо тот образ значимого Другого, который оно предоставляет нашему взгляду, трактуется метафизикой рефлексии, а не физикой отражения, как оригинал нашей самости, а не ее механическое копирование. Как писал Жиль Делёз, «двойником в удвоении никогда не бывает другой, это всегда Я, переживающий себя как двойник другого»³. Так «копия» и «оригинал» эксплицируются одновременно и как категории метафизической онтологии платонизма, и как концепты психоаналитики самости, и как понятия эстетики и культурологии.

В этой связи интересные признания делал американский художник Энди Уорхол. В своей книге он писал о том, что воспринимает себя и свое творчество как своеобразное зеркало, в котором отражается весь окружающий мир, но, оказавшись перед настоящим зеркалом, художник, по его собственным словам, не сможет породить свое отражение. Конечно, это следует понимать не буквально. Речь идет о том, что художник, исполнявший в ренессансном мировоззрении великую роль творца, в наши дни может рассматриваться как утративший самость, индивидуальность, оригинальность и самобытность, отличавшие его от других людей, как утративший способность порождать, творить нечто новое, исходя из своей собственной природы и сущности, что и составляет классический философский концепт субъекта, а не производить нечто методом повторения, дублирования и отражения окружающей действительности. Художественное зеркало Э. Уорхола мыслилось им самим как пустое. Продолжая эту мысль, сравним двух живописцев XX в. — американского и европейского. Если все составляющее характерные черты современности отражается в Уорхале и его произведениях, то Сальвадор Дали, напротив, сам отражается во всем, что он порождает. Все его картины — это его зеркала и отражения. Его присутствие в мире ощутимо и далеко не в качестве пустого зеркала. Если Уорхол захвачен буквально воспроизведением окружающего, то творчество Дали движимо ренессансной волей к свершению собственной индивидуальности.

Размышления об идеальном образе или оригинале, с которого мы копируем себя в акте нарциссического самолюбования, ведут к выводу об определенном сходстве работы зеркала и работы памяти. Первоначальная версия интерпретации античного мифа гласила: Нарцисс принимает свое изображение в зеркале вод за умершую и любимую сестру-двойняшку. Налицо эротика инцеста. Однако такое зеркальное изображение отсылало к отсутствующему и замещало его. Зеркало сообщало образ чего-то желанного и прошедшего. А память, взятая в ее платоновском и делёзовском понимании, — это одна из самых сильных эротических структур. Эрос оказывается здесь не фантазией, а припоминанием образца, идеала, эйдоса, чистого прошлого. А чистое прошлое отнюдь не означает реконструкцию его объективности и очищенности от позднейших интерпретаций.

Повторение прошлого в настоящем не является простой его репрезентацией. В свое время Фрейд заметил, что под гипнозом пациенты вспоминали то, чего с ними никогда не происходило, что вовсе не противоречит природе памяти. Так, в воспоминаниях Пруста Комбрэ возникает в его непрожитом великолепии как чистое прошлое, т.е. прошлое, никогда не бывшее настоящим. Эротизм памяти раскрывается через концепт чистого прошлого как a priori любого времени. Воспоминание всегда оказывается синтезом памяти и забвения, предмету памяти всегда недостает какой-то части самого себя, невозпроизводимо утерянной в сфере невозвратимого прошлого. Причем, «утрата или забвение не являются здесь определениями, которые следует преодолеть: они, напротив, означают объективную природу того, что находится в глубине забвения как утраченное»⁴. Банальная логика здравого смысла гласит: в воспоминании всегда дано меньше, чем было пережито в прошлом на самом деле. Философский платонизм утверждает: воспоминание всегда содержит в себе больше, чем было в прошедшем настоящем, чем могло бы быть в действительности. О чем и свидетельствует чувство утраты, сопровождающее действие памяти.

К воспоминанию о прошедшем настоящем всегда примешивается облик чистого прошлого как некоего идеала и оригинала. Прообраз как некий образец всегда находится в прошлом. Только речь идет не об историческом, а о мифологическом прошлом. В этом и заключается секрет ностальгического и эротического опыта памяти. Платоновское припоминание, понятое Делёзом как основной принцип всякого различия и повторения, приводит к выводу о том, что самым существенным видом памяти оказывается воспоминание о том, чего не было.

Глубина зеркала сопоставима с глубиной памяти. Их общая природа есть природа повторения. Память — это своеобразное

зеркало, она отражает прошлое. А зеркало, проецируя перед нами нарциссические объекты желания, превращает их в воспоминания в том смысле, что желание отсылает нас к прообразу и идеалу, к оригиналу чистого прошлого. Как только Нарцисс узнает себя и идентифицирует себя со своим изображением, зеркало перестает работать как память, а зеркальное изображение теряет при этом свой смысл. Потеря глубины зеркала есть потеря воображаемого, идеального, смыслового аспекта отношения. Если в зеркале находится образ Другого, не-Я, то я имею перед собой идеал, оригинал своего Я, того, кто придает отношению глубину и смысл. Сам я не могу сыграть для себя такую роль — роль носителя идеального смысла. Когда я вижу в зеркале не Другого как свой идеал, а самого себя, отношение становится симметричным, а не генетическим отношением идеального оригинала и материализованной копии. Теперь реальность и ее образ идентичны, одинаковы. Произошла материализация двойника, потеря идеального измерения связи. Тема массового повторения, репродуцирования, клонирования, тиражирования весьма актуальна для современной социальной мысли. В ней осмысливается не страсть к повторению удовольствия, а страсть к удовольствию от повторения.

Очень важным моментом зеркального отношения со своей децентрированной самостью является момент отчуждения. Отчуждение проявляется, во-первых, в раздвоении моего Я, в возникновении его двойника и в факте дистанцирования, позволяющего каждому из нас увидеть себя со стороны. Так, в терминологии Рене Декарта (я вижу) принимает форму в терминологии Джорджа Мида (в зеркале видно меня). Именно поэтому обычное выражение «если бы я был на твоем месте» напрасно возводит сослагательное наклонение в ранг маловероятности. На самом деле Я всегда видит Другого на своем месте и само находится на месте Другого. Нельзя сказать, что этого трудно достигнуть. Наоборот, от этого трудно, практически невозможно избавиться.

Вторым проявлением отчужденности того зеркального образа, который является образцом и эйдосом нашего Я, является момент его неузнаваемости. Ни многие животные, ни новорожденный младенец, не прошедший стадии зеркала в своем развитии, не в состоянии совершить обратное присвоение своего отчужденного образа, т.е. узнать себя в зеркале. Так и Нарцисс, согласно древнему мифу, любовался, склонившись над зеркалом вод, образом умершей и любимой сестры-близнеца, не признавая в нем самого себя.

В-третьих, отчуждение зеркальной самореференции выступает как отличность того образа, который я полагаю своим. Тот человек, которого мы встречаем в зеркале и считаем собой, всегда ока-

зывается левой, если человек перед зеркалом правша. Надпись на его футболке не может быть прочитана так же, как надпись на нашей. Любое наше движение влево он повторяет как движение вправо, воспроизводит зеркально, т.е. с точностью до наоборот.

Наконец, в четвертых, отчуждение, происходящее в опыте самосознания, связано с превращением внутреннего во внешнее. Необходимым условием взгляда, обращенного на самого себя, является превращение субъекта в объект, объективация человеческой души, или субъективности. Я перестает, таким образом, принадлежать самому себе и становится жертвой и добычей Другого. Как писал Ж.-П. Сартр в книге «Бытие и ничто», «мною владеет другой; взгляд другого формирует мое тело в его наготу, порождает его, ваяет его, производит таким, каково оно есть, видит его таким, каким я никогда не увижу. Другой хранит секрет — секрет того, чем я являюсь»⁵. При всей тошнотворности, по ощущению французского экзистенциалиста, он не может не признать неизбежности этого отчуждения, ибо наше Я в процессе его обретения оказывается функцией Другого, представленности нашей личности в его сознании.

Интересную интерпретацию темы зеркального отражения дает нам картина Рене Магритта 1937 г., носящая название «Запретное воспроизведение». На полотне изображен мужчина, стоящий к зрителям спиной и рассматривающий себя в зеркале, где, как это ни странно, отражаются опять же его спина и затылок, а вовсе не лицо. Обычные комментарии искусствоведов и культурологов связывают сюжет и концепцию картины с двумя тенденциями современной западной цивилизации — визуальной властью изображения и всемогуществом серийного, массового воспроизведения. А зеркало одновременно является инструментом и того и другого, превращая наше Я в телесную конфигурацию и умножая или артикулируя наш образ. Такой взгляд на природу зеркала следует расценить скорее как бытовой, чем как философский. Ибо только с точки зрения обыденного сознания зеркало просто копирует наш образ, а множество зеркал, окружающих нас бесчисленно, тиражируют копию того человека, который отражается во всех зеркалах и является единственно настоящим, самостоятельно и полноценно существующим. Психоаналитическая философия зеркала ориентирует наше внимание на иное обстоятельство: к какому бы из многочисленных зеркал человек ни подошел, он всегда видит во всех них один знакомый ему образ, а не множество разных. С одной стороны, копии как раз и обладают свойством быть нумерически разными, а по существу тождественными, неразличимыми. Но, с другой стороны, именно этот образ является источником нашего представления о себе, его эталоном. Поэтому внимание тут надо обратить не на его возможную по-

вторяемость в зеркале, а на его единственность для каждого из нас, единственность, указывающую на статус оригинала.

В силу рассмотренных различий в понимании природы зеркала интерпретация картины Магритта может варьироваться. Данное ей автором название — «Запретное воспроизведение» — подталкивает к социально-критической версии, заключающейся в рассуждениях о том, что человек вправе скрывать от других свое лицо, тайну и глубину своего внутреннего мира, вправе поворачиваться спиной к оптическому режиму власти общества, власти, понимаемой в духе Мишеля Фуко как всеобщая поднадзорность, вправе противиться серийному воспроизводству своей уникальности. Короче, в картине Магритта можно увидеть протест против власти и масскульта. Однако в артефактах художественного творчества мы не должны видеть только бунт, протест, критику и революцию. Когда о картинах Казимира Малевича, изображающих людей без лиц, говорят как о социальной критике политической и масскультовой обезличенности человека XX века, то при этом забывают, что эти яйцеголовые персонажи сконструированы при помощи яйца как одного из глубочайших метафизических символов жизни, не имеющего прямого отношения к общественно-историческим формациям. К тому же нельзя всерьез утверждать, как это делают довольно часто, что пресса и политическая пропаганда, масскульт и реклама оболванивают и обезличивают людей. Такая социально-критическая по отношению к современности позиция подспудно предполагает, что гармонически развитая во всех отношениях личность, представляющая собой неповторимую творческую индивидуальность, существовала в историческом прошлом, а в наши дни была подвергнута деградации и коррупции различными актуальными трендами. Но такой идеальный персонаж никогда не был агентом всемирной истории, тем более в массовом масштабе. Не следует путать идею и реальность, идеал ренессансного мировоззрения или марксистской философии с событиями и фактами общественно-исторической жизни.

Отступая от общепринятой, а может быть и от авторской интерпретации картины, а современные стратегии мысли позволяют не рассматривать авторское понимание своего произведения как привилегированное, заметим, что человек, не отразившийся в зеркале, может просто не иметь лица. Не буквально, конечно. Урок философии жизни, заменившей философско-правовую идею равенства универсальной сущности всех людей делением их на качественно различные категории массы и элиты, заключается в том, что не все индивиды в равной степени обладают чертами эстетически развитой индивидуальности и этически состоятельной личности. У некоторых, лучше даже сказать — у многих, своего

собственного лица и нет. И в зеркале общественной жизни это может отразиться. Устные и письменные, аудиальные и визуальные публичные высказывания и творения многих общественных персонажей ярко свидетельствуют о том, что сказать им нечего. Говорить и сказать — не одно и то же. Приведенная мною выше социально-критическая интерпретация концептуального содержания картины Магритта подразумевает, что всякому человеку есть, что скрывать от власти и есть, что беречь от воспроизведения и плагиата в качестве собственной внутренней сущности, предшествующей и этой власти, и этой культуре образа. Но есть основание сказать и иначе: многим людям скрывать от внешнего взгляда абсолютно нечего. Они сами как раз и представляют собой не что иное, как интериоризацию внешнего.

Проблема отчуждения как превращения внутреннего во внешнее, тем не менее, остается. И лицо есть та небольшая, но важнейшая часть внешности человека, которая интимнейшим образом связана с его внутренним психологическим миром. Недаром «лицо» и «личность» — это по-русски практически одно и то же. Именно на лице находятся глаза, которые традиционно определяются как зеркало души, т.е. как средство ее выражения и проникновения вовнутрь. Персонаж Магритта именно по этой причине предоставляет взгляду, идущему извне, только безличный затылок, а не лицо. Однако взгляд на другое и чужое в современной философии изменился по сравнению с классическим марксизмом, трактовавшим отчуждение как социальное зло, лишаящее человека важных для него характеристик и сфер отношений. Опыт мультикультурализма учит, что чужое — это вовсе не обязательно то, что на манер украденной собственности до отчуждения было или могло быть твоим. А если бы даже оно и могло стать частью или сутью нашего Я, нашей самости и идентичности, то приходит оно извне и встречается во внешнем мире и опыте интерсубъективности, а не открывается во внутреннем опыте самоотчета. Человек — это складка внешнего бытия, это вопрос определения собственной границы и поверхности, а не глубины, — утверждает современная философия, в чем-то наследуя учение Гегеля и Маркса о социальной природе личности. И момент отчуждения рассматривается уже не как помеха, а как необходимое средство и условие становления индивидуального Я.

Картина Магритта деконструирует традиционный живописный сюжет. Вспомним «Венеру перед зеркалом», выполненную Рубенсом в 1615 г. Она любит себя своим отражением сидя. А «Венера перед зеркалом», написанная Веласкесом в 1651 г., любит себя лежа. Обе дамы практически полностью обнажены, но, несмотря на это, практически невидимы без помощи зеркала. И дело

не только в том, что они повернулись к зрителю спиной, а отражение их лиц в зеркале позволяет нам видеть их одновременно с двух сторон — и сзади и спереди. Гораздо важнее, что без зеркала не столько окружающие, сколько сам человек не воспринимает, не видит своей внешности в главном, не может познакомиться со своей персоной, не в состоянии взглянуть себе в глаза, встретиться с самим собой лицом к лицу. В этом, вероятно, и заключается драма персонажа картины Магритта «Запретное воспроизведение».

Что же происходит в действительности: окружающие воспринимают человека таким, какой он есть и каким он сам видит себя в зеркале или, напротив, человек видит себя так, как его воспринимают извне люди, с которыми он вступает в различные взаимоотношения и в сознании которых он отражается? Зеркало дает нам не только уникальную возможность увидеть свое лицо. Увидеть опосредованно, через его отражение, увидеть его как лицо другого персонажа, ибо непосредственно, глядя на себя, мы можем увидеть колени, но не глаза, живот, но не спину, руки, но не лицо. Зеркало дает нам еще эксклюзивную возможность увидеть себя со стороны, посмотреть на себя так, как на нас смотрят и видят окружающие люди, воспринять себя глазами Другого, реализовать ту грань человеческого существования, которую Сартр называл «бытие-под-взглядом». Оно дает нам возможность узнать не о том, какими мы кажемся сами себе, а о том, какими мы видимся другим. И если такого образа индивида в глазах других людей нет, если в межличностных взаимодействиях он оказывается человеком-невидимкой, то и собственное Я строить не из чего. Другого взгляда на свое лицо кроме как со стороны мы не имеем. Впрочем, не будем забывать и о том, что затылок, как и лицо, без посторонней помощи зеркала увидеть невозможно. И то, что герой картины Магритта увидел, это тоже некий результат и достижение. Другое дело, что быть видимым другими как нечто безликое не слишком достойно, но присваивать в качестве идентичности придется именно этот образ, ибо идентичность и признание — это не то, что человек может гарантировать себе сам. Это как раз то, что мы получаем от других.

Всякая реальность подтверждается ее отражением. Под отражением имеется в виду не прямое, а косвенное изображение. Существовать единожды недостаточно, реальности необходимо удваиваться и отражаться. Всякое культурное творчество и авторство предполагает, что лучше получить критические и даже отрицательные рецензии и отзывы на книгу, кинофильм, выставку или спектакль, чем не получить никаких. Если сюжетом картины Магритта становится отсутствие личного отражения, то картина «Менины» Веласкеса, использованная в книге Мишеля Фуко «Слова и вещи» в качестве примера отсутствия в классическом

мышлении человека как того, для кого существует представление, изображает целую сеть таких отражений. Мы видим на картине момент работы художника над портретом короля и группу придворных, присутствующих при этом в одном из дворцовых апартаментов. Присутствует или нет испанский король на полотне Веласкеса? В прямом изображении его нет. Но косвенно, через систему отражений он может быть обнаружен как лицо, обладающее реальностью. Это отражение троико.

Во-первых, на задней стене в глубине помещения висит зеркало, в котором различимо отражение короля. Классический сюжет отражения в зеркале дополнен и другими вариантами отражения. Предполагается, что взгляд художника, обращенный к зрителю картины, фиксирует некий образ монарха, который и переносится на полотно монументальной картины, обращенной к нам своим задником. Кроме зеркального отражения мы имеем здесь, во-вторых, художественное отражение короля, исполненное в жанре парадного портрета. Наконец, в-третьих, присутствие короля, организующее всю мизансцену, отражается в почтительных взглядах придворных, прикованных к этой важной персоне, полностью завладевшей их вниманием. Так смотрят только на короля. Обязывает придворных протокол, а не благородство. Встречаясь с этими взглядами, так отличающимися от тех более искренних, которыми одаривает лектора университетская аудитория, лишней раз убеждаешься в том, что «короля делает свита».

Как хорошо понимал Макс Вебер, власть — это проблема признанности и легитимности господства. Без всех этих отражений и дублирования своего статуса король превращается в ничто, стоит только кому-нибудь крикнуть «А король-то голый!». Важность отражения так велика, что именно она позволяет создать эффект реальности короля, эффект его присутствия при его фактическом отсутствии среди персонажей картины Веласкеса. Если король испанский представлен через его отражение, то каждому зрителю знаменитой картины Веласкеса дано отражение короля в качестве его собственного. Онтологическая характеристика позиции перед картиной заключается в том, что это одновременно и точка, из которой ее рассматривает современный зритель, и место короля, являющегося моделью своего портрета, и локус расположения Веласкеса как автора картины. Зафиксированная Мишелем Фуко пустота королевского места может интерпретироваться как первичность социального Я человека, приоритетность его отражения во взглядах и мнениях других людей. Возможно, «Венера» Рубенса свидетельствует о том, что мы воспринимаем человека так, как он сам видит себя в зеркале, а «Менины» Веласкеса — о том, что человек видит себя так, как воспринимают его окружающие.

Как зеркало может исполнять для любого из нас роль другого человека, создавая межличностное отношение обмена взглядами, так и наоборот — другой человек имеет функцию зеркала, в котором формируется образ нашего Я. Идеи Уильяма Джеймса, Чарльза Кули и Джорджа Мида породили теорию зеркального Я, т.е. такую концепцию личности, которая исходит не из внутренних характеристик индивида, а из решающего значения межличностного взаимодействия. Инстанция Я не есть врожденная субъективность человека, она формируется как зеркальное отражение, восприятие и присвоение того представления и тех оценок, которые складываются относительно меня у других людей. При этом как другие люди оказываются зеркалом нашего Я, отражением нашего существования в форме определенных мнений и суждений о нем, так и наше Я оказывается зеркалом сознания других людей, зеркалом способным испытывать гордость или унижение в зависимости от отражаемых им оценок. Так работает система межличностной коммуникации, которую Семен Людвигович Франк представлял в форме двух зеркал, поставленных друг против друга. Все жизненные битвы за признание разворачиваются как сеть взаимоотражений: меня не просто видит другой, но я вижу, что он меня видит, а он, в свою очередь, видит, что я вижу, что он меня видит, и так далее практически до бесконечности.

Англоязычная теория *looking glass self* (зеркального Я) с ее различием «I», «me» и «self» плохо передается по-русски. Ведь по-русски мы говорим «в зеркале я вижу...», а по-английски «в зеркале я вижу...». Увидеть... может только сам индивид, а увидеть образ... могут именно другие люди. Сила зеркального отражения и заключается в том, что это не самосознание, осуществляемое по формуле «Я=Я», а возможность увидеть себя глазами других так, как... видят меня. Признание первичности того, Другого, под взглядом которого конституируется чувство личной определенности человека, и означает теоретическое событие смерти субъекта. В жесткой версии структурализма и формализма смерть субъекта оборачивается устранением субъективности, а в более мягком варианте психоаналитического дискурса она понимается как отказ от идеи самопрозрачности индивида и как полагание Я в качестве продукта собственной и социальной истории, а не как автономного порождающего начала.

Пафосно субъектный подход к нашей самости выражается в заглавности буквы «I», которой именуется наше Я в английском языке. «Я» с маленькой буквы здесь просто невозможно. А вот «другой» в психоаналитической теории Жака Лакана бывает и большой и маленький. Маленький другой нарциссичен, это проекция Я на стадии зеркала. Он принадлежит порядку воображае-

мого. Он связан с процессами проекции и интроекции, отчуждения и присвоения визуальности собственного существования. Иное дело Другой с большой буквы. Он приходит из мира символического, а не воображаемого. Большой Другой — это радикальная инаковость и место, где конституируется речь. Место такого Другого занимает сначала Мать, а потом Отец, привносящие вместе с языком порядок и закон, составляющие пространство культуры. Принадлежит к фантазматической сфере желания и вербальному миру закона, человеческая самость при всей ее интересубъективности оказывается продуктом не столько действия чистого разума, сколько творческой и художественной силы воображения.

Зрелость или самость ребенка подразумевают умение отзываться на свое имя и узнавать себя в зеркале, распознавать себя в своем отражении. Так достигается идентификация. И вот в развитии современной социальности наступило такое неожиданное завершение стадии зеркала, при котором постмодернистский Нарцисс во всем узнает самого себя. Начинается кошмар дефицита иного, другого, чуждого, спровоцированный консенсусным типом коммуникации, идеологией терпимости и политкорректности. Если Карла Маркса заботило снятие излишнего отчуждения как социального зла, то Бодрийяр в следующем веке уже видит зло в ином месте — в тотальном преодолении, ликвидации феномена чуждости.

Между Другим и Чужим следует провести различие в степени, а скорее даже и в качестве. Другой — это равноценный, равноправный мне. Такой же, как я, но другой. Человеческий атом, каждый, любой, всякий. Экземплярное, индивидуальное существование. Тот, кого я признаю в этическом и правовом смысле, существующий согласно формуле Флоренского: «Мой друг — это мой другой». Чужой — это не просто нумерически, а качественно отличный. Это радикально отличный, тот, кого я не признаю правомерным, относящимся к сфере основных ценностных координат моего существования. Непонятный и не нуждающийся в понимании. Это агент такого отношения, которое полностью исключается принципами толерантности и политкорректности, основанными на рационалистической метафизике универсальной сущности человека. Оскудение ресурса чужого и отчужденного, освоение и присвоение всех различий и противопоставлений единой космополитической культурой существенно влияет на природу нарциссизма и самоидентификации.

Когда Р. Барт писал о том, что «без предшествующего Кода не бывает ни желания, ни ревности»⁶, он подразумевал способность Пигмалиона влюбиться в копию, за которой стоит ее прекрасный оригинал. Копия есть память об оригинале и любовь к нему. Эро-

тическое и эстетическое наслаждение копией являет собой определенный эффект отражения, но не буквального воспроизведения. В мире тождественного желание могло бы вообще исчезнуть, но возникают новые соблазны инцестуального характера. Желание Другого сменяется соблазном идентичного, множества копий, не предполагающих наличия идеального образца. Недаром А. Пушкин описывал в «Медном всаднике» «пехотных ратей и коней однообразную красоту». Эстетику и эротику разнообразного дополняет эстетика и эротика однообразного.

Психоаналитическое зеркало Лакана конституирует место и способ воссоединения с идеалом, прообразом, оригиналом, с Другим, иным, отличным. Воображаемый, фантазматичный характер этого отношения создает его эротичность, аттрактивность зеркального образа. Постмодернистское зеркало эпохи множительных технологий, которую Ж. Бодрийяр называл «культурой ксерокса», есть нечто плоское, лишённое глубины, а потому воссоединяющее нас с самим собой, с тождественным, идентичным, с тем же самым. Возникает зеркальность по принципу: Другой — это и есть Я, т.е. никакого Другого уже нет. Что представляет собой соблазн тождественного, идентичного? Речь идет о своеобразной зачарованности, неотвязности отражения друг в друге всего порожденного современными стратегиями и технологиями репродукции, всего массового и серийного. О неразрывности, привязанности, близости, о своеобразном роде любования друг другом, обусловленном не идеализацией, а родственностью.

Потеря глубины в различных формах современной коммуникации с другим имеет и свое архитектурное выражение. Эффект отсутствия глубины, самости, индивидуальности и идентичности достигался зеркальностью фасадов небоскребов 60-х годов XX века. Сошлемся на анализ Фредерика Джеймисона отеля Бонавентура архитектора Портмана в Лос-Анджелесе. Его фасад зеркален и мы оказываемся не в состоянии увидеть сам отель. Исчезает всякая индивидуальность здания. Здесь мы имеем дело с архитектурной моделью смерти субъекта. В зеркальной оболочке отражается окружающий город. Кроме окружающего отель городского пейзажа ничего увидеть, глядя на него, нельзя. Но это не настоящее отражение. Не зеркальное в психоаналитическом смысле слова. Это голое репродуктивное, воспроизведение. Данное здание существует без фасада, как человек существует без лица, если на нем надеты зеркальные солнцезащитные очки. Глаз нет, и в лице такого человека нельзя по-настоящему отразиться. Ведь именно глаза — это зеркало его души. Но именно поэтому, если другой на меня смотрит, меня видит, я обретаю новое измерение, отражаясь в его взгляде. А отель Бонавентура слеп, он все

отражает, но ничего не видит, так как сам лишен самости и глубины. Его зеркальная поверхность весьма проблематична. Аналогичным образом и слепой человек надевает темные очки не для того, чтобы скрыть, куда он смотрит, а для того, чтобы скрыть, что он ни на кого не смотрит и никого не видит. Зеркальные очки могут прятать как взгляд, так и его отсутствие. Таким образом, мы столкнулись с парадоксальным феноменом: с зеркальностью, в которой нельзя отразиться.

Возьмем для сравнения ансамбль Дворцовой площади в Петербурге. Барочное строение Зимнего дворца может рассматриваться как отражающееся в стоящем напротив классицистском ансамбле Главного Штаба. При этом красота и самодостаточность обоих зданий достигают полноты именно по контрасту их противопоставленности. Нельзя отразиться в чем-то, не имеющем своей сущности и своеобразия. Без наличия инаковости процесс достижения индивидуального самосознания и национальной идентичности оказывается крайне затрудненным.

В итоге проведенного анализа можно сделать следующее заключение. Трансформация проблемы самосознания в проблему идентичности ставит в основу философии Я не человеческий разум, а его желание. Это в свою очередь философски проблематизирует зеркало как инструмент нарциссического отношения и придает теории отражения новые значения. Философский дискурс психоанализа и постмодернизма по сравнению с философией диалектической и феноменологической, тематизируя оптический характер самости, смещает акцент с временного аспекта психических феноменов и межличностных взаимодействий на аспект телесной и пространственной локализации Я. Децентрированность, или эксцентричность субъекта может быть отнесена и к символическому, и к воображаемому порядку его существования. Оптическое обнаружение себя на месте Другого и Другого на своем собственном месте предполагает процесс взаимного обращения внутреннего и внешнего, реального и мнимого, составляющий практики субъекции.

Под последним термином, вошедшим в современный философский дискурс благодаря прежде всего идеям М. Фуко и Дж. Батлер, понимаются процедуры становления субъекта, трактуемого не в плане классической предзаданности трансцендентального Я, а как осуществляющиеся через семантические фигуры удвоения, двойника. Использование французского термина «субъекция», буквально означающего состояние подчиненности, приводит к тому, что субъект, являвшийся в классической философии предпосылкой свободного действия и синонимом автономии, стал рассматриваться как эффект зависимости и субординации, конституиру-

емых отношениями власти. Однако для нас здесь важнее подчеркнуть не властный характер субъекции, а ту ее особенность, которая заключается в поиске субъектом признания своего существования вне самого себя в том эффекте удвоения внешнего во внутреннем (именуемого Ж. Делёзом «складкой бытия»), который и образует самость.

Различие и тождество, глубина и поверхность, обретения оригинала или обнаружение клонированной копии, взятые за основу отражения, полагают репрезентацию реальности либо как означающее, отсылающее к миру символов, либо как абсолютную пустотность смысла. Анализ феномена нарциссизма позволяет раскрыть позитивную роль отчуждения, одновременного узнавания и неузнавания того эротического образа нашего Я, который порождает отношение желания, благодаря действию силы памяти и воображения.

- ¹ . Герменевтика и психоанализ. Религия и вера. – М., 1996. – С. 18.
- ² . Семинары. Кн. 1. – М., 1998. – С. 166.
- ³ . Фуко. – М., 1998. – С. 128.
- ⁴ . Различие и повторение. – СПб., 1998. – С. 133.
- ⁵ . Бытие и ничто. – М., 2009. – С. 558.
- ⁶ . S/Z. – М., 2001. – С. 86.

Аннотация

Личная идентичность рассматривается в статье не в контексте классической философии самосознания, а в психоаналитическом дискурсе желания, в связи с феноменами зеркала и нарциссизма. Эротический опыт памяти раскрывается в анализе философских идей Платона и Жюль Делёза: поскольку глубина зеркала и глубина памяти имеют сходную природу воспроизведения, воспоминание понимается как отражение чистого прошлого, а желание превращается в воспоминание о нем. На материале ряда культурных объектов демонстрируется позитивная роль отчуждения и неоднозначное соотношение копии и оригинала в интересующем процессе конституирования самости.

Ключевые слова:

нарциссизм, идентичность, отражение, память, желание, оригинал, копия, отчуждение, Я, самость, воображение.

Summary

Self identity is considered in article not in a context of classical philosophy of consciousness, but in a psychoanalytic discourse of desire, in connection with mirror and narcissism phenomena. Erotic experience of memory reveals in the analysis of philosophical ideas of Plato and Gilles Deleuze: as depth of a mirror and depth of memory have the similar nature of reproduction, the memoirs are understood as a reflection of the pure past, and the desire turns to memoirs on it. On a material of some cultural objects the positive role of alienation and an ambiguous correlation of a copy and the original in intersubjective process of an institutionalization of self are shown.

Keywords:

narcissism, identity, reflexion, memory, desire, the original, a copy, alienation, I, self, imagination.

Аспекты этики

ТРАНСФОРМАЦИЯ СУБЪЕКТИВНОСТИ В ПРАКТИКЕ ПОСТУПАНИЯ: ТЕОРЕТИЧЕСКОЕ ОТНОШЕНИЕ

Поводом к настоящей статье являются, с одной стороны, тезис Канта о том, что в сфере нравственности необходимо мыслить себя как ноуменальное существо, в противном случае основания воли как феноменального существа будут лишены необходимости; с другой стороны, восходящее к тому же Канту, понимание сознания как конституирующего предметность потока, разворачивание которого во времени носит необратимый характер. Уже у Фихте – ближайшего из последователей И. Канта – мы обнаруживаем возможность дедукции априорных форм критической философии, т.е. то свойство сознания, в соответствии с которым не только предметность есть результат конституирования, но и сами формы и способы конституирования предметности также представимы как некоторые конституенты в данном случае самосознания. Открываемая таким образом динамика рассмотрения сознания обретает вектор обнаружения «ядра» сознания, того источника, из которого все определенности так или иначе обнаруживаемые в сознании (в том числе, как необходимые способы конституирования предметности) могут быть выведены или представлены как его (источника) эпифеномены. Таким образом, мышление себя как ноуменального существа обретает порядок и значение этого самого источника, прорыв к которому непосредственно связан со всей тематикой сознания.

В перспективе реализации этического отношения две указанные позиции обнаруживают базовую несимметричность: момента поступания и этого момента мы имеем разные определенности, в том числе и в самом этическом отношении. При этом очевидно, что сознание, по крайней мере, так, как оно осознается, представляет собой нечто цельное. Иными словами, возможность анализировать способности сознания связана в первую очередь со способностью к рефлексии, но в качестве необходимого условия предполагает изначальную согласованность в игре познавательных способностей или хотя бы возможность таковой. Вводимое Кантом понятие синтеза как акта «спонтанности способности представления» вносит первоначальную определенность

в порядок рассмотрения самого синтеза. «Не трудно заметить, что это действие (синтез. — . .) должно быть первоначально единым, что оно должно иметь одинаковую значимость для всякой связи и что разложение (анализ), которое, по-видимому, противоположно ей, всегда, тем не менее, предполагает ее...»¹. Таким образом, реализация нравственного отношения, которая, в отличие от определения воли, происходит в соответствии с определенностями опыта и предполагает среди прочего и временные отношения — такая реализация с очевидностью обнаруживает разницу между состоянием до и после нее. Именно это позволяет говорить о трансформации субъективности, т.е. ставить вопрос о том, каким образом в практике поступания изменяется сам способ мыслить себя как существо ноуменальное.

Мышление себя как ноуменального существа принципиально отличается от мышления любого другого ноумена своей непосредственной проявленностью. Речь идет не об абстрактном конструкте или реализации склонности, например, обрывать регресс в ряду условий, но о непосредственной и, если угодно, феноменальной данности себе самому собственной ноуменальной природы.

Разумеется, на первый взгляд такое заявление кажется парадоксальным, особенно учитывая ту тщательность, с которой Кант разводит феноменальное и ноуменальное отношения, однако в данном случае достаточно простой демонстрации проявленности ноуменального для констатации наличия феноменального среза в этическом отношении. Такого рода указанием может служить феномен совести. Каждому знакомому с этим феноменом очевидно, что, во-первых, доставляемые совестью неудобства безотносительны ко всем прочим равным эмпирическим обстоятельствам, рассудочным соображениям, всему тому, что включается в позицию гетерономии воли. Совесть мучает безотносительно к порядкам объяснения, оправдания, последствий. Во-вторых, вердикт совести имеет отношение ко всему моему существу, а не к конкретной ситуации. Например, сказав, что в данной ситуации я вел себя не самым мужественным образом и что мой поступок может быть квалифицирован как достаточно трусливый, я прекрасно понимаю, что такого рода формулировки — не более чем попытки оправдания и что гораздо честнее было бы признаться в собственной трусости. Даже во фразе «я веду себя как...» обнаруживается именно этот момент — характеристика моего существа как целого, которое почему-то дает сбой или не совпадает с тем, что я мыслю о себе, как о вышеозначенном ноуменальном существе. И, наконец, в-третьих, феномен совести не регистрируем, не передаваем, непосредственно дан только мне самому, иными словами, этот феномен обнаруживает то отношение, в которое принципиальными образом не-

возможно вклиниться. Это отношение разворачивается одновременно и в направлении столкновения с собой, обнаружения чего-то в себе, и в направлении самозамкнутости — очерчивания тех определенностей, которые обнаруживают необходимость и принуждение безотносительно ко всем прочим равным.

Самозамкнутость в проявлении себя как ноуменального существа является условием столкновения с собой, изолируя соотношение определения воли к поступку и самого поступка, ставя нас в предельно жесткое отношение, когда реализация нравственной позиции всегда и принципиально возможна, а вопрос о ней отсылает только к остроумию в подведении эмпирических условий под определенность выбора или к воле к действию вопреки налично данным условиям. Возражения от опыта, касающиеся невыполнимости той или иной определенности выбора здесь не принимаются. Причем, основанием столь жесткой определенности является принципиальная ограниченность условий опыта наличием жизни, самих опытных данных, отсылающих к регрессу в ряду условий, но не обнаруживающих никакой финальной определенности. В свою очередь, определенность нравственного выбора как раз и оказывается предельной, хотя бы потому, что, как сказал А. Блок З. Гиппиус, «умереть во всяком положении можно». Здесь, как представляется, происходит смена в определении значимости эмпирических условий: не жизнь является условием наличия опыта, активности и, соответственно, тех или иных действий, а наоборот — возможность без ущерба для совести мыслить себя как такое-то ноуменальное существо — условие всех остальных отношений, в том числе и отношений опытных. Именно к этой определенности отсылает знаменитая греческая позиция: позор в глазах сограждан — страшнее смерти. Соответственно, столкновение с собой обозначает границу между реальностью нравственной определенности и реализацией этой определенности, обнаруживая в порядке действий (где, к слову сказать, — более принципиальное отношение, чем) возможность прямого отсылания к порядку ноуменального. В этом отношении феномен столкновения с собой может быть рассмотрен и с позиции мышления, открывающего горизонт ноуменального в определении воли к действию, и с позиции рефлексии, стремящейся работать с поступком в горизонте собственно феноменального.

Теоретическая определенность столкновения с собой

Понимание оснований собственных действий всегда присутствует, т.е. вопрос о генезисе такого рода отчетности может быть исключен из подобного рассмотрения. Допустим также, что это понимание — , т.е. такое, в котором изменения мо-

гут не только происходить, что очевидно, но и быть замеченными тем, с кем они происходят. Такого рода допущение необходимо, поскольку указание на возможность рассматривать свой собственный поступок как имеющий отношение к нравственности предполагает возможность его отделения от других поступков, к нравственности отношения не имеющих. Это первое, что необходимо удерживать в подобном рода рассмотрении, поскольку деление поступков на нравственные и безнравственные — теоретически несостоятельно. Напротив, чтобы таким образом квалифицировать поступок, необходимо мыслить себя как существо ноуменальное, т.е. так или иначе сталкиваться с выпадением — пусть и только в порядке мышления — из порядка опытных определенностей. Такого рода выпадение и есть заметность того самого отличия в способах поступания, которое мы имеем своим предметом.

Второе, что так же необходимо учитывать — это то, что возможность осознания отличия способов поступания друг от друга, равно как и то, что один из этих способов открывает горизонт принципиально иной динамике отношения к основаниям определенности собственной воли, вовсе не означает непосредственности или очевидности этого отличия. Напротив, его реконструкция, отправной точкой имеющая то, что всегда «под рукой» — действительные отношения, гетерономные основания воли и т.д. и т.п., — такая реконструкция в качестве первых своих результатов имеет скорее нелегитимность редукции нравственного определения воли к любым другим определениям. Иными словами, реконструкция оснований собственной воли в нравственном поступке с легкостью обнаруживает отрицательные определения такого рода поступания, что лишь усиливает очевидность границы между разными способами определения воли. Положительная определенность от этого не достигается и даже не становится хоть сколь-нибудь более понятной.

Таким образом, в центре нашего интереса оказываются вопросы о том, что является причиной этой динамики, с одной стороны, и как это понимание связано с предшествовавшим, — с другой. Вопрос о причине, в свою очередь, распадается на вопросы о событии и о целеполагании. При этом целеполагание принципиально отличается от события, по крайней мере, на основании того, может ли оно выступать в качестве предмета воли или нет. Например, сделать предметом воли написание статьи — вполне можно (принципиальным, конечно же, окажется расхождение между предметом воли и реализацией, но безотносительно к указанному расхождению речь на самом деле идет о предмете воли), напротив, сделать удивление или мышление предметом воли — не только не представляется возможным, но и отсылает к некоторо-

му вполне комическому эффекту (скажем, фраза: «сяду за стол и начну мыслить» именно так и выглядит). Таким образом, событие отсылает к некоторой спонтанности, самопроизвольности, тогда как целеполагание, напротив, — к структурам объяснения, прогнозирования. В этом смысле временной момент исключен из события по принципу, предложенному еще Аристотелем: сущность возникает вне времени.

Это же обстоятельство объясняет и исключение генетического момента в рассмотрении понимания и осознания оснований собственных действий. Генетический момент прямо или косвенно отсылает к причине. Даже в том случае, когда причина полагается как отсутствующая, т.е. указывается, например, на спонтанность или самопроизвольность, отсутствие причины есть указание на горизонт, который задается самим понятием причины. При этом, несмотря на все разнообразие в трактовках понимания причинности, начиная от повода, вины, условия возможности и кончая необходимой связью в рассматриваемых объектах или способом конституирования предметности, отношения причинности предполагают некоторую фильтрацию в предмете рассмотрения. Иными словами, полаганием причинности в основу рассмотрения чего бы то ни было мы полагаем вместе с этим и возможность дифференциации в предмете признаков, свойств, качеств, отношений.

Такого рода предположение вызывает вопросы относительно собственной легитимности даже применительно к естественным предметам (см., например, критику классического познания в XX в.). В случае же применения этой стратегии к основаниям собственных действий — однозначно указывает на ту или иную предпосылку от возможности изолировать психическое от физического до возможности редуцировать одни основания к другим. Здесь вопрос о причине, повторюсь, в генетическом моменте понимания оснований собственных действий просто не может быть поставлен, поскольку такого рода понимание отсылает не к той или иной возможности дифференциации в предмете, а именно к событийному пласту. Напротив, в мышлении акта целеполагания временной мотив является центральным, по крайней мере, в качестве подразумеваемого (очевидно, что цель написания статьи включает в себя временное отношение, определенное границами актуальности, действительности, собственной жизни, наконец).

Принципиальным при этом является то, что целеполагание и событие вовсе не противостоят друг другу, не исключают друг друга и, более того, могут быть рассмотрены как сосуществующие, если в качестве фокуса рассмотрения брать не предмет, отношение которого к воле неоднозначно в рассматриваемых определен-

ностях, а, например, понимание. Разница в понимании обнаруживает разницу в субъективности со всеми теми конкретными отношениями, которые могут быть в нее включены и в ней обнаружены. Более того, временная последовательность, как смена модусов временного протекания тоже не является определяющей ни в отношении события, ни в отношении целеполагания. И в том и в другом случае вполне возможна и реализуема ситуация, в которой то, что обладало одной определенностью на момент происходящего, меняет впоследствии свою определенность. Причем такая возможность включена уже по факту подразумевания тех или иных отношений и определенностей как в порядок целеполагания, так и в порядок события.

В свою очередь, порядок подразумевания — то целое, к которому смысловые отношения отсылают, но которое, в свою очередь, к осознанию не выводится. Можно было бы обозначить его базово как подразумевание «прочих равных», т.е. как некоторый принцип, по которому считается принципиально возможным определить осмысленность происходящего также и без осознания самого этого принципа. Таким образом, исходная ситуация, в которой понимание изменения оснований собственных действий трактуется как связанное с предшествующим этому изменению пониманием, такая ситуация отсылает к презумпции готовности к событию и осмысленному целеполаганию. Действительно, готовность к событию подразумевает такой порядок собственных определенностей, в которых само событие — повод что-то заметить, обнаружить, т.е. в пределе — реализовать присутствующее в субъекте. Событие здесь оказывается актуализацией той потенции, исток которой может полагаться в самые разные отношения и инстанции: от человеческой природы до практик приготовления к принципиально возможному. Напротив, целеполагание, будучи осмысленным, полагает возможность связывания акта целеполагания с актом реализации его предмета, а оба этих акта, в свою очередь, с соотношением представления о цели с результатом. В этом смысле вопрос о линейности изменения в ряду оснований собственных действий оказывается вопросом об осознании той динамики, которая имеет место в субъекте как потенциально выводимая и требующая выведения к осознанию.

Вопрос о связи как вопрос о выведении к осознанию отсылает к границе последнего и соотношению его с осознаваемым. Так, например, определенная склонность, будучи осознанной, меняет свою определенность и в этом смысле ускользает от рефлексивных определенностей. Иными словами, то, что осознается, совершенно не обязательно совпадает с тем, что требовало выведения к осознанию. Соответственно, граница осознания — гра-

ница твердой почвы в выведении, граница осмысленности, поскольку, попадая в ситуацию объяснения «того, что мы знаем мало, тем, что мы знаем еще меньше», мы вынуждены говорить не о выведении к осознанию, а о конструировании предметности, основания которого, точнее, интенции и подразумевания, в свою очередь, требуют выведения к осознанию. В этом смысле выведение к осознанию — полагание тождественности предмета выведения без достаточного основания самого выведения. Очевидно, что такое выведение всегда возможно, но представляет собой подведение частного случая под общее правило, где случай носит характер действительного, а правило — гипотетического. Следовательно, в теоретическом отношении субъективность как структура конституирования предметности оказывается замкнутой на себя и трансформируется в практиках поступания как в зависимости того, что в этих практиках оказывается проявленным, так и в зависимости от понятийного горизонта мышления этих практик. Вопрос же о том, как трансформируется субъективность в случае указанного выше применения способности суждения, отсылает к практической составляющей и является предметом дальнейших работ.

¹ . Критика чистого разума // . Собр. соч. В 6 т. Т. 3. — М., 1964. — С. 190.

Аннотация

Статья посвящена рассмотрению теоретического отношения определения воли к поступку и реализации этого определения. Полагаемое в основу такого рассмотрения тождество субъекта обнаруживает необходимость собственной трансформации и тем самым проблематизирует как этическую позицию, так и указанное тождество.

Ключевые слова:

трансцендентальная философия, этика, сознание, поступок.

Summary

The paper is devoted to the consideration of the theoretical relationship between the determination of the will to deed and the implementation of this determination. The identity of the subject, which is taken for a basis of the consideration, reveals the necessity of the self transformation and thus problematizes both the ethical attitude and the specified identity.

Keywords:

transcendental philosophy, ethics, consciousness, deed.

МАГИЧЕСКИЕ И МИФОЛОГИЧЕСКИЕ ИСТОКИ МОРАЛЬНОГО СОЗНАНИЯ

Следует сразу же сказать, что в рамках данной статьи мы не намерены углубляться в доисторическую древность в поисках связей между мифом и магией, с одной стороны, и зарождавшимися когда-то нравственными представлениями. Этот вопрос довольно неплохо исследован и поэтому нам достаточно просто констатировать, что на определенном этапе исторического развития человечества возникают два основных типа деятельности: труд как форма деятельности, предполагающая реальное, предметно-практическое преобразование окружающего мира, и магия, основанная на иллюзорном изменении этого мира. Эти типы деятельности различаются также, если можно так выразиться, и интенционально, т.е. по характеру намерений и целеполагания. В трудовой деятельности человек для осуществления своей цели приводит в движение объективные причинно-следственные связи и, подчиняясь законам природы, в то же самое время навязывает ей свою волю. В магической деятельности он, игнорируя объективную причинность, пытается непосредственно подчинить себе природу. Его волю характеризует стремление немедленно осуществить свою цель. Первые успехи в преобразовании природы реальными средствами могут вызвать представление, что средства приводят к целям, и когда человек не справляется с действительностью, поскольку оказывается, что цели, которые он ставил перед собой, предполагали длительный процесс создания соответствующих необходимых средств, а этого процесса не последовало и необходимые средства созданы не были, человек делает вывод о недостаточности реальных средств и обращается за помощью к магии.

Магия, таким образом, может рассматриваться как дополнение труда, призванное исправить недостатки реальных средств или заменить их другими и вместо целенаправленной методичной работы предлагающее обратиться к заклинаниям и колдовству. Причем следует добавить, что объектами магического воздействия могут в равной мере становиться и силы природы и отношения между людьми. Но, будучи дополнением к практическому преобразованию действительности, магия не только отличается от того, что она дополняет, но и противоречит ему.

Заметим, что в марксистской традиции, где речь идет об определяющей роли производства материальных благ по отношению к его общественным формам, а также по отношению к формам и способам их осознания, на первое место вполне правомерно выд-

вигается труд. На основе трудовой деятельности, в качестве его предпосылок и результатов, возникают и развиваются научные знания о действительности и о человеке, художественные и эстетические представления, нравственные и правовые нормы. Магия же обычно рассматривается как источник различных форм ложного, иллюзорного сознания, источник мифов и религий. Представление о магических истоках религии можно обнаружить не только в этнологии¹, но и в религиозно-философских работах².

Однако, при более внимательном взгляде, мы можем обнаружить разнообразные отражения магической деятельности и за пределами собственно религиозной сферы, иногда в самых неожиданных областях человеческой деятельности. Свообразную универсальность магического, сохранившуюся даже в современных обществах, раскрывает небезызвестное учение Маркса о фетишизме, рассматриваемом как обязательный структурный элемент антагонистических обществ: «...товарная форма и то отношение стоимостей продуктов труда, в котором она выражается, не имеют решительно ничего общего с физической природой вещей и вытекающими из нее отношениями вещей. Это – лишь определенное общественное отношение самих людей, которое принимает в их глазах фантастическую форму отношения между вещами»³. Маркс полагает, что овеществление отношений между людьми в рамках товарного производства аналогично той персонификации человеческих сил и способностей, которая легко может быть обнаружена в любой религии. Если в последнем случае собственные характеристики человека олицетворяются богами или духами и начинают вести самостоятельную жизнь, с точки зрения самого человека не зависящую от его воли и сознания, то при товарном производстве товары, произведенные самим человеком, присваивают себе человеческие качества и вступают друг с другом в отношения, используя при этом самого человека как пассивного носителя и ретранслятора энергии, излучаемой товаром. Так, например, красота отчуждается от человека и присваивается вещи (одеждой, автомобилем, жилищем и т.д.), а человек, покупающий вещь, становится не столько ее владельцем, сколько рабом, обязанным ее обслуживать. Маркс вполне правомерно называет этот феномен товарным фетишизмом.

И поскольку товарная форма становится в современных обществах универсальной, постольку и фетишизм, предполагающий персонификацию, одухотворение вещей, их «развеществление», «распредмечивание», получает возможность обнаруживать себя в любой форме человеческой деятельности. Нельзя сказать, что какая-то привилегированная форма избавлена от него уже в силу своего характера, и если, например, взять даже практику револю-

ционных преобразований действительности, то магическое отношение к миру мы сможем обнаружить в таких формах этой практики, как бунт, стихийное разрушение существующей ситуации, руководствующееся лишь смутно осознаваемыми целями. Сопротивление несправедливости здесь оказывается иллюзорной попыткой действия без учета соответствующих предпосылок и реальных возможностей. Это попытка сразу же достичь невозможного, опирающаяся, в сущности, не на законы окружающей действительности, а на произвол. Это именно то нетерпение, от которого, согласно Гегелю, необходимо отказаться в первую очередь, чтобы встать на путь истинного познания: «Нетерпение требует невозможного, а именно: достижения цели без обращения к средствам»⁴. Но, оказавшись на пути к истине, необходимо выдержать длину этого пути, ибо каждый момент движения, каждый отрезок пройденного обладает внутренней необходимостью. Поэтому на каждом таком отрезке необходимо остановиться, ни один из них нельзя пропустить. «Так как субстанция индивида, так как даже мировой дух имели терпение пройти эти формы за длительный период времени и взять на себя огромную работу мировой истории, в ходе которой он во всякой форме выказывал все свое содержание, какое она способна вместить, и так как при меньшей работе он не мог достигнуть сознания о себе, то, если иметь в виду существо дела, индивид не может, конечно, охватить свою субстанцию с меньшей затратой труда...»⁵. Но магическое отношение к миру пренебрегает такими затратами.

Впрочем, между магией и стихийным бунтом в любой его форме есть различие, которое имеет весьма важное значение для наших целей. Во-первых, магия всегда выполняет прагматическую функцию, тогда как бунт может выражаться в разрушении всякой прагматики, что чаще всего и происходит. Во-вторых, как справедливо указывает Б. Малиновский, магия, «независимо от ее формы, предполагает оптимистический образ действий, согласно которому можно кое-чего достичь путем преодоления случайности и обеспечения удачи с помощью обряда и волшебства»⁶, тогда как бунт может быть основан исключительно на пессимистических умонастроениях. Точнее, магия предполагает сложное сочетание надежды и отчаяния, бессилия и произвола, оптимизма и пессимизма. В случае с бунтом это хрупкое равновесие нарушается, но исходный импульс, «первотолчок» явно сохраняет свою связь с надеждой на магическое преобразование действительности. Но и в том и в другом случае мы имеем дело с «развеществлением» мира, с его персонализацией и антропоморфизацией.

Разумеется, потребность в «развеществлении» мира сохраняется гораздо дольше, чем практикуется магическое преобразование

действительности (не в том смысле, что оно может привлекать отдельных индивидуумов, а как широко применяемая и одобряемая общественным мнением практика). Эту потребность можно объяснить функциями моральной и психологической компенсации, так как в мире, где отношения между людьми становятся отношениями между вещами, велико желание увидеть человека там, где в действительности обнаруживает себя вещь. Устойчивость религиозно-магического отношения к миру питается бессмысленностью индивидуальной жизни. Овеществленный человек стремится вернуть человеческое измерение своей жизни посредством отождествления своего Я и мироздания. Но это стремление остается лишь стремлением, благим пожеланием. Поэтому закономерно возникает вопрос: всегда ли магическое и мифологическое начало держалось только на функциях компенсации?

Такая опора была бы весьма неустойчивой, если бы практика отождествления человека и мира не была тысячелетиями связана с институтом инициации⁷. Между прочим, без понимания природы этого феномена история нравственности и морали останется навсегда закрытой книгой. Чем же, как не отождествлением духа и природы «по образу духа» являются встречающиеся почти в каждой религиозной традиции представления об умирающем и воскресающем божестве? Да и сама инициация в одно и то же время представляет собой и смерть и рождение.

Описание инициации, которое в «Генеалогии морали» дает нам Ницше, во многом совпадает с обычным ее этнографическим описанием: «Эта древнейшая проблема, надо полагать, решалась отнюдь не нежными ответами и средствами... Никогда не обходилось без крови, пыток, жертв, когда человек считал необходимым сотворить себе память; наиболее зловещие жертвы и залогов (сюда относятся жертвоприношения первенцев), омерзительные увечья (например, кастрации), жесточайшие ритуальные формы всех религиозных культов (а все религии в глубочайшей своей подоплеке суть системы жестокостей)... В известном смысле сюда относится вся аскетика: нужно было сделать несколько идей неизгладимыми, постоянно присущими, незабвенными, «навязчивыми» в целях гипнотизации всей нервной и интеллектуальной системы посредством этих «навязчивых идей» — аскетические же процедуры и жизненные формы служат средством к тому, чтобы избавить эти идеи от конкуренции со всеми прочими идеями, чтобы сделать их «незабвенными»⁸. Мрачная, жестокая сторона инициатических ритуалов не только воспроизводит рождение и смерть, но, по убеждению Ницше, долгое время является наиболее эффективным инструментом формирования социальной памяти.

Характерны также ночное время проведения этих ритуалов и лесные заросли, так как они открывают возможность «выхода» к свету и к открытому пространству. «Связь обряда посвящения с лесом настолько прочна и постоянна, что она верна и в обратном порядке. Всякое попадание героя в лес вызывает вопрос о связи данного сюжета с циклом явлений посвящения»⁹. И поскольку лес представляет собой дикое, необработанное и нецивилизованное пространство, он символизирует хаос, состояние до сотворения мира. Вселенная и посвящаемый проходят одни и те же ступени смерти и рождения.

Инициация, как правило, подтверждается вступлением в брак и продолжением рода, т.е. открывает пространство социальной жизни и в этом значении является в древних обществах единственным источником морального сознания. Стоит заметить, что инициация сопровождается ритуалами, которые человек усваивает всю свою жизнь и за пределами этих ритуалов не остается ни одна из сторон его деятельности. Любое действие имеет свой прообраз в деянии, совершенном первопредком, героями или богами. Но это деяние не имитируется, а переживается, человек отождествляет себя с первопредком, а не подражает ему. Жизнь человека в традиционном обществе полностью ритуализирована, и именно с этим обстоятельством в первую очередь связано понимание свободы и добродетели, столь мало похожее на современное. Свободным является человек, чьи действия почти полностью регламентированы и поэтому неподвластны случайности и произволу. Все эти действия заранее предписаны и известны. Что же касается рабов, женщин и детей, т.е. тех, кто не прошел инициацию, то они не свободны именно потому, что очень многие их действия случайны и, следовательно, неразумны.

Заметим, что понятая таким образом нравственность несовместима с историей, которая оказывается враждебной моральному сознанию. Инициация делает человека свободным, налагая на него, посредством ритуалов, разнообразные ограничения. История же поработает человека своей непредсказуемостью, случайностью, и это происходит именно потому, что освященные традицией ритуалы не исполняются. Согласно большинству мифологических представлений история чаще всего начинается с нарушения запрета. Наиболее известный пример такого нарушения — библейский рассказ об изгнании первого человека из Эдема. В раю первопредок был свободен именно потому, что находился вне истории, и единственным ограничением этой свободы был запрет на употребление плодов с дерева познания. И именно в момент нарушения этого запрета и в момент раскаяния возникает моральное сознание.

Если моральное сознание предполагает знание и умение различать добро и зло, то таким знанием, как правило, наделяются только боги и духи. «Бог, стоящий над всякой противопоставленностью, оперирует с положенными им противоположностями добра и зла... Совершенно иное по своей сущности “познание” обрел человек, вкусив чудесные плоды. Превосходяще-доверительное оперирование противоположностями не дано тому, кто, несмотря на его подобие Богу, участвует только в сотворенном, а не в творении, кто способен лишь к зачатию и рождению, а не к сотворению. Добро и зло, утвердительное и отрицательное состояния существования входят в его живое знание; однако они никогда не могут быть восприняты им одновременно. Он познает противопоставленность, только находясь в ней, а это означает... что он познает ее, непосредственно исходя из “зла”, когда он в нем пребывает; точнее, он познает ее, познавая состояние, в котором он пребывает, послушавшись Бога, как зло, а именно поэтому утраченное им состояние, более ему недоступное, — как добро»¹⁰.

Иными словами, человек не обретает умение различать добро и зло, так как он не становится всезнающим и всемогущим и не получает способность просчитывать все следствия от совершенного им поступка. Нарушив запрет, человек, как полагает М. Бубер, открыл для себя дихотомичность бытия, а вместе с этим открыл также и историю, на самом деле представляющую собой лишь бесконечное удаление от райского состояния. Адам теперь обречен пахать, т.е. заниматься тяжелым физическим трудом в борьбе за выживание, а Ева в муках рожать детей.

Однако в той мере, в какой инициатическое измерение человеческой жизни уходит в прошлое, магическое и мифологическое обоснование морального сознания становится все менее убедительным. Но потребность в обосновании моральных норм сохраняется, и эта потребность становится даже более острой. Очевидно, что наступает время рациональных обоснований, и первым это понимает Сократ, обращающийся к Менону: «...я просил тебя сказать, что такое добродетель вообще, а ты не только не сказал этого, но и стал утверждать, будто всякое дело есть добродетель, если оно совершается с участием добродетели, — так, словно ты уже сказал, что такое добродетель вообще, а я понял это, хоть ты и раздробил ее на части. Поэтому мне кажется, милый Менон, надо снова задать тебе тот же, первый, наш вопрос: что такое добродетель? Иначе выходит, что все совершаемое с участием добродетели есть добродетель. А ведь это и утверждает тот, кто говорит, будто все совершаемое по справедливости и есть добродетель. Или, по-твоему, не надо снова задавать того же вопроса? Уж не думаешь ли ты, будто кто-нибудь знает, что такое часть

добродетели, не зная, что такое она сама?»¹¹. Но эта возникающая потребность в рациональном обосновании морали, в знании, что такое «сама добродетель», более эффективно удовлетворяется уже не обращением к мифу, а этическими теориями.

- ¹ См.: . . . Магия, наука и религия / Пер. с англ. — М., 1998.
- ² См.: . . . Философия культуры // Богословские труды. 1977. № 17; . . . Иконостас. — М., 1995.
- ³ . . . Соч. Т. 23. — С. 82.
- ⁴ . . . Феноменология духа. — СПб., 1999. — С. 15.
- ⁵ Там же. — С. 15.
- ⁶ . . . Магия, наука и религия. — С. 91.
- ⁷ Под инициацией здесь имеется в виду важнейший социокультурный институт древних цивилизаций, предполагающий «второе рождение» посвященного, в результате которого он, как правило, получает новое имя. Инициация выражена как в некоторых внешних действиях, ритуалах, так и во внутреннем преобразении посвященного. Очень часто неверное представление об инициации связано с ее отождествлением с внешними формами посвятельных ритуалов, которые сами по себе не могут вызвать необходимые глубочайшие и необратимые изменения человеческой природы, называемые «вторым рождением», т.е. в любом случае инициация связана с глубочайшим трансперсональным опытом, предполагающим инициатическую смерть, и с психотехникой достижения этого опыта.
- ⁸ . . . К генеалогии морали // . . . Соч. В 2 т. Т. 2. — М., 1990. — С. 442.
- ⁹ . . . Исторические корни волшебной сказки. — Л., 1986. — С. 57.
- ¹⁰ . . . Образы добра и зла // . . . Два образа веры. — М., 1995. — С. 130.
- ¹¹ . . . Менон // . . . Собр. соч. В 4 т. Т. 1. — М., 1990. — С. 79.

Аннотация

Статья представляет собой попытку заново осмыслить с историко-философских позиций проблему магических и мифологических истоков морального сознания. В статье обосновывается положение, что в той мере, в какой инициатическое измерение человеческой жизни уходит в прошлое, магическое и мифологическое обоснование морального сознания становится все менее убедительным, а возникающая потребность в рациональном обосновании морали, в знании, что такое «сама добродетель», более эффективно удовлетворяется уже не обращением к мифу, а этическими теориями.

Ключевые слова:

магия, миф, мораль, инициация.

Summary

The article is an attempt to re-visit the problem of magic and mythological sources of moral consciousness. It is argued that the more mature humanity gets, the less convincing magic and mythological grounds of moral consciousness become. As for the emerging need for the rational explanation of morality, for the knowledge of what is «virtue as such», it is more successfully satisfied by addressing ethical theories, instead of myth.

Keywords:

magic, myth, morality, initiation.



ПАНОРАМА МИРОВОЙ ФИЛОСОФСКОЙ МЫСЛИ



Зарубежная философия. Современный взгляд



ФИЗИЧЕСКИЙ ДЕТЕРМИНИЗМ И СВОБОДА ВОЛИ: КАРТЕЗИАНСКОЕ РЕШЕНИЕ*

Противоречие между свободой воли и детерминизмом — это философская проблема, имеющая почтенную историю. Существование такой свободы, как представляется, необходимо для этики — только свободный агент может быть ответственным, может заслуживать похвалы или порицания. Практическая жизнь и практическая философия предписывают действовать, исходя из предпосылки о том, что люди ответственны за свои поступки. В самом деле, чуть ли не все стороны общественной жизни подразумевают ответственность: воспитание, нормы поведения, юриспруденция, экономика, политика — так или иначе все эти сферы жизни касаются действий ответственных агентов.

Назовем такое положение дел принципом ответственности (О). Следует ли из принципа ответственности, что свобода воли существует? Но тогда что означает эта свобода? Присуща ли она только человеку и выделяет ли она его из остального мира, (вероятно) подчиненного принципу детерминизма? Но если мир природы детерминирован, а поведение человека — свободно, то как это возможно? Значит ли это, что человеческая воля каким-то сверхъестественным образом вмешивается в природное течение событий? Или само мироустройство таково, что в нем есть два рода причинности: причинность природных явлений и причинность человеческой воли¹. Или из (О) следует лишь, что для ответственности не требуется метафизически реальной свободы (назовем тезис о существовании метафизически реальной свободы «тезисом С», или (С)), и вполне достаточно чего-то меньшего? Именно к такой трактовке свободы склоняются как компатибилисты,

* Работа выполнена в рамках реализации ФЦП «Научные и научно-педагогические кадры инновационной России» на 2009 — 2013 годы, ГК № П857 от 18 августа 2009 г. на проведение НИР по проблеме «Свобода и детерминизм: генезис проблемы и ее актуализация в современном философском знании».

так и многие детерминисты — в самом деле, если удастся показать, что этика возможна без метафизически реальной свободы, выделяющей человека из остального миропорядка, то тем самым будет не только продемонстрирована возможность примирения этики с наукой (что принципиально важно для большинства современных философов²), но и вообще сделан серьезный шаг по направлению к созданию монистической философской системы. В самом деле, большинство монистических философских систем, как нам представляется, отвергали (С) — здесь достаточно упомянуть критику понятия свободы Спинозой или общее негативное отношение к (С) со стороны материалистов, будь то прежних или новых: например, Гоббса, Маркса или Хондериша. Критика (С) однако не требует и не подразумевает истинности материалистических предпосылок, ведь можно отрицать метафизическую реальность свободы, не прибегая ни к каким дополнительным соображениям — просто на основании того, что тезис (С) внутренне противоречив.

Наша статья посвящена одному аспекту этой многогранной проблемы, аспекту, который является отчасти историко-философским, а отчасти — концептуальным. Мы проводим исследование соотношения между свободой воли и физическим детерминизмом, возникающим в XVII в. Фигурой принципиальной для подобного рассмотрения безусловно является Рене Декарт. Задача, которую мы ставим перед собой, состоит в том, чтобы показать, с одной стороны, почему физический детерминизм изначально противостоит реальности свободы, но, с другой стороны, почему в рамках картезианского дуализма это противоречие может быть разрешено. Анализ того, как именно Декарт разрешает это противоречие, позволит нам не только лучше понять связь картезианской физики и картезианской метафизики, но и будет способствовать прояснению тех сложностей, приемлемое разрешение которых должны предложить либертарианцы (*libertarians* — так, следуя англоязычной традиции, мы будем называть сторонников тезиса (С)).

Сложности, о которых будет идти речь, касаются только фактической стороны дилеммы свободы, а именно, вопроса о том, как свобода — если она существует — фактически осуществляется в физическом мире. Вопрос о том, является ли понятие свободы логически непротиворечивым, хотя и принципиально важен для понимания смысла этого понятия, может, тем не менее, быть оставлен в стороне, причем не только потому, что его рассмотрение выходит за рамки нашей статьи, но и потому, что он, по нашему убеждению, не настолько принципиален для дуалистов. В самом деле, сторонники детерминизма или компатибилизма, придержи-

вающиеся монистических взглядов, полагают, что любой существующий феномен должен быть объясним в рамках той же концептуальной схемы, что и все остальные феномены, и считают невозможность подобного объяснения доказательством невозможности составить представление о свободе, тогда как именно это положение и отвергается дуалистами, признающими реальность двух принципиально различных по своей природе субстанций. С объяснением взаимодействия субстанций, однако, дело обстоит иначе — дуалисты не могут сослаться на особую сущность свободы для того, чтобы разяснить, как именно свобода реализуется в природе, поэтому именно в данном пункте аргументы дуалистов в пользу их позиции требуют тщательного рассмотрения.

Обратимся к тому, как этот вопрос решается в дуалистической философии Рене Декарта. Подчеркнем вначале, что картезианская физика призвана в рамках единой понятийной системы, и, в идеале, системы уравнений, описать весь физический мир, начиная от звезд, планет и комет и заканчивая человеческим телом. В «Рассуждении о методе» Декарт перечисляет то, что было подобным образом объяснено (или должно было быть им объяснено) в незаконченном по политическим соображениям произведении — в «Мире, или Трактате о свете»: «Я показал, как горы, моря, родники и реки могли образоваться естественным путем, металлы — появиться в недрах Земли, растения — возрасти на полях и вообще как могли возникнуть все тела, называемые смешанными и сложными... От описания неодушевленных тел и растений я перешел к описанию животных и в особенности человека. Но так как мне недоставало знаний, чтобы говорить о них таким же образом, как об остальном, т.е. выводя следствия из причин и показывая, как и из каких семян природа должна их производить, я ограничился предположением, что Бог создал тело точно таким же, каким обладаем мы, как по внешнему виду членов, так и по внутреннему устройству органов, сотворив его из той самой материи, которую я только что описал, и не вложил в него с самого начала никакой разумной души и ничего, что могло бы служить растительной или чувствующей душой, а только возбудил в его сердце один из тех огней без света (упомянутый мною ранее), который нагревает сено, сложенное сырым, или вызывает брожение в молодом вине, оставленном вместе с виноградными кистями»³.

Человеческое тело, взятое само по себе, представляет собой машину и действует исключительно на основании физических законов. Одного только взаиморасположения частиц и механизма их влияния друг на друга, достаточно, по утверждению Декарта, для того, чтобы объяснить все — начиная от оплодотворения зародыша, и заканчивая действиями человека, не думающего о

том, что он делает — например, дышащего во сне или даже идущего, но при этом думающего о чем-то ином⁴. Единственное, что не может быть объяснено таким образом — это мышление и воля, как Декарт не уставал повторять во всех своих произведениях, предназначенных или непредназначенных к публикации.

Поскольку Декарт утверждал реальное различие мыслящей и протяженной субстанций, выдвинутая им физическая теория не противоречила тому, что воля, как способность мыслящей субстанции, принципиально отличной от субстанции протяженной, и действующей на основании иных законов, абсолютно свободна. Однако в рамках картезианской натурфилософии в целом возникло противоречие между мыслящей и протяженной субстанциями, объединенными в человеке, представляющем собой сущностный союз тела и души. Это противоречие может быть сформулировано в виде трех вопросов:

(1) концептуального: как можно понять союз двух субстанций, не имеющих между собой ничего общего?

(2) метафизического: как объяснить воздействие одной субстанции на другую?

(3) физического: как соотносить влияние души на тело с тем фактом, что тело представляет собой машину, действующую на основании исключительно физических законов?

«Три вопроса дуализма» многие последователи Декарта считали неразрешимыми, и рассматривали как внутренний изъян дуалистической системы, а потому те, кто принимали (осознанно или нет) многие введенные Декартом принципы и положения, старались дать другое разрешение проблемы соотношения детерминизма и свободы, что, в соответствии с их пониманием, требовало изменения основных принципов. Так, многие картезианцы отказались от реального различия двух субстанций, признавая реальность одной только материи, управляемой физическими законами. Спиноза понизил материю и мышление в онтологическом статусе, назначив им роль атрибутов единой субстанции, что, конечно, позволило избежать вопроса о том, как они могут взаимодействовать (они не взаимодействуют, а попросту являются одной и той же вещью, по-разному представляемой), но и сделало детерминизм абсолютным. Лейбниц отрицал факт взаимодействия, а для сохранения свободы ввел знаменитую теорию предустановленной гармонии, призванную примирить строгую необходимость физических законов со свободой воли.

Так или иначе, но представление о свободном действии души на тело, воплощенном в печально знаменитом механизме шишковидной железы, регулирующей движение животных духов, вызвало у последователей Декарта по меньшей мере недоумение:

«Я весьма желал бы знать, — риторически вопрошает Спиноза, — сколько степеней движения может сообщить душа этой самой мозговой железе и с какой силой может она удерживать ее в ее всяческом положении, так как я не знаю, медленнее или скорее движется эта железа душою, чем жизненными духами, и не могут ли движения страстей, тесно соединенные нами с твердыми суждениями, снова быть разбединены от них телесными причинами. А отсюда следовало бы, что хотя душа и твердо предположит идти против опасностей и соединит с этим решением движения смелости, однако при виде опасности железа придет в такое положение, что душа будет в состоянии думать только о бегстве. В самом деле, если нет никакого отношения воли к движению, то не существует также и никакого соотношения между могуществом или силами души и тела, и, следовательно, силы второго никоим образом не могут определяться силами первой. К этому должно прибавить, что на опыте оказывается, что и железа эта вовсе не расположена в середине мозга таким образом, чтобы могла вращаться так легко и так разнообразно, и что не все нервы достигают углублений мозга»⁵.

В течение долгого времени вопрос о соединении тела и души почти единогласно считался необъяснимым в рамках картезианской системы. Так, Маргарет Уилсон пишет: «Начиная с современников Декарта... многие критики указывали, что есть нечто особенно подозрительное, непостижимое, или даже противоречивое в представлении о том, что протяженная немыслящая вещь (тело) состоит в причинном взаимодействии с непротяженной мыслящей вещью (разумом или душой). Зачастую возражение против взаимодействия тела и души высказывалось в форме простого утверждения о том, что взаимодействие субстанций, имеющих столь “различную природу” непостижимо и даже невозможно...»⁶. Безусловно, такое единодушие критиков и комментаторов не случайно, и эта проблема, всегда бывшая и до сих пор остающаяся одной из важнейших философских проблем, и самому Декарта представлялась разрешимой лишь до некоторой степени.

Пол Хоффман в замечательной статье «Союз и взаимодействие разума и тела» пишет, однако, следующее: «По-моему, только глубочайшей иронией истории философии можно объяснить тот факт, что проблема взаимодействия с таким успехом использовалась для того, чтобы заставить Декарта выглядеть хуже, чем другие философы.

Рассмотрим философский пейзаж до Декарта. Его аристотелианские предшественники проводили четкое различие между тем, что само себя движет, и тем, что не движет само себя, которое совпадало с различием между живым и неживым. Они утвер-

ждали, что принцип движения того, что движет само себя, не может быть телом, но должен быть формой этого тела, т.е. его душой. Человеческая душа считалась совершенно нематериальной. Появился Декарт и предложил радикально новый подход. Он заявил, что есть нечто, движущее само себя, например, часы или животные, но не имеющее души. Внутренний принцип их движения является исключительно телесным. Можно было бы предположить, что именно этот радикальный взгляд Декарта вызовет недоверие и критику. Однако на самом деле Декарт был раскритикован именно за то, что он сохранил неизменным от предшествующих теорий, а именно, за положение о том, что нематериальный принцип может служить началом для того, что движет само себя»⁷.

Как показывает Хоффман в цитируемой статье, Декарт в вопросе о взаимосвязи души и тела рассуждал на уровне своих предшественников, ведь там, где он не свел все объяснение к чистой механике, а утверждал кроме материального взаимодействия еще и наличие внутренне несомненного факта влияния разума на тело — примером такого факта может служить поднятие руки по свободному желанию, а не для рефлекторной самозащиты, — он всего лишь прибег к способу объяснения, общепризнанному в предшествующей философской традиции. Похожую трактовку предлагает Мераб Мамардашвили в знаменитом курсе лекций по философии Декарта, изданных под названием «Картезианские размышления»: «...по Декарту, мы мало, что знаем ясно и отчетливо о нас самих в той мере, в какой человек есть ходячее, живое сращение души и тела. Раздельно о душе и теле мы знаем отчетливо и ясно. О теле — поскольку оно берется только как протяжение, о душе — поскольку все наши душевные состояния берутся как мысли. А вот человек как конкретная “субстанция” или конкретный человек, представляющий собой ежедневно и ежечасно практикуемое сращение души и тела, — уже проблема. Хотя это сращение нами практикуется и мы его в этом смысле “знаем”, но оно — непроницаемый (или сырой) факт и должно браться в качестве такового»⁸.

Эти соображения позволяют нам лучше понять ответ Декарта принцессе Елизавете, прочитавшей «Размышления о первой философии» и признавшей философу в том, что ей никак не удастся ясно представить себе соединение тела и души. Декарт пишет ей следующее: «Во-первых, я полагаю, что в нас есть некие простейшие понятия, являющиеся чем-то вроде оригиналов, на основании которых мы образуем все прочие знания. Таких понятий весьма немного; ибо после самых общих, как то: понятия бытия, числа, длительности и т.д., которые применимы ко всему,

что мы можем постичь, для постижения тела самого по себе у нас нет ничего, кроме понятия протяженности, из которого следуют понятия фигуры и движения, для постижения души самой по себе у нас нет ничего, кроме понятия мышления, в которое входят рассудочное понимание и устремления воли, и, наконец, для души и тела вместе у нас нет другого понятия, кроме понятия об их союзе, от которого зависит и понятие силы, позволяющей душе двигать тело, позволяющей телу действовать на душу и являющейся причиной ее чувств и страстей.

Я полагаю также, что вся наука о человеке состоит в том, чтобы должным образом различать эти понятия и не приписывать их ничему, кроме того, к чему они действительно относятся»⁹.

Факт соединения тела и души известен нам на примере повседневного опыта и, по словам Декарта, является одним из простейших понятий, не только не нуждающихся в дальнейшем объяснении, но и могущих быть таким объяснением замутненных. Так, в «Первоначалах философии» Декарт предупреждает, что объяснение простейших понятий может лишь сделать их менее ясными: «Я часто замечал, что причиной заблуждения философов бывает то, что они пытаются с помощью логических дефиниций объяснять простейшие и само собой понятные вещи: таким образом они только их затемняют»¹⁰. Но вписывается ли такой ответ в картезианскую систему, рассматриваемую в ее целостности? Ведь если понятие о союзе тела и души является понятием примитивным и неанализируемым, то оно и постигаться должно из себя самого, притом со всей ясностью и отчетливостью. В самом деле, из приведенной цитаты, так же, как и из дальнейшего текста цитируемого письма, следует, что понятие такого союза действительно у нас имеется, и даже представляется весьма ясным (не темнее, по крайней мере, чем понятие числа или бытия, или протяжения — других картезианских примеров изначально присутствующих разуму понятий). И это понятие силы, объясняющее, как тело и душа могут взаимодействовать, не применимое ни к чему, кроме союза тела и души, и долженствующее поэтому быть изгнанным из физики.

Таким образом, есть некие первые истины, не подвластные законам логики, и такого рода истины каждым мыслящим субъектом должны быть хотя бы раз в жизни обнаружены в собственной душе. В первых понятиях, по убеждению Декарта, ошибиться невозможно, как только они ясно восприняты умственным взором, ошибка может заключаться только в неправильном применении истинных понятий к предмету изучения. В случае с понятием (самим по себе истинным) о союзе тела и души, ошибка может быть двойной: если душе будут приписываться характеристики тела или

если телу будут приписываться характеристики души, т.е. если понятие об их союзе помешает постижению каждого из них в отдельности. Ошибка схоластической физики, по Декарту, заключается именно в том, что (не-человеческим) телам приписываются реальные качества или стремления, призванные объяснить наблюдаемые в природе факты. При этом прогресса в объяснении и понимании не происходит: если философ утверждает, что камень падает потому, что ему присуща тяжесть, огонь стремится вверх потому, что ему присуща легкость, и вообще все вещи действуют по законам симпатии и антипатии, то он тем самым вместо того, чтобы изучать присущее только телам и ясно постигаемое разумом свойство протяженности, смешивает понятие протяженности (изучаемое в геометрии и математике) с понятием о союзе тела и души — понятием практическим и применимым, по убеждению Декарта, только к человеку и ни к чему более, и тем самым получает смутную и ни к чему не пригодную физику. Именно об этом Декарт пишет Елизавете: «Так, я полагаю, мы смешали понятие силы, с которой душа действует на тело и понятие о том, как одно тело действует на другое тело, и применили одно понятие к другому. Но применили его не к душе, природа которой нам была еще неизвестна, а к различным качествам тела, таким как тяжесть, тепло и другие, которые мы представляли существующими в реальности, т.е. обладающими отдельным от тела существованием, и являющимися, соответственно, субстанциями, хоть мы и назвали их качествами»¹¹.

Подобное толкование вопроса о теле, душе и их союзе, как представляется, может быть понято как ответ на первый из вопросов, возникающих по поводу картезианского дуализма (1). Но могут ли в рамках картезианской философии быть найдены ответы на два других вопроса (2) и (3)?

Как мы помним, второй вопрос заключается в том, чтобы объяснить взаимодействие субстанций. Мы полагаем, что Декарт вовсе не уклонялся от такого объяснения и, напротив, предложил вариант, приемлемый в рамках его метафизики и наилучшим образом соответствующий имевшимся у него экспериментальным данным. Наиболее подробно Декарт описывает этот механизм в трактате «Страсти души», написанном им «по мотивам» переписки с принцессой Елизаветой. В начале трактата Декарт описывает исключительно физический механизм функционирования человеческого тела, важнейшую роль в котором играют сердце — источник тепла, и мозг — контролирующий орган, направляющий движение животных духов и регулирующий тем самым движение тела. Физиологическая машина тела настолько совершенно устроена, что ее одной достаточно для того, чтобы объяснить (с фи-

зической точки зрения) все действия, этим телом совершаемые. Более того, по убеждению Декарта, одной только естественной эволюции вселенной, совершающейся по единым умопостижимым законам, достаточно для того, чтобы объяснить зарождение и формирование этого тела.

Каким же образом в этот совершенный физиологический механизм вводится совершенно чужеродная инстанция — душа, — да еще и находящаяся с телом в сущностной связи? Для объяснения этого Декарт делает весьма замечательный ход, говоря: «После того, как рассмотрены все функции, свойственные одному лишь телу, легко заметить, что в нас не остается ничего такого, что можно было бы приписать нашей душе, за исключением только мыслей. Последние бывают в основном двух родов: одни являются действиями души, другие — ее страстями. Действиями я называю только наши желания, ибо мы знаем по опыту, что они исходят непосредственно от нашей души и кажутся зависящими только от нее. Напротив, страдательными состояниями можно вообще назвать все виды встречающихся у нас восприятий или знаний, так как часто не сама душа делает их такими, какими они являются, и так как она всегда получает их от вещей, представляемых ими»¹². Таким образом, мы видим, что в «Страстях души» Декарт не отступает от ранее принятого им разделения наших понятий на то, что относится только к телу (протяжение), то, что относится только к душе (чистое мышление и воля) и то, что относится к их связи (собственно, страсти души, т.е. «восприятия или ощущения, или душевные движения, которые относят в особенности к ней и которые вызываются, поддерживаются и усиливаются некоторым движением духов»¹³).

Однако, как же он объясняет механизм сосуществования и взаимодействия души и тела? Такой механизм Декарт описывает в часто цитируемых §§ 30 — 34 своего трактата. Если коротко, то суть описания сводится к следующему: душа связана со всеми частями тела (§ 30), но, поскольку по природе своей она нематериальна, она не находится ни в какой из них, будучи связана со всей совокупностью органов. § 31: «В мозгу имеется небольшая железа, в которой душа более, чем в прочих частях тела, осуществляет свою деятельность»¹⁴. Как Декарт объясняет в этом и в двух последующих параграфах, к этому выводу он пришел исключительно на основании физиологических данных: того, что эта железа, в отличие от большинства органов, только одна, и того, что к ней, по мнению Декарта, подходят все нервы, начинающиеся в теле и идущие к мозгу (также и те, что функционируют в обратном направлении). Шишковидная железа расположена таким образом, что она воспринимает все движения животных духов, т.е. движет-

ся под их воздействием, но также и может изменять направление их движения. И соответственно машина нашего тела устроена так, что в зависимости от различных движений этой железы, вызванных душой или какой-либо другой причиной, железа (физически) действует на духи, окружающие ее, и направляет их в поры мозга, через которые они по нервам проходят в мышцы; таким образом железа приводит в движение части тела¹⁵. Следовательно: «Всякое действие души заключается в том, что она, желая чего-нибудь, тем самым заставляет маленькую железу, с которой она тесно связана, двигаться так, как это необходимо для того, чтобы вызвать действие, соответствующее этому желанию»¹⁶.

Важно, однако, что для объяснения того, как именно желание души влияет на маленькую железу, мы уже не можем прибегнуть ни к какой материальной причине, и допустить столь порицаемый Декартом в схоластике метод предположения неких реальных качеств, передающихся от органов восприятия душе. Различная природа души и тела не допускает такого объяснения: все то, что относится к телу — движения, расположение частиц, натяжение нервов и мускулов, еще не имеет в себе ничего от *res cogitans* (ничего, напоминающего ощущения), а все, что относится к душе — ощущения, желания, мысли — уже не имеет ничего от физиологии. Между этими двумя состояниями метафизическая пропасть и эмпирическая связь.

Как же нам понять эту связь? Для ее понимания мы предлагаем прибегнуть к представлению об апостериорной необходимости, которое, хотя и не использовалось эксплицитно самим Декартом, может, тем не менее, разъяснить, как конкретно осуществляется загадочный союз тела и души. Между тем или иным чувством и тем или иным движением железы нет априорно постижимой связи — их связь является необходимой, но фактической, т.е. постижимой только апостериорно. Душа не может посредством чистого умознания узнать, как именно должна быть расположена железа для того, чтобы то или иное действие произошло — соединение определенного желания души с определенным движением железы является фактом, эмпирической особенностью функционирования союза тела и души¹⁷. Однако имеющихся в распоряжении исследователя ясных понятий: о теле, душе и их связи, должно быть достаточно для того, чтобы исследовать фактически существующий человеческий организм. Таким исследованием и занят Декарт в трактате «Страсти души»: вначале необходимо понять, как функционирует тело, затем следует изучить, какое изменение тела связано с тем или иным изменением душевного состояния, что поможет, в конечном счете, дать ответ на вопрос о том, как устроен человек.

Как мы видим, анализ возможных ответов на два из «трех вопросов дуализма» привел нас к вопросу о том, что есть человеческая личность — та самая, которой, по Декарту, и присуща свобода воли. Есть ли эта личность только душа, то самое *ego cogitans*, существование и сущность которого были подробно рассмотрены Декартом в «Размышлениях о первой философии» и в Ответах на возражения? Но, если это так, то можно ли действительно представить себе существование личности без ощущений, фантазий, страстей и прочих проявлений душевной жизни, требующих участия телесности? Или, если эта личность есть сочетание души и тела, не окажется ли так, что даже картезианский дуализм не гарантирует личного бессмертия? В связи со сложностью и многогранностью этих вопросов мы не будем и пытаться дать на них ответ в этой статье, посвященной только поискам ответа на вопрос о том, какие условия должны быть соблюдены для одновременной истинности (С) и физического детерминизма, но отметим лишь то, что одна из возможных интерпретаций картезианского понимания человека — а именно, человека как сложной субстанции, составленной из двух простых, — предлагается в статье Пола Хоффмана, цитированной выше. Кроме того, хотелось бы отметить, что любая попытка дать адекватный и удовлетворительный ответ на этот вопрос должна будет преодолеть огромные сложности, не последняя из которых заключается в том, что сам Декарт ее практически не обсуждает.

Зафиксировав проблематичный статус человеческой личности, мы считаем возможным утверждать, тем не менее, что предшествующий анализ позволил нам не только обнаружить картезианские ответы на вопросы (1) и (2), но также и приблизиться вплотную к картезианскому ответу на третий вопрос (3): как соотносить влияние души на тело с тем фактом, что тело представляет собой машину, действующую на основании исключительно физических законов? В самом деле, предложенная Декартом концепция физиологии позволяет нам понять механизм эмпирически необходимой связи между состояниями души и состояниями тела, но может ли этот механизм действительно осуществляться в физически детерминированном мире?

Классическая механика и материалистические философские учения, основанные на ее принципах, исключают возможность подобного осуществления. Питер Мак-Лафлин в статье «Декарт о взаимодействии тела и души и сохранении движения» излагает эту проблему следующим образом: «Что касается совместимости [закона сохранения количества движения в мире и положения о том, что разум влияет на действия тела], то современная проблема взаимодействия разума и тела, по общему мнению, изобретенная Декартом, может быть описана следующими утверждениями:

- 1) Материальный (телесный) мир представляет собой закрытую детерминированную систему (casually closed).
- 2) Разум нематериален.
- 3) Разум влияет на тело (т.е., вызывает изменения в материальном мире).

Проблема взаимодействия разума и тела возникает, поскольку эти три утверждения кажутся несовместимыми. Любой философ, намеревающийся «разрешить» эту проблему, должен отказаться от одного из этих утверждений, или релятивизировать его, или каким-то образом обойти. Лейбниц отрицал 3), Гоббс отрицал 2), но почти никто из тех, кто принимает всерьез современную науку, не захочет отрицать 1). Можно сказать, что Декарт

проблему взаимодействия (а не просто предложил решение этой проблемы), поскольку он не только был первым, кто сформулировал 1), но также первым (и возможно единственным) философом, кто принимал все три утверждения»¹⁸.

Декарт мог принять все эти три утверждения только потому, что они не противоречили его физической теории, так как закон сохранения движения в физике Декарта требовал только, чтобы количество движения сохранялось тем же, тогда как направление могло изменяться. Мак-Лафлин пишет, что первым, кто указал на этот факт, был Лейбниц, и цитирует 80-ю главку «Монадологии»: «Декарт признавал, что души не могут давать телам силу, потому что в материи количество силы всегда одно и то же. Однако он думал, что душа может изменять направление тел. Но произошло это оттого, что в его время не знали закона природы, по которому в материи существует, сверх того, сохранение одного и того же направления в целом. Если бы Декарт заметил этот закон, он пришел бы к моей системе предустановленной гармонии»¹⁹.

Статья Мак-Лафлина является полемической, и направлена против некоторых современных комментаторов²⁰, считающих заключение Лейбница неверным. В своей статье Мак-Лафлин рассматривает соответствующие тексты Декарта («Первоначала философии», «Диоптрику», «Описание человеческого тела» и некоторые другие, где Декарт говорит о том, что душа «направляет» движение животных духов) и показывает, что интерпретация Лейбница хорошо согласуется как с общим смыслом картезианской физики и философии, так и с конкретными описаниями того, как именно душа влияет на движения тела. «Разум не может привнести движение в мир или уничтожить имеющееся движение, но он может изменить направление движения тела»²¹. И далее: «Картезианский разум действует на тело без применения силы, подобно тому, как поверхность действует на соударяющееся с ней тело. Она не увеличивает движение и не уменьшает его, а просто изменяет его направ-

ление»²². Мак-Лафлин не предлагает конкретных физиологических деталей, отмечая, что сам Декарт не освещал этот вопрос достаточно подробно, и цитируя, в частности, § 47 из «Страстей души» как текст спорный и дающий возможность для неверной интерпретации, однако он говорит далее, что прочтение, согласующее текст «Страстей души» с «Диоптрикой», «Первоначалами» и «Размышлениями», является по крайней мере естественным.

Нам представляется, что вышеупомянутый параграф действительно должен быть истолкован как указание на то, что душа влияет на тело посредством изменения направления животных духов: «Эта борьба [между страстью души, склоняющей ее к чему-либо и ее собственным желанием не делать этого] происходит главным образом потому, что воля, не имея возможности прямо вызывать страсти, принуждена, как уже говорилось, проявлять ловкость и последовательно принимать во внимание различные вещи, из которых одна, может случиться, способна на мгновение изменить направление животных духов, а другая — нет и которые сохраняют эти свойства и в следующее мгновение, так как состояние нервов, сердца и крови не изменилось»²³. Более того, в свете всего вышесказанного механизм такого изменения представляется достаточно специфическим: душа, будучи единым целым, тем не менее, не полностью связана с телом (не все состояния души имеют соответствующие им состояния тела). Душа, однако, осознает все свои состояния, как активные, так и пассивные, хотя сама она производит только активные состояния (т.е. действует). Она не может напрямую действовать на тело, а может действовать только хитростью, представляя «различные вещи», т.е., следует полагать, различные идеи, естественным образом соединенные с движениями мозга, пока одна из таких идей не изменит направление движения животных духов.

Следующий пример, возможно, будет более простым, чем пример, приводимый Декартом²⁴: человек, соблюдающий диету, сидит за праздничным столом. «Животные духи» «подстрекают» его взять со стола кусок торта и съесть. Чтобы предотвратить это движение, душе проще всего размышлять не в негативном модусе («Не поднимай руку! Не бери торт! Не ешь его!»), а в позитивном (например, о том, как прекрасно будет стать стройным и красивым). Таким образом, в конечном счете, свобода души в собственном смысле слова является абсолютной (душа может думать все, что ей угодно), а в смысле пребывания в человеческом теле она является ограниченной. И тем не менее, она имеет место — если умело направить внимание на определенные идеи, состояния души или восприятия, то человек может добиться того, чтобы тело почти всегда повиновалось только решениям воли.

Какой вывод, однако, мы должны сделать из этого схематичного анализа возможных картезианских ответов на «три вопроса дуализма»? И может ли вообще этот анализ принести нам «злободневно» философскую, а не только историко-философскую пользу? По нашему убеждению, вывод, к которому нас могут подтолкнуть размышления о решении психофизиологического вопроса в рамках картезианской системы, таков: истинность тезиса (С) наиболее естественным образом может быть принята при одновременном утверждении дуализма субстанций, а сам дуализм субстанций, возможно, обладает достаточным философским потенциалом для того, чтобы непротиворечивым образом сочетаться с достижениями науки. Конечно, историко-философский анализ философского и научного творчества Декарта может дать нам позитивный ответ на вопрос о возможности такого сочетания только касательно прошлого. В самом деле, даже если окажется, что все три стратегии разрешения затруднений, коротко описанные выше, могут быть непротиворечиво увязаны между собой и не нарушат при этом других важнейших положений картезианской дуалистической философии, останется, тем не менее, фактом, что картезианская психофизиология несовместима с нашими увеличившимися научными знаниями о мире. Важно, однако, не то, что естественнонаучные теории Декарта были опровергнуты, а то, что размышления и труды Декарта, также как и его полемика с оппонентами, позволяют нам понять сложность задачи, стоящей перед тем, кто бескомпромиссно выступит с утверждением тезиса (С).

В самом деле, утверждение о том, что человек обладает свободой воли, каким-то образом выделяющей его из остальной вселенной (подчиняющейся либо детерминистским законам, либо — на разных уровнях — сочетанию принципов детерминизма и квантовой неопределенности), очевидно, потребует от ответственного мыслителя объяснения того, как именно нам следует понимать онтологический статус и фактическую природу этого загадочного объекта — человека, обладающего свободой воли. Мыслитель, столкнувшийся с этой задачей, очевидно, должен будет дать свои ответы на «три вопроса дуализма»: объяснить, что он понимает под свободой воли, как эта свобода воли сочетается с физической природой человеческих существ, и как, наконец, эта человеческая природа может естественным образом существовать в нашей вселенной. И важно, что интуиция, лежащая в основе картезианского подхода к решению этой проблемы, по-прежнему является одной из опций, которой могут воспользоваться сторонники (С). Так, математик Роджер Пенроуз²⁵ или философ Роберт Кейн²⁶ полагают, что свобода воли фактически может реализовываться от-

ветственным субъектом благодаря квантовым эффектам, имеющим место в человеческом мозге — Декартова гипотеза о шишковидной железе должна была, по нашему убеждению, дать ответ на тот же самый вопрос, не утративший, как принято говорить, своей актуальности.

¹ См.: . Критика чистого разума // . Соч. В 6 т. Т. 3. — М.: Мысль, 1964. — С. 477 — 495.

² Среди авторитетных современных философов, для которых аргумент о необходимости согласия с наукой играет важнейшую роль, упомянем лишь Дэниэла Деннета, Гарри Франкфурта и Дерка Перебоома. Это перечисление ни в коей мере не претендует на полноту: мы выделяем несколько различных философов для того, чтобы показать, что аргумент о согласии с наукой может играть ключевую роль и, тем не менее, приводить к разным выводам относительно конкретного определения того, что именно «меньшее» чем (С) достаточно для обоснования принципа ответственности.

³ . Соч. В 2 т. Т. 1. — М., 1989. — С. 276 — 277.

⁴ См. там же. — С. 490.

⁵ . Избр. произв. В 2 т. Т. 1. — М., 1957. — С. 590 — 591.

⁶ *Wilson M.* Descartes on the Origin of Sensation // *Descartes*. — Dartmouth: Tom Sorrel; Ashgate, 1999. — P. 293. Здесь и далее иностранные источники цитируются в переводе автора.

⁷ *Hoffman P.* The Union and Interaction of Mind and Body // *A companion to Descartes*. Ed. Janet Broughton and John Carriero. — Oxford: Blackwell Publishing Ltd., 2008. — P. 400 — 401.

⁸ . Картезианские размышления. — М.: Культура, 1993. — С. 283 — 284.

⁹ *Descartes R.* Œuvres et Lettres. — Paris: Gallimard, 1953. — P. 1152 — 1153.

¹⁰ . Соч. В 2 т. Т. 1. — С. 317.

¹¹ *Descartes R.* Œuvres et Lettres. — P. 1153.

¹² . Соч. В 2 т. Т. 1. — С. 490.

¹³ Там же. — С. 494.

¹⁴ Там же. — С. 495.

¹⁵ См. там же. — С. 497.

¹⁶ Там же. — С. 500.

¹⁷ «Однако не всегда, желая вызвать в себе какое-нибудь движение или какое-нибудь другое действие, мы можем этого достигнуть. Это зависит от того, насколько движение железы связано, от природы ли или по привычке, с соответствующей мыслью. Так, например, если мы хотим направить взор на очень удаленный предмет, это желание заставляет зрачок расширяться, если же мы хотим посмотреть на очень близкий предмет — зрачок сокращается. Если мы просто захотим расширить зрачок, то, как бы мы этого ни желали, он не расширится. Желание расширить или сократить зрачок по природе не связано с движением железы, служащим для направления духов к зрительному нерву для расширения или сокращения зрачка; это движение связано только с желанием видеть отдаленные или близкие предметы» (. Соч. В 2 т. Т. 1. — С. 501).

- ¹⁸ *McLaughlin P.* Descartes on Mind-Body Interaction and the Conservation of Motion // *The Philosophical Review*. 1993. Vol. 102. № 2. — P. 158 — 159.
- ¹⁹ . . . Монадология // Соч. В 4 т. Т. 1. — М.: Мысль, 1982. — С. 427.
- ²⁰ Мак-Лафлин ссылается на таких комментаторов как Дэниэл Гарбер, Питер Ремнант, Кемп Смит и некоторые другие.
- ²¹ *McLaughlin P.* Descartes on Mind-Body Interaction and the Conservation of Motion. — P. 155.
- ²² *Ibid.* — P. 163.
- ²³ . . . Соч. Т. 1. — С. 503.
- ²⁴ Пример Декарта, приводимый в самом конце § 47: «Некоторую борьбу можно заметить лишь в том, что часто одна и та же причина, вызывая в душе какую-нибудь страсть, вызывает известные движения тела, которым душа не содействует и которые она сдерживает или старается сдержать, как только она их замечает. Это испытывают, например, при страхе, когда духи направляются в мышцы, служащие для движения ног при беге, но задерживаются от желания быть храбрыми» (Там же).
- ²⁵ См., например: . . . Новый ум короля. О компьютерах, мышлении и законах физики. — М.: УРСС, 2003.
- ²⁶ См., например: *Kane R.* A contemporary introduction to free will. — Oxford: Oxford Univ. Press, 2005.

Аннотация

В статье формулируется проблема совместимости физического детерминизма и этического принципа ответственности и предлагается анализ картезианского разрешения этой проблемы. В ходе этого анализа проясняется сущность картезианской позиции относительно физической возможности реализации свободы воли, рассматриваются проблемы, стоящие перед Декартом и дуалистической философией вообще, формулируется ряд вопросов, ответ на которые должна дать любая философская теория, утверждающая одновременно физический реализм и метафизическую реальность свободы.

Ключевые слова:

Декарт, свобода воли, физический детерминизм, психо-физический дуализм.

Summary

The article gives a brief statement of the problem of compatibility of the physical determinism and ethical responsibility and proposes an analysis of the Cartesian solution to the problem. This analysis clarifies the Cartesian position on the physical mechanism that allows the free will to function in the physically determined world. Some difficulties of Cartesian dualism and substance dualism in general, related to this problem, are also considered. This consideration allows to formulate several questions, which are to be answered by any theory that holds that physical realism and the metaphysical reality of freedom are both true.

Keywords:

Descartes, free will, physical determinism, mind-body problem.

ПРОДУКТИВНАЯ СПОСОБНОСТЬ ВООБРАЖЕНИЯ В УЧЕНИИ КАНТА О ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОМ СХЕМАТИЗМЕ*

«Для введения или предисловия кажется необходимым указать лишь на то, что существуют два основных ствола человеческого познания, вырастающие, быть может, из одного общего, но неизвестного нам корня, а именно и : посредством чувственности предметы нам , рассудком же они »¹. Эта фраза, сказанная Кантом в завершение его преамбулы к «Критике чистого разума», хотя и была призвана объяснить сугубо формальное членение и очередность глав самого трактата, невольно служит напоминанием о проблеме, которую условно можно обозначить как проблему «сочетаемости несочетаемого». В самом деле, возможность подведения многообразия чувственного опыта под единство рассудочных категорий, декларируемая Кантом как единственная форма получения какого бы то ни было знания о мире, по всей видимости, не должна предполагать полного различия источников человеческого познания. Однако даже в приведенной цитате нетрудно уловить строгое разграничение функций, а значит, и сфер чувственности и рассудка, каждая из которых подчиняется лишь собственным законам.

В свою очередь, основной вопрос «Критики чистого разума» — как возможны синтетические суждения а priori? — свидетельствует о желании разрешить давний спор между эмпириками и рационалистами, отдававшими приоритет какому-то одному из двух источников познания. Ведь кантовский вопрос о возможности априорного синтеза нацелен на обоснование научного знания как знания всеобщего и необходимого, с одной стороны, и как знания постоянно растущего, увеличивающегося, с другой, что было практически неосуществимо в рамках сложившихся метафизического и эмпирического подходов. Ибо став на позицию рационалистов, можно доказать всеобщность и обязательность истинного знания, коль скоро его источником выступает один лишь разум в обход обманчивых и ненадежных чувств. Но тогда трудно объяснить преумножение научных познаний, потому что анализ

* Работа выполнена в рамках реализации ФЦП «Научные и научно-педагогические кадры инновационной России» на 2009 — 2013 годы, ГК № П1171 от 27 августа 2009 г. на проведение НИР по проблеме «Проект трансцендентальной феноменологии как конструкт новоевропейского сознания».

как процедура прояснения и уточнения понятий скорее помогает обнаружить ошибки, возникшие из-за нарушения логических связей, чем способствует появлению нового знания. Если же принять точку зрения эмпириков, пытающихся узаконить в качестве главного поставщика знания опыт, то, признав их правоту в том, что только синтез обеспечивает расширение знания, нужно отказаться от претензий на универсальность со стороны науки, раз она базируется на чувственных данных, едва ли удовлетворяющих требованию объективности, даже с учетом множества перепроверок. Тем самым ответ на вопрос «Как возможны синтетические суждения а priori?», т.е. суждения одновременно и всеобщие (в силу своей априорности), и продуктивные, позволил бы не только закрепить за уже имеющимся научным знанием статус законного, но и открыть надежный способ производства истинного знания.

То, что такое знание возможно, для Канта подтверждает сам факт существования математики, которая издревле слыла образчиком достоверности ввиду ее незамутненности опытом, а в XVII в. в качестве универсального учения (*mathesis universalis*) стала парадигмой научного мышления как такового. И сторонники рационализма, и приверженцы эмпиризма, и сами ученые-естествоиспытатели, сколь бы ни различались их подходы к удостоверению значимости математических истин, сходятся на том, что именно математическое знание должно брать за основу любого рода научных построений. Однако в отличие от своих современников Кант не считает математику наукой аналитической. Ее суждения он относит к синтетическим суждениям а priori: будучи априорной, т.е. доопытной, математика, тем не менее, опирается на созерцания, но созерцает при этом не предметы, какими они нам даются в чувственном опыте, а то, благодаря чему подобное созерцание только и становится возможным – внутреннюю форму, в которой эти предметы нам являются. «То в явлении, что соответствует ощущениям, я называю его *das Mannigfaltige der Erscheinung*, а то, благодаря чему многообразное в явлении (*das Mannigfaltige der Erscheinung*) может быть упорядочено определенным образом, я называю *Form* явления. Так как то, единственно в чем ощущения могут быть упорядочены и приведены в известную форму, само в свою очередь не может быть ощущением, то, хотя материя всех явлений дана нам только а posteriori, форма их целиком должна для них находиться готовой в нашей душе а priori и потому может рассматриваться отдельно от всякого ощущения»². Синтетические суждения из-за того и могут быть априорными, что принимают в рассмотрение не данные ощущений, не чувственную материю, а только форму чувственности – пространство и время. Так, геометрия, согласно Канту, зиждется на созерцании пространства, понимаемого как принцип упорядочивания

чувственного материала путем расположения его друг подле друга, а арифметика – на созерцании времени, мыслимого как принцип упорядочивания материи ощущений в определенной, раз и навсегда заданной последовательности.

Пространство и время, стало быть, выступают у Канта не характеристиками вещей мира, а чистыми формами чувственного созерцания. Из этого следует, что сознание не воспринимает физические объекты извне, а само их формирует, причем буквально: придавая форму чувственному содержанию. Ведь только будучи организованы в пространстве и во времени, ощущения предстают как предмет восприятия. Поэтому и природа для Канта – не более, чем феномен, что, в свою очередь, и позволяет изучать ее, например, с помощью механики, выстраивающей свой объект в виде математической конструкции. Правда, это происходит на втором шаге, когда за дело берется мышление, вооруженное соответствующими понятиями. Выработкой таких понятий занимается любая наука, не только механика, потому что лишь в результате операций с ними складывается ее объект.

Однако этот объект был бы голым измышлением, не соотносись он с миром, как мы его воспринимаем. «Мысли без содержания пусты, созерцания без понятий слепы. Поэтому в одинаковой мере необходимо свои понятия делать чувственными (т.е. присоединять к ним в созерцании предмет), а свои созерцания постигать рассудком (*verständlich zu machen*) (т.е. подводить их под понятия)»³. Понятия, будучи пустыми формами, производимыми рассудком согласно правилам, которым подчинена его деятельность, нуждаются для своего наполнения в конкретном содержании, которое они могут получить единственно из опыта, но опыта организованного в соответствии с законами, действующими в сфере чувственности, т.е. опосредованного чистыми формами созерцания. Поскольку ни один предмет не может быть нам дан иным способом, нежели в оформленном пространстве и временем в виде, мышление всегда имеет дело с ним исключительно как с наглядным представлением. С другой стороны, только благодаря тому, что природа предстает как совокупность связанных между собой явлений, а не просто как собрание вещей в себе, существующих вне и независимо от сознания, и оказывается возможным научное познание. Следует лишь признать, что оно ограничивается пределами наших представлений.

Но законы природы, выяснением которых озабочена наука, не лишаются своей значимости из-за того, что являются конструкциями нашего ума. Объективный и непреложный характер этих законов отнюдь не умаляется тем, что они выстраиваются субъектом в границах его собственного представления, потому что

само это выстраивание обусловлено не чьим-то индивидуальным восприятием, а природой самой субъективности, изменить которую так же невозможно, как отказаться от всемирного тяготения. Предшествующая традиция, стремившаяся вскрыть структуры мира и докопаться до существа вещей, безуспешно прилаживая несовершенный познавательный механизм к великому и идеально осуществленному замыслу Творца, потерпела фиаско именно потому, что не рассматривала физическую реальность как часть человеческого опыта. Да и мог ли человеческий разум рассчитывать на успех, тягаясь с божественным?

Кант переворачивает привычную перспективу, пытаясь обратить скудость человеческих возможностей в пользу человека. Мы имеем мир таким, каким он нам является, а не таким, какой он есть сам по себе, но выбора нам не дано. Так стоит ли вообще считать реальностью то, что остается за пределами человеческого опыта? Противопоставление вещи в себе и явления как своеобразный водораздел между миром непознаваемым и познаваемым ограничивает наше познание миром феноменов, однако подобное ограничение неправильно было бы толковать исключительно негативно, скорее наоборот. Ведь мир, который мы знаем, не перестал из-за этого быть тем, каким он был до сих пор. Он по-прежнему остается предметом нашего изучения, не только не отменяя, но и никак не преуменьшая стоявшей перед нами ранее задачи по его освоению. Как мир феноменальный, он лишь стал соответствовать нашим познавательным способностям, т.е. мы получили своего рода гарантию на добываемое о нем знание. Более того, теперь у нас появилась возможность подойти к нему с другой, обратной, стороны. Перед нами открылась совершенно иная перспектива, не то чтобы вовсе доселе неизвестная, но прежде не принимавшаяся в расчет: изучение мира способно быть не менее — а может стать, даже более — эффективным, если начать его непосредственно с прояснения структур самой человеческой субъективности. В этом и состоит суть коперниканского переворота, который совершил Кант, перенеся акцент с познаваемого на познающего, на природу самого познания, существующую по определенным законам, характер которых обеспечивает не только работу нашего сознания, но и ту единственную реальность, которая у нас есть — мир, каким он нам дан.

Когда Кант перемещает пространство и время из мира в субъект, они не утрачивают своей объективной природы, поскольку в качестве всеобщих априорных условий возможности предметов опыта представляют собой одинаковую у всех субъектов структуру чувственности, отвечающую лишь за единство самого чувственного восприятия, а не за его конкретное содержание. Они

только и позволяют сумбурному нагромождению чувственных данных предстать перед нами в качестве собственно предметов мира. Так, получив форму, ощущения выкристаллизовываются в отдельные объекты, с которыми уже может работать рассудок. Выполнив свою функцию — предоставлять предметы, чувственность передает их затем в распоряжение рассудка, который их осмысляет. Ведь рассудок способен работать лишь с тем, что имеет форму наглядного представления. Его работа в том и состоит, чтобы упорядочивать эти представления, но уже в соответствии со своими собственными правилами — категориями, создавая тем самым мир опыта, который и подлежит научному познанию.

Поскольку предметы в качестве явлений соотносятся с категориями рассудка как формами познавательной деятельности, то именно последние обеспечивают объективность научного познания мира. Правда, своим статусом «необходимых и общезначимых» они обязаны не себе, а некоему централизованному принципу, который, наподобие пространства и времени в сфере чувственности, оказывается общей для них всех формой. Кант называет ее трансцендентальным единством апперцепции, чтобы отличить от эмпирического единства апперцепции — представления каждого отдельного человека о собственной персоне. Категории, при помощи которых рассудок осуществляет функцию объединения многообразия чувственного опыта, могут служить объективным критерием только потому, что за ними стоит некий надиндивидуальный, неэмпирический, трансцендентальный субъект, который и является высшим источником всякого единства. Они выступают лишь конкретными формами приложения такого высшего единства — объективного (а не субъективного) единства самосознания, наделяющего человеческое знание, с одной стороны, объективностью, а с другой — единством. Это происходит путем соотношения всякого получаемого знания со своеобразным центром каждого эмпирического субъекта, находящим свое выражение в акте *Ego cogito*, в котором каждое представление должно пройти апробацию: «Все многообразное в созерцании имеет, следовательно, необходимое отношение к [суждению] в том самом субъекте, в котором это многообразное находится. Но это представление есть акт ..., т.е. оно не может рассматриваться как принадлежащее чувственности... оно есть самосознание, порождающее представление ..., которое должно иметь возможность сопровождать все остальные представления и быть одним и тем же во всяком сознании»⁴. Так, используя категории, чтобы привести содержания знания, поставляемые чувственностью, к объективному единству самосознания, рассудок производит суждения.

Рассудок тем самым выступает активной способностью познания, чем не только отличается от чувственности, но и противопоставляется ей как способности страдательной. И хотя чувственность по отношению к рассудку является первичной (чтобы рассудок смог начать заниматься своим непосредственным делом — построением суждений, ему должно предшествовать наглядное представление, причем не одно, а это — «продукт» чувственности), Кант отводит ей статус низшей познавательной способности, тогда как рассудок признается им высшей познавательной способностью. Но когда Кант дает определение этим двум «основным стволам человеческого познания», он, подчеркивая различие между деятельным характером одного и рецептивной природой другого, особо настаивает на паритетности и несводимости их друг к другу: «

нашей души, способность ее получать представления, поскольку она каким-то образом подвергается воздействию, мы будем называть *чувственностью*; рассудок же есть способность самостоятельно производить представления, т.е. *рассудком* познания. Наша природа такова, что *чувственность* могут быть только чувственными, т.е. содержат в себе лишь способ, каким предметы воздействуют на нас. Способность же *рассудка* предмет чувственного созерцания есть *рассудком*. Ни одну из этих способностей нельзя предпочесть другой. Без чувственности ни один предмет не был бы нам дан, а без рассудка ни один нельзя было бы мыслить... Эти две способности не могут выполнять функции друг друга. Рассудок ничего не может созерцать, а чувства ничего не могут мыслить. Только из соединения их может возникнуть знание. Однако это не дает нам права смешивать долю участия каждого из них; есть все основания тщательно обособлять и отличать одну от другой»⁵.

Здесь мы сталкиваемся, пожалуй, с наиболее сложной проблемой у Канта. С одной стороны, у нас есть чувственность, которая, имея дело с множественностью ощущений, предоставляет нам единичное во всем его разнообразии, с другой — рассудок, который, будучи способностью мыслить посредством понятий, дает сугубо общие представления о предметах. Однако роль скоро функции обеих познавательных способностей, согласно их изначальной различности, не имеют никаких точек соприкосновения, встает вопрос о том, как осуществляется подведение многообразия чувственных представлений под единое правило категории. Для того чтобы созерцания и понятия получили доступ друг к другу, что только и запустит в действие механизм синтеза, необходимо наличие еще одной способности, в задачу которой входило бы обеспечение их соединения.

«Ясно, что должно существовать нечто третье, однородное, с одной стороны, с категориями, а с другой — с явлениями и дела-

ющее возможным применение категорий к явлениям. Это посредствующее представление должно быть чистым (не заключающим в себе ничего эмпирического) и, тем не менее, с одной стороны, *чувственностью*, а с другой — *рассудком*. Именно такова

»⁶. Трансцендентальной схемой у Канта выступает время, поскольку, будучи априорным условием чувственности, оно имеет самое непосредственное отношение к многообразию ощущений и при всем при том остается чистой формой, что роднит его с категориями рассудка. Однако, понимаемое как схема, время теперь предстает в новом качестве: оно есть «проявление» той самой искомой третьей способности, которой у Канта неожиданно становится способность воображения. Неожиданно потому, что прежде в иерархии человеческих способностей воображению, рассматриваемому по большей части как фантазия, отводилось весьма скромное место. Кант же назначает ему ни много, ни мало — быть общим «корнем» чувственности и рассудка, ответственным за их взаимодействие. Рассудок не в состоянии осуществлять свое прямое назначение без промежуточной инстанции воображения, доносящей его основоположения до предметов чувственного опыта, что только и позволяет ему утвердиться в качестве законодательной власти. И хотя верховенство этой власти гарантируется формой единства самого рассудка — трансцендентальным синтезом апперцепции — как необходимым условием связи, предшествующим всем категориям, призванным таковую связь реализовывать, ее легитимация в сфере чувственности напрямую зависит от способности воображения.

Но почему именно воображение? А не разум, например? Наверное, здесь важен момент изобретательности, присущий этой способности. Она не просто невозмутимый посланник, якобы передающий повеления высшей инстанции неким марионеточным фантомам, которыми оборачиваются вещи в себе. Она впервые создает сам универсум предметности. Предметы, какими они являются нашей чувственности, не умеющей вносить в их скопление хотя бы видимость порядка без классификационных схем рассудка, с одной стороны, и бессодержательные формулы строгой категориальности, которой нечего систематизировать, — с другой, нуждаются в способности воображения не столько ради получения знания, сколько потому, что только благодаря ей и рождается та всеобъемлющая гармония, которую мы привыкли называть миром. Воображение, тоже будучи способностью упорядочивания, кладет свои силы на то, чтобы развернуть непосредственно сам мир в качестве организованного сообразно законам чувственности и рассудка. Хамелеонская сущность воображения, наделяющая его полномочиями проникать как на автономную тер-

риторию чувственности, где обитают предметы восприятия, так и в суверенные владения рассудка, работающего с понятиями, обеспечивает синтез предметов созерцания, позволяя явиться миру в форме множественного единства. Продуктивное воображение, стало быть, занимается налаживанием связи между представлениями, объединяя их соразмерно категориям и конституируя реальное восприятие. Реальное, а не воображаемое, потому что мир воображения — это не придуманный мир. Это мир, каким мы его знаем: постоянно меняющийся, но всегда один и тот же.

Из всего того, с чем мы обычно имеем дело, только время обладает этой загадочной характеристикой. Мир, в котором мы живем, — это мир времени. Время, связывая и разделяя все, что есть, формирует наш мир. Этот характер оформления отличает и время как априорную форму чувственности, однако акцент там делается больше на самой форме, которая, придавая законченность, о-пределенность, отделяет одно от другого. Правда, воспринимая все во времени, мы нигде не воспринимаем само время: оставаясь чистой формой, оно ускользает от восприятия. Но даже как такая форма оно по-прежнему присутствует, и его присутствие живо ощущается во всем, что происходит. Не только потому, что все, что происходит, происходит во времени, но и потому, что само это «происходит» тоже есть время. Время как процесс, процесс оформления, оформления мира, мира как оформленного, оформленного с помощью априорных форм чувственности и рассудка. Таково время в качестве трансцендентальной схемы воображения. Именно воображения, ведь воображение — это хотя и чувственная по форме способность, но активная, т.е. это обязательно деятельность, динамика, процесс.

В отличие от времени как априорной формы чувственности, время в качестве трансцендентальной схемы выступает в роли все объединяющего. Ход времени объемлет собой все, что было, есть и будет, и этим подобен божественному всеведению. А с учетом того, что время присуще не миру вещей самих по себе, неведомых и недоступных для сознания, а самому сознанию, напрашивается изящная параллель: «Время в качестве продуктивной способности воображения, или трансцендентальная схема, есть у Канта своеобразная замена интеллектуальной интуиции для конечного существа, каким является человек. Это как бы наша, конечная интеллектуальная интуиция, которая по аналогии с божественной интеллектуальной интуицией, но, в отличие от божественной, порождает не мир вещей в себе, а мир явлений»⁷. Воображение не просто творит мир фантазии (хотя и такая функция за ним сохраняется), но открывает вход в мир реальности. Ведь единственная реальность, которая у нас есть, — это мир яв-

лений, получающий свою законосообразную форму только благодаря силе воображения, деятельность которой развивается по темпоральным законам.

Итак, мы имеем явления, подчиняющиеся времени как предданной форме нашей чувственности, но они складываются в мир только благодаря оформлению, осуществляемому временем как трансцендентальной схемой нашего воображения. Однако форма и оформление, в каковых ипостасях выступает время, — не два разных времени, а два способа существования одного и того же времени: времени мира, мира, являющегося нам в горизонте времени, мира времени. Мир этот между временем как априорной формой чувственности и временем как продуктом способности воображения. Если вспомнить, что задача науки — открывать законы мира, то надо признать, что апелляция к опыту здесь не очень поможет. Эмпирия сама подчиняется этим законам, стало быть, в ней они находят лишь свое преломление, как в зеркале, что и позволяет, собственно, обнаруживать в эмпирическом опыте их подтверждение. Источником же этих законов оказывается рассудок, отличительная особенность которого в том и состоит, чтобы судить, т.е. выносить приговор. Но как это возможно, чтобы мир согласовывался с законами, диктуемыми рассудком? Подспорьем здесь опять же служит способность воображения, поскольку без ее схем, предвосхищающих форму категориального единства, акт суждения возникнуть не может.

Вот что говорит по этому поводу сам Кант: «Что законы явлений в природе должны соотносываться с рассудком и его формой, т.е. с его способностью а priori многообразное вообще, — это не более странно, чем то, что сами явления должны а priori соотносываться с формой чувственного созерцания. В самом деле, законы существуют не в явлениях, а только в отношении к субъекту, которому явления присущи, поскольку он обладает рассудком, точно так же, как явления существуют не сами по себе, а только в отношении к тому же существу, поскольку оно имеет чувства. Закономерность вещей самих по себе необходимо была бы им присуща также и вне познающего их рассудка. Но явления суть лишь представления о вещах, относительно которых остается неизвестным, какими они могут быть сами по себе. Просто как представления они не подчиняются никакому закону связи как закону, предписывающему связующую способность. Многообразное [содержание] чувственного созерцания связывается способностью воображения, которая зависит от рассудка, если иметь в виду единство ее интеллектуального синтеза, и от чувственности, если иметь в виду многообразное [содержание] схватываемого»⁸. Способность воображения, таким образом, есть

то, что устанавливает связь, объединяет все в некую целостность, обеспечивая взаимоотношение между ее частями. Это не просто способность, это сила (Кант так ее и называет: *Einbildungskraft*), которая удерживает вместе все множество вещей, составляющих Вселенную, иначе говоря, всю массу мира.

Аналогия с Ньютоном здесь вовсе не случайна. Известно, что Кант, в отличие от Лейбница⁹, был сторонником теории всемирного тяготения. Насколько ярким, можно судить хотя бы по его работе «Всеобщая естественная история и теория неба», которая увидела свет еще в 1755 г. и в которой он при помощи идеи Ньютона пытался объяснить само происхождение Вселенной. Много сил было положено философом и на то, чтобы примирить физику Ньютона и метафизику Лейбница. Оба ученых, сколь бы принципиальным ни был их спор о первенстве открытия анализа бесконечно малых, принимали в качестве исходной одну и ту же посылку, что сущность природы не в протяжении, как считали Декарт и его последователи, а в силе. Только Ньютон, более озабоченный вопросами естествознания, чем их философской подоплекой, сосредоточился на объяснении природных процессов с помощью сил притяжения и отталкивания, тогда как Лейбниц, определивший в качестве источника силы монады, простые субстанции, недоступные познанию средствами физической науки, пытался подвести под динамику метафизическую базу.

Согласно Лейбницу, природа как таковая, в ее изначальном устройстве, не может быть предметом естествознания, потому что оно, опираясь на опыт, всегда имеет дело лишь с проявлением природных законов, которые обнаруживают себя не иначе, как в виде симптомов. Подлинные же причины, обуславливающие и возможность действия этих законов, и факт их существования, остаются от него скрытыми. Выяснение подобных причин следует препоручить метафизике как науке умозрительной, которая, выстраивая рассудочные конструкции согласно строгим правилам логики, гораздо более подходит для того, чтобы проникать за пределы видимости, составляющей удел опыта, чем физика. Правда, естествознание, работающее с материальными телами, если только оно не будет забывать, что это всего лишь «хорошо обоснованные» феномены, вполне способно, используя строительные леса метафизики, достигать известной результативности в исследовании природы.

Что касается Ньютона, «гипотез не измышляющего», то, на первый взгляд, его позиция выглядит противоположной: наука должна заниматься не отвлеченными построениями, а лишь тем, что предоставляет опыт, обобщая его в «экспериментальной философии»¹⁰ с помощью индуктивного метода. Однако в своей глав-

ной книге «Математические начала натуральной философии» (1687) Ньютон сначала постулировал наличие в телах сил притяжения и отталкивания, источником которых объявил нечто сверхматериальное, а затем принялся через них объяснять свойства и действия всех телесных вещей, что нередко давало повод для обвинений ученого в непоследовательности. Канта же, не сомневавшегося в правоте Ньютона, экивоки последнего навели на мысль о создании такой теории, в которой движение не рассматривалось бы отдельно от фундаментальных причин, его вызывающих, для чего потребовалось подкрепить прозрения великого физика метафизическими принципами монадологического динамизма Лейбница.

Разногласия Лейбница и Ньютона в вопросе о превосходстве физики или метафизики Кант нивелирует с помощью самого же Лейбница, выделявшего в качестве области применения математического естествознания некий феноменальный срез действительности, отличный от «реального», т.е. монадического ее уровня. Но, согласно Канту, феномены, которые поддаются научному изучению именно потому, что являются конструктами нашего сознания, — единственная доступная для нас реальность, которой нам следует ограничиться, в том числе и в своей познавательной деятельности. Если естествознание претендует на исследование природы, то с учетом того, что оно, подобно любой строгой науке, организованной по принципу математики, конструирует свой предмет, саму эту природу нужно понимать не как некий ноуменальный, потусторонний сознанию мир, а как его продукт. Природа у Канта приравнивается к миру явлений, связанных между собой и упорядоченных способностью воображения в соответствии с формами деятельности трансцендентального субъекта. Другими словами, в своем бытии природа определяется

к субъекту: получая форму путем такого определения, она только и может быть зафиксирована в качестве существующей. Не будь этой формы, мир погрузился бы в хаос в прямом смысле слова и разговор о природных закономерностях, выяснением которых занято естествознание, был бы бессмысленным. Точные науки всегда имеют дело с уже оформленным миром, но свой титул «точных» они в состоянии оправдать не благодаря стабильным показателям опытных данных, а благодаря синтетическим суждениям а priori, т.е. работе с самими чистыми формами.

Этот перевод области естественных наук, так сказать, «извне вовнутрь» не означает, что все достижения прежней физики надо отбросить как устаревшие и ненужные. Напротив, используя давно сложившуюся систему понятий в качестве хорошо разработанного технического инструментария, теперь можно, наконец, раз-

решить те трудности, которые не раз становились камнем преткновения в научных спорах касательно устройства природы. Да, кардинальное изменение необходимо, но ему нужно подвергнуть не существующую систематику естествознания, а саму позицию естествоиспытателя, который отныне обязан брать инициативу на себя, а не отдавать ее природе. «Разум должен подходить к природе, с одной стороны, со своими принципами, лишь сообразно с которыми согласующиеся между собой явления и могут иметь силу законов, и, с другой стороны, с экспериментами, придуманными сообразно этим принципам для того, чтобы черпать из природы знания, но не как школьник, которому учитель подсказывает все, что он хочет, а как судья, заставляющий свидетеля отвечать на предлагаемые им вопросы»¹¹. И если в первом пункте данной программы Кант совершает новаторский шаг, то во втором он лишь констатирует имеющееся в современной ему науке положение дел.

Эксперимент, еще на заре научной революции выдвинутый на передний план в качестве эффективного метода получения знания, уже давно использовался как средство, с помощью которого путем задания неких идеальных параметров, отсутствующих в реальности, выстраивается определенная модель природного процесса, только и позволяющая совершать открытия в области природы. Кант первым осмыслил этот факт и вопреки кажущейся утопичности подобного подхода к изучению природы придал ему полновесный статус, доказав необходимость прямого диктата со стороны человеческого разума ввиду недоступности природной реальности в ином виде, нежели в качестве феноменальной. Поскольку природа как мир феноменов представляет собой продукт синтеза априорных форм чувственности и рассудка, она может рассматриваться в виде конструкции. Конструкции же возникают в результате конструирования, т.е. непосредственно деятельности рассудка, и поэтому ничем иным как идеальными моделями быть не могут.

Кроме прочего, это значит, что все основные концепты, которыми до сих пор оперировала физика, являются конструктами, и видеть в них что-то большее было бы неправильно. Так, понятие материи не соответствует какой-то природной данности, существующей вне и независимо от сознания, а измышляется естествознанием. В качестве конструкции ума материя может совмещать в себе и эмпирические элементы, обыкновенно обозначаемые в физике как свойства тел, и чисто рассудочные понятия, чаще всего относимые в метафизике к разряду субстанциальных принципов. Тем самым кантовское понимание материи позволяет разрешить спор между Ньютоном и Лейбницем: поскольку движение, по общему признанию, присуще материи, то, учитывая ее

пластичность как конструкта, состоящего из рассудочных и эмпирических понятий, правомерно будет заключить, что именно в материи, а не вне ее обретается сила, которую, с одной стороны, можно рассматривать как силу притяжения и отталкивания, а с другой — как силу активную и пассивную.

О наличии пассивной силы у материи свидетельствует такое ее свойство, как непроницаемость. Непроницаемость тел воспринимается чувствами, что и заставило Ньютона искать источник активной силы, силы притяжения, чувствами не улавливаемой, за пределами материи. Лейбниц наряду с пассивной силой допускает в телах и активную силу, которая представляет собой не что иное, как их форму. Понятно, что причиной таковой выступает субстанция, напрямую чувствам не доступная и лишь определенным образом преломляющаяся в телах. Таким образом, за материей, которую изучает естествознание, стоит подлинная материя — «силовая» субстанция, которая является предметом метафизики¹². Кант принимает соломоново решение, когда приписывает силу непосредственно материи: отказываясь от лейбницевского понятия субстанции, он заимствует у него сам принцип ее активности, которой наделяет материю, что роднит его с Ньютоном, но в отличие от последнего рассматривает этот принцип стремления, или тяготения, не как внешнюю, а как внутреннюю причину движения тел. Активная сила материи, отвечающая в качестве силы притяжения за единение, потому и недоступна чувственному восприятию, что, будучи внутренней силой, таящейся в каждом материальном теле, представляет собой возможность сосуществования его с другими телами, т.е. действует на огромном расстоянии, охватывая и наполняя собой все пространство универсума.

Но это взгляд на устройство мира со стороны естествознания, которое Кант аттестует как учение о движении. О том движении, причиной которого являются изначально присущие материи силы притяжения и отталкивания. А чем выступает движение с точки зрения познавательных способностей субъекта? Попробуем рассмотреть наличие пассивной и активной силы в материи как в конструкте, составленном из понятий, получаемых в опыте, и рассудочных категорий. Эмпирический опыт появляется благодаря нашей чувственности. Именно она первой удостоверяет движение как присущее материальным телам. Но когда Кант определяет материю как «предмет ощущения», то не потому ли он наделяет ее движением, что ни один предмет ощущения не становится таковым без формы, а собственно, без времени? Пространство как вторая априорная форма чувственности здесь не играет принципиальной роли: движение фиксируется в нем чаще всего как перемещение, т.е. как изменение места, и хотя собственно простран-

ство ответственно за предоставление места, явно не оно – в силу его статичности – обуславливает сами перемены. Время же, по определению, подвижно, и, вероятно, правильной будет искать причину видимых изменений именно в нем, поскольку оно обеспечивает следование явлений друг за другом.

Однако, как чистая форма чувственности время выполняет страдательную роль, и поэтому может быть уподоблено пассивной силе, без которой, конечно, никакая активность не имела бы места, будучи заблокирована в самой возможности своей реализации. Пассивность, только и позволяющая осуществлять действия силе активной, – не просто свойство, но существо времени как условия возможности явлений. С другой стороны, это именно сила, отделяющая в качестве оформляющего начала одно явление от другого, одно состояние какого-то явления от последующих его состояний, т.е. то, что в физике фигурирует под именем силы отталкивания – причины обособления различных частей материи, за счет которого и происходит расширение материи в пространстве.

Что же касается силы притяжения, которая служит у Ньютона причиной объединения всех частей материи в единое тело мира, то под таковой в «феноменологии» Канта может пониматься время как трансцендентальная схема, поскольку только благодаря способности воображения, связывающей разнообразие эмпирического опыта с единством рассудочных категорий, явления, данные в чувственности, отливаются в мир, каким он предстает перед нами в своей целостности. Сила тяготения, удерживающая вместе все части Вселенной, сопоставима по своей объединяющей функции со временем как тем общим континуумом, который, имея три измерения – прошлое, настоящее и будущее, охватывает собой все возможные явления. Это время мира в той мере, в какой оно есть время сознания. Время потому и можно отнести к миру, что сам этот мир возникает в результате синтезирующей деятельности воображения, осуществляющейся в виде трансцендентальной схемы, т.е. в форме времени. А чувственность с рассудком, находя в способности воображения недостающий принцип связи, обретают возможность осуществления своего предназначения только в организованном мире феноменов, иными словами, на территории, предоставляемой воображением.

¹ . Критика чистого разума / Пер. с нем. Н. Лосского. – М.: Мысль, 1994. – С. 46.

² Там же. – С. 48.

³ Там же. – С. 71.

⁴ Там же. – С. 100.

⁵ Там же. – С. 70 – 71.

⁶ Там же. – С. 123.

⁷ . . . Время. Длительность. Вечность. Проблема времени в европейской философии и науке. – М.: Прогресс-Традиция, 2006. – С. 183.

⁸ . Критика чистого разума. – С. 116 – 117.

⁹ Лейбниц отрицал теорию Ньютона как беспочвенную и надуманную, вменяя в вину последнему приписывание оккультных качеств природе: ничем иным, по мысли Лейбница, сила тяготения быть не может, раз самим Ньютоном, который был не в состоянии объяснить ее по-другому, она возводится к сверхприродному источнику – абсолютному пространству, понимаемому как «чувствилище Бога».

¹⁰ Так Ньютон называл математическую физику.

¹¹ . Критика чистого разума. – С. 17.

¹² Лейбниц различает их как первую и вторую материи. Давая им характеристики, он прибегает непосредственно к понятию силы: «...под материей можно понимать и [материю]; вторая материя есть действительно полная субстанция, но она не чисто пассивна; первая материя чисто пассивна, но она не полная субстанция: для этого к ней должна привзойти душа, или форма, аналогичная душе, или первая энтелехия, т.е. некоторое напряжение, или первичная сила действия, которая и есть сам присущий ей закон, запечатленный Божеским велением» (. . . О самой природе, или природной силе и деятельности творений // . . . Соч. В 4 т. Т. 1. – М.: Мысль, 1982. – С. 301).

Аннотация

Статья посвящена роли и значению способности воображения в феноменологической концепции Канта. Показано, что только при наличии этой способности можно объяснить, во-первых, взаимодействие чувственности и рассудка, во-вторых, возникновение предметности, и, в-третьих, возможность получения априорного синтетического знания. Рассмотрение времени, с одной стороны, как априорной формы чувственности, а с другой – как трансцендентальной схемы, позволяет выявить фундирующую функцию способности воображения в формировании природного мира и в обосновании истинности знания о нем.

Ключевые слова:

Кант, способность воображения, время, сила, природа.

Summary

The article presents an analysis of the role and importance of the productive imagination in Kantian phenomenological theory. The author tries to show that it is the faculty of productive imagination that allows Kant to explain, first, the interaction of the understanding and the sensibility, second, the genesis of the objects, and, third, the possibility of the a priori synthetic knowledge. Kant's concept of time as an a priori form of sensibility, on the one hand, and as a transcendental schema, on the other hand, allows the author to establish the leading role the faculty of imagination in forming of the world of nature and verifying the possibility to achieve the true knowledge about it.

Keywords:

Kant, the faculty of imagination, time, power, nature.

**ПРОБЛЕМЫ ФИЛОСОФИИ ЯЗЫКА
В РУССКОМ ПОЗИТИВИЗМЕ НАЧАЛА XX ВЕКА**

В конце XIX – начале XX вв. весьма заметное влияние на русскую философию оказывал эмпириокритицизм, идеи которого широко использовались отечественными мыслителями самых разных направлений. Особое внимание привлекали тезис о метафизической нагруженности опыта и идея критики опыта как критики языка, а также учение об универсальном значении телеологизма как следствия закона равновесия в природе. Русские позитивисты, опираясь на эти положения, разработали свою, вполне оригинальную версию научной философии, и одной из наиболее важных ее частей являлась философия языка.

Одним из первых пропагандистов и теоретиков позитивизма был В.В. Лесевич. Задаваясь вопросом об эволюции языка, он пришел к выводу о том, что она должна рассматриваться в связи с эволюцией человека. «Всякому состоянию индивида, – писал он, – всегда соответствует известное состояние языка, а “эволюция языка”, как ряд смен этих состояний, всегда должна иметь определенное соответствие ряду параллельных смен состояний индивида»¹. Принцип параллелизма развития человека и языка Лесевич дополнил влиянием внешней среды, так что образовалась система из трех составляющих: человек, среда и высказывания человека, обусловленные воздействием на него внешней среды. Эволюция этой системы рассматривалась как смена колебаний и устойчивых состояний: в мире, где «все течет», достижение относительно устойчивого состояния (адекватная реакция человека на действие окружающей среды, выраженная в слове и обеспечившая сохранение человека) вследствие влияния дополнительного фактора (изменения условий существования, столкновения с языковой реальностью других людей или культур) сменяется колебанием (поиском средств для достижения устойчивости, созданием новых слов), которое приводит к устойчивому состоянию более высокого порядка, и т.д.

Однако такое объяснение развития языка требовало решения вопроса о происхождении речи. Согласно Лесевичу, слова создаются человеком и являются объективацией его субъективного опыта. «Если язык есть форма высказываний индивида, то он яв-

ляется, следовательно, заместителем его внутренней жизни, – показателем различных ее состояний»². Более того, единство языка обусловливается единством субъективного опыта человека, а значит, правила грамматики и принципы организации внутренней жизни вполне сопоставимы, если не тождественны: «Звуки, слоги, слова и группы слов – все части, на которые распадается наша речь, составляют нечто единое, связанное лишь постольку, поскольку части эти объединяются и связываются в самом индивиде»³.

Разграничивая науку о языке и философию языка, Лесевич подвергает критике метафизические представления о языке как об отдельном самостоятельном организме. Такое понимание языка было характерно для первобытного человека, который не мог добиться единства и полноты своего мировоззрения без многочисленных примыслов. Особое положение среди этих примыслов занимает отождествление предмета с его названием: именно оно является источником метафизики.

Согласно Лесевичу, процесс именованья предметов связан с необходимостью выбора одного из его признаков, который будет затем положен в основу значения слова, замещающего предмет, т.е. будет служить своеобразным маркером соответствующего содержания опыта. Ссылаясь на Авенариуса, Лесевич утверждает, что для осуществления выбора данный признак должен выделяться на фоне других признаков, а это бывает тогда, когда он повторяется в комплексе элементов чаще, чем остальные признаки. «Эта повторенность выставляет его как проявление чего-то постоянно пребывающего в предмете, чего-то прочного и устойчивого среди текучести и изменчивости других признаков»⁴. Таким образом, выделившийся вследствие повторяемости признак получает значение главного, существенного в данном комплексе элементов и затем представляет весь комплекс. Словесное обозначение признака становится обозначением предмета, его символом.

С течением времени, поскольку мысль о предмете вызывается тем же самым признаком, которым вызывается и его название, символическая природа слова отходит на второй план и предмет сливается с его именованьем, возникает уверенность в их тождестве. Затем происходит еще одна подмена, благодаря которой образуется смысл субъективности: «Что считалось правильным по отношению к названиям предметов, признавалось верным и по отношению к личностям, к другим индивидам, таким же, как и предметы, составным частям окружающей среды»⁵. В результате создаются благоприятные условия для развития метафизики.

Образованные с помощью отождествления признака предмета и самого предмета слова являются теоретическими конструкциями – условными обозначениями комплексов элементов, при-

чем они зависят как от предмета, который именуют, так и от человека, именующего предметы и включающего их тем самым в пространство своего опыта. Забвение условности обозначений и придание им статуса автономно существующих понятий, которые, к тому же, впоследствии становятся презентантами истинной реальности, приводят к отрыву обозначения от предмета и от человека. Человек лишается вследствие этого творческой способности словопроизводства и попадает в плен к языковой реальности, так что ему начинает казаться, будто не он говорит словами, называя предметы, а слова говорят сами, выговаривая вещи в их подлинности и побуждая человека прислушиваться к ним.

Во избежание подобного «метафизического бормотания» Лесевич проводит четкое различие между словом и понятием. Слово — это непосредственное выражение состояния человека, действующий тут и теперь механизм организации его субъективного опыта. Каждое слово уникально, поскольку всегда интонируется и обуславливается конкретными условиями его произнесения: нельзя терять из виду, что «жизнь всякого отдельного слова, всякого отдельного звука длится ровно столько времени, сколько слово это, этот звук произносятся и воспринимаются, и что затем они могут быть воспроизводимы, повторяемы тем же индивидом или другими всегда лишь только приблизительно, никогда не тождественно»⁶. Понятие, напротив, представляет собой опосредованное выражение состояния индивида и служит для организации объективного опыта, т.е. является средством общения людей. Как средство общения, понятие фиксирует формальное условие взаимного понимания и должно быть поэтому инвариантным, а, следовательно, все субъективное, конкретное, преходящее с необходимостью останется за его пределами.

Очевидно, что слова и понятия, как правило, связаны друг с другом, однако так бывает далеко не всегда. Слово первично (так как бывают слова без понятий — жесты, звуки и т.д.), и из него абстрагируется понятие. Всякое понятие — это транскрипция слова, и оно полностью зависит от последнего как от своего живительного субстрата. Ошибка метафизики в том и состоит, что, концентрируя внимание на понятиях, она упустила из виду слова — как раз то, благодаря чему и в чем понятия существуют. Действительно, понятие, которое никто не мыслит и не произносит, не имеет никакого отношения к реальности, коль скоро реальность исчерпывается опытом человека. Выраженное в слове понятие сразу же интонируется, осмыслотворяется в зависимости от конкретных условий, и его теоретическое содержание трансформируется, становится уникальным (так, одно и то же понятие, мысленное или произнесенное разными людьми и даже одним

человеком в разное время, получает различное значение). Следовательно, понятие никогда не бывает «чистым» и не существует отдельно от слова.

И слова и понятия упорядочиваются в соответствующие системы: из слов состоит живая, разговорная, устная речь, из понятий — письменный, условный язык. Отношение между устной речью и письменным языком такое же, как и отношение между словом и понятием. Устная речь — это живительное начало письменного языка, выступающее в необозримом множестве индивидуальных говоров. «В действительности, — утверждает Лесевич, — существует столько языков, сколько существует индивидов»⁷. Каждый человек говорит на своем языке, поскольку использует принадлежащие только ему уникальные слова. Понимание между людьми, их общение обуславливаются тем, что возникает понятийный язык: он образуется путем абстракции из разнообразных вариантов устной речи и закрепляется как язык письменный при помощи правил грамматики — формальных условий его целостности. Существование письменного языка напрямую зависит от соблюдения этих правил, и, сохраняя их, письменный язык играет в культуре консервативную роль, имеет, как выражается Лесевич, «центростремительное значение». Устная речь, имеющая «центробежное значение», выступает генератором инноваций, каждый раз поновому отражая жизнь, которая «остаётся повсюду и всегда непрерывным потоком изменений»⁸.

Подобно тому, как Авенариус представлял развитие философии по мере сужения ее проблематики, Лесевич изображает эволюцию понятийного языка как постепенный переход от единства к множественности. Вполне можно допустить, что первоначальный язык, обеспечивавший взаимопонимание индивидов на самом примитивном уровне, был языком единым, общим для всех, так как общение — это и есть обнаружение общего, которое является первичным по отношению ко всему индивидуальному. Так, в первобытном мышлении еще не было актуализировано различие субъекта и объекта, а это значит, что взаимопонимание между индивидами было возможным просто потому, что собственно индивидов и не было. Субъективный опыт в его противопоставленности опыту объективному — это результат более позднего развития, и проблема непонимания — достояние более развитого мышления. Таким образом, понимание является непременным условием непонимания, и наличие последнего даже в качестве актуальной проблемы философии никак не отрицает изначального понимания, но, наоборот, демонстрирует его.

Из общего праязыка развились впоследствии многие наречия, или национальные языки, служащие средством понятийного об-

шения более конкретных социальных групп. По сравнению с первоначальным языком, они были содержательно богаче и позволяли достичь взаимопонимания в ситуации субъект-объектной раздробленности опыта. Однако взаимопонимание это не могло быть полным, поскольку затруднялось противостоянием устной речи и письменного языка: последний считался эталоном, языком учености и культуры, в то время как устная речь простонародья понималась как испорченный письменный язык, «нечто, напоминающее фабричный сток»⁹.

Разрешение антагонизма народного и эталонного языков должно привести, по мысли Лесевича, к высшей стадии развития языка, характеризующейся максимально возможным творческим сближением устной речи и письменного языка. В этом случае будет достигнуто органичное отношение между словом и понятием: последнее уже не будет противостоять первому как нечто формальное и абстрактное, но явится его поэтическим определением, формой жизни. Таким образом, живой разговорный язык получит возможность реализовать свои творческие потенции и позволит выработать средства максимальной объективации субъективного опыта, преодолевая тем самым разрыв между культурой и жизнью. «В новом фазисе своего развития язык явится прежде всего прочным связующим звеном между погруженным в тяжелый труд народом и наукою — этим общим результатом труда не одной только местной интеллигенции данной страны, но коллективного труда интеллигенции всего света, являющимся поэтому плодом общественной деятельности и вместе с тем общественным достоянием»¹⁰.

Тезис об уникальности живого слова и об условности сопряженного с ним понятия получил развитие в концепции эмпириосимволизма П.С. Юшкевича. Критикуя метафизику и показывая ее несостоятельность в объяснении процесса познания, русский философ предложил отказаться от традиционного «субстанциального мышления». Это мышление характеризуется прежде всего тем, что основывается на вере в субстанцию — «художественный символ», созданный первобытным человеком с целью систематизации довольно ограниченного круга явлений, а именно его опытов с твердыми телами. Таким образом, «субстанциализм есть по преимуществу идеология твердых тел, идеология возведенных в абсолют осязательных ощущений»¹¹, и границы его применимости определяются степенью примитивности человеческого опыта. Так, для обыденной жизни метафизика субстанциализма вполне пригодна, поскольку представляет сущее в его конечной определенности. Мир же в целом — как логически упорядоченную совокупность сущего, или картину, в результате чего человек

обретает ту «простоту взгляда», которая и позволяет ему видеть в преходящем нечто неизменное, «подлинное».

Очевидно, что субстанциальное мышление, акцентируя внимание исключительно на «подлинном», теряет из виду действительное содержание опыта. Неудивительно, что проблема возможности познания является для метафизики принципиально неразрешимой: коль скоро сущее дуализируется на вещи в себе и явления, оно предстает в качестве двух несводимых друг к другу сфер. Таким образом, следствием субстанциального мышления — если оно придерживается своих основоположений — непременно должен быть агностицизм. Однако агностицизм, несмотря на его теоретическую обоснованность, противоречит практике обычной жизни. Следовательно, нужно исходить не из предпосылки о дуалистической раздробленности сущего, а из постулата о его единстве. С этой целью Юшкевич противопоставляет метафизическому субстанциализму философский констанциализм, т.е. такой подход к интерпретации сущего, который позволяет создать динамическую картину мира, отражающую, с одной стороны, онтологическое единство сущего, а с другой — относительность и бесконечность его познания. «Если субстанциальное мышление определяется господствующим в нем образом твердой основы, подпорки, то типичный для констанциализма образ — это поток, течение, но поток с присущей ему закономерностью, постоянством»¹².

Новое, неметафизическое мышление, согласно Юшкевичу, должно исходить не из рациональной транскрипции сущего, которая некритически отождествляется с сущим как таковым и наделяется атрибутом абсолютной истины, а из непосредственно данного, богатство содержания которого нельзя адекватно зафиксировать с помощью разума. То, что дано в опыте и что является основой познания, всегда уникально и неповторимо, а значит, взятое само по себе, иррационально. Однако иррациональность данного ни в коем случае не исключает его познаваемости, а, наоборот, предполагает ее. Чтобы понять это, необходимо отказаться от привычного метафизического дуализма и воспринять данное в опыте не как отражение подлинной реальности самой по себе, а как единственную реальность.

Действительно, если нечто дано нам в опыте, то это значит, что оно уже как-то познано нами, рационализировано; вернее, данное в опыте представляет собой изначальное единство абсолютного содержания и бесконечного множества его рационализаций. Познание потому и возможно, что мы изначальное знаем то, что познаем: как нечто уникальное, содержание опыта известно нам целиком, поскольку является нашим переживанием, од-

нако знанием оно становится только в том случае, если нам удастся найти для него соответствующую форму объективации. Очевидно, что эта форма не может быть адекватной и является только условной, символической. «Вообще быть реальностью, — утверждает Юшкевич, — значит собственно быть известным эмпириосимволом. Так называемая же настоящая реальность, бытие “само по себе”, это та инфинитная, предельная система символов, к которой стремится наше познание»¹³.

Опыт как «поток данного» символичен: это значит, что ему присущ *λόγος* — разум, порядок, постоянство и способность выражения в слове. Порядок в иррациональное вносит неизменность отношений — констанций, которые только и могут быть предметом познания. Действительно, познание предполагает объективацию, т.е. выражение в другом и через другое, а значит — фиксацию отношения к другому; таким образом, знание есть знание отношений, а не сущего. Познавательная деятельность человека, или «рационализирование бытия», всецело сводится к установлению констанций. «Иррациональность, иллогичность данного преодолевается рациональностью эмпириосимволов, которые и являются нашим Логосом»¹⁴. С одной стороны, констанции — это идеальные неизменные отношения, а с другой — они представляют собой символические конструкты, которые постоянно трансформируются в процессе познания. Неизменность констанций является следствием объективации содержания опыта, но поскольку адекватных объективаций не бывает, то констанция может быть неизменной только в относительном смысле, как наиболее оптимальный в настоящее время способ систематизации опыта. Реальность поэтому принципиально динамична, ее можно охарактеризовать как перманентный процесс выражения невыразимого. Насколько «поток данного» оказывается схваченным в акте символизации, настолько он становится познанным, или реальным, однако эта реальность не может быть «застывшей», самой по себе — она полностью зависит от символизирующей деятельности человека.

Итак, единственная реальность, к которой имеет доступ человек и частью которой он является, это реальность символического. Но это значит, что реальность имеет словесную природу, что это реальность языка. Действительно, согласно Юшкевичу, «есть только эмпириосимволы»¹⁵, и деление содержания опыта на чистые факты, или абсолютно данное, и чистые символы, или абсолютно созданное, является неверным, так как можно говорить только о делении эмпириосимволов по виду и степени символизации. Очевидно, что при таком делении мы получим не две онтологически разнородные сферы опыта, а два противоположных направления, в которых можно исследовать единую и непрерывную реальность.

В связи с этим Юшкевич критикует попытки «прямого описания» опыта с целью создания науки, «свободной от гипотез», предпринимавшиеся в том числе Э. Махом и В. Оствальдом: познание ведется не при помощи копий, а посредством символов, оно эмпириосимволично по своей сути и, развиваясь, идет к эмпириосимволам более высокой степени символизации. «Если уже говорить о данном, — пишет Юшкевич, — то основное, первичное и даже единственное данное — это поток сознания, всепроникающая взаимная связь и соотносительность переживаний. Все связано со всем, все может означать все, все потенциально символизирует все»¹⁶. Научные понятия отличаются от обычных не тем, что они отражают объективную, независимую от субъекта действительность, а более активным, или творческим, отношением к реальности, когда символизации подвергаются не только данные опыта, но и отношения между ними. Символизирующая деятельность человека не свидетельствует при этом об онтологическом разрыве между субъектом и объектом: «Искусственность познания есть естественная искусственность, а не какая-то образовавшаяся вдруг самопроизвольным зарождением творческая инициативность разума»¹⁷.

Эмпириосимвол как элемент реальности — это слово о бытии, или данность иррационального, определяющая содержание понятия. Структура эмпириосимвола выражается формулой $e + s + c$, где e обозначает явление эпифеноменализма, s — субституции, а c — конвенциональности. Основой, или эмбрионом, эмпириосимвола является субституция, т.е. замещение комплекса разнообразных ощущений одним из его элементов. Процесс субституции, согласно Юшкевичу, объясняется физиологически — это физиологическая реакция, которая порождает ряд психических ассоциаций и постоянно сопровождается ими. Вследствие этого образуется единый психофизический ряд, в котором выделяется «светлое ядро» (доминирующий или наиболее часто повторяющийся элемент ряда) и «психическая туманность» (совокупность всех необходимых для данной реакции ощущений, которые находятся в полускрытом виде). Доминирующее ядро ряда становится заместителем всего ряда — происходит субституция. Важно подчеркнуть, что эмбриональный уровень развития символического исключает разделение на субъект и объект, на знак и означаемое: здесь наблюдается тождество, вернее, исходная неразличенность будущих противоположностей. Юшкевич употребляет в связи с этим понятие «феноменализм», подчеркивая тем самым, что, взятые феноменально, в их целостности, комплексы ощущений столь же бытийны, сколь осознанны.

Эпифеноменализм представляет собой дальнейшее развитие субституции. После того, как произошло замещение ряда ощу-

шений одним из его элементов, появилась возможность установления отношения данного элемента к тому ряду, который он замещает. В процессе фиксации этого отношения доминирующее ядро ряда противопоставляется всему ряду как знак — означаемому. Противопоставление это, однако, не приводит пока к онтологическому разрыву, поскольку знак мыслится как точная копия означаемого. Но в то же время субституирующий элемент получает некоторую независимость: он наделяется значением и становится символом — словом. Юшкевич обращает внимание на то, что этот символ является безусловным, или произвольным, так как здесь еще отсутствует момент конвенциональности: несмотря на то, что значение получает эпифеноменальную трактовку, т.е. мыслится как «внутреннее» содержание слова, само слово еще не отрывается от своей физиологической основы, оно «неотделимо от выражаемой им вещи, составляет одно целое с ней»¹⁸. Первобытные языки, согласно Юшкевичу, появились вследствие произвольной символизации, о чем свидетельствуют имеющиеся в каждом современном языке рудименты безусловных символов — звукоподражательные слова и междометия, выражающие различные оттенки чувства.

Конвенциональность — третий элемент структуры эмпиросимвола — обнаруживается в процессе постепенного роста символизации, когда становится очевидной относительность ее безусловности. Первые слова-копии создаются произвольно, и в них непосредственно символизируются соответствующие физиологические состояния индивида, но как только эти слова начинают обозначать состояния не отдельного человека, а нескольких людей, они теряют свою безусловность и становятся конвенциональными.

Переход от индивидуального значения к коллективному происходит благодаря пересечению психических рядов отдельных людей и фиксации их общих элементов в качестве объективной реальности. Так, некоторые элементы различных рядов могут совпадать, поскольку физиологические реакции вызываются одним и тем же явлением. Многообразии словесных выражений индивидуальных физиологических состояний можно, поэтому, свести к определенному единству, причем оно будет характеризоваться относительной независимостью от конкретного человека; при эпифеноменальной трактовке слова общие элементы составят содержание слова, его значение, которое будет известно не одному только человеку, а всем членам данного сообщества. Таким образом, конвенция происходит не потому, что люди, пребывая в доязыковой реальности, имеют какой-то способ договориться о значении будущих слов, а потому, что слова являются отражением их совместной жизни и деятельности.

Вообще отдельный человек, обладающий личным опытом и умеющий дифференцировать свои переживания, — это продукт более позднего развития. Изначально имеет место, скорее всего, нечто вроде коллективного человека, который непосредственно реагирует на внешние воздействия и не осознает себя как субъекта. Именно поэтому конвенциональность эмпиросимволов на ранних этапах эволюции языка сводится практически к нулю и связь слова с обозначаемой им вещью является безусловной. Только со временем, вследствие появления рефлексивного мышления, слова-копии обнаруживают свою конвенциональную природу, что приводит, в частности, к возникновению философии: «Момент философского удивления с того и начинается, что знак отделяется от означаемого»¹⁹.

Еще один представитель русского позитивизма, С.А. Суворов, интерпретируя положительную философию как философию жизни, утверждал, что познать познание и связанный с ним язык можно только как явления жизни. «С точки зрения философии жизни, — продолжал Суворов, — не только процесс познания, но и все содержание сознания складывается из проявлений жизненного процесса, из »²⁰. Переживания разделяются на три вида: непосредственно данные (содержание субъективного и объективного опыта), познавательные и чувственные. Это не значит, однако, что переживания существенно отличаются друг от друга — речь идет только о различных определениях переживаний, и разделение их является условным. «Все переживания можно прежде всего рассматривать как непосредственно данное: восприятие внешних явлений, процесс познания, состояния воли и чувства»²¹.

Переживания разложимы на элементы — ощущения, которые Суворов определяет как «первичные испытывания процесса жизни с его реакциями на воздействия среды»²². Если ощущения не сложились в чувственные образы, то они не образуют опыта, а являются только его элементами, которые имеют уже познавательное содержание или качество (различия вкусов, звуков, цветов и т.п.), и чувственный тон (окраска приятного или неприятного). Синтез ощущений образует восприятие (образ), которое выступает начальным моментом объективации: «Объективация содержания совершается самим актом созерцания: данное и сущее сливаются в единство наличного явления»²³. Затем, при помощи абстракции, из богатого содержанием данного переживания создаются представление и понятие, которое закрепляется в слове. Таким образом, слово — это символическая фиксация переживания в понятии посредством представления.

Согласно Суворову, понимание переживаний и созданных из них представлений и понятий является интуитивным. Понятий-

ному мышлению предшествует и затем существует наряду с ним образное мышление — досоциальная форма познания, непосредственное понимание явлений. Более того, «интуитивная деятельность ума представляет основу и материал для рассудочного мышления, органически связанного с формами речи»²⁴. С помощью интуиции понимаются не только элементарные переживания и слова, но и сложные отношения между комплексами элементов, причем интуитивное понимание может быть намного быстрее и правильнее рассудочного. «В интуитивном познании выражается та непосредственная мощь живой природы, примерами которой служат и инстинкты животных, и сметливость простого народа, и созерцание гения»²⁵.

Признавая жизненное содержание любой мысли и утверждая ее тесную связь с языком, Суворов, однако, не соглашается с положением М. Мюллера о том, что «нет разума без языка, нет языка без разума», поскольку на начальном этапе развития речи формы выражения психического опыта не являются понятийными. Эволюцию языка Суворов представляет в виде последовательно прохождения трех этапов.

На первом этапе психические переживания проявляются без сознательного намерения сообщить о них другим людям: таковы «выражающие движения» (мимика, жесты, движения частей тела, меняющаяся окраска кожи и т.д.) и «выражающие звуки» (крики боли, испуга, радости и пр.). На втором этапе выражающие движения и звуки преобразуются в формы сообщения — язык жестов и язык звуков. Это уже средство общения, однако оно является всецело интуитивным, так как за определенными звуками или жестами еще не закрепляются соответствующие значения. Наконец, на третьем этапе возникает язык в полном смысле этого слова. Первыми понятиями были звукоподражательные корни, которые образовались при помощи абстракции из выражающих звуков — по мере того, как модуляция тона и артикуляция звука вносят множество оттенков в выражающие звуки, которые при этом используются для общения, язык звуков утрачивает свою первоначальную изобразительность и трансформируется в членораздельную речь. Элементы последней представляют общие действия людей, необходимые для существования социума, а также повторяющиеся явления внешней среды, имеющие жизненное значение для человека. Затем из звукоподражательных корней создаются все остальные понятия.

Для доказательства своих воззрений Суворов ссылается на данные сравнительного языкознания и прежде всего на теорию Л. Нуаре, согласно которой язык образовался из возгласов, сопровождавших общественно-трудовые акты людей. По Нуаре,

когда первобытные люди занимались какой-нибудь однородной работой, особенно ритмической, они сопровождали свои действия (движения тела) вибрациями голоса. Эти звуки, во-первых, были знаками повторяющихся актов и, во-вторых, были понятны для всех. Общепонятный знак повторяющегося акта — это и есть зародыш слова, звукоподражательный корень — первое понятие, содержание которого представляло многие акты как один акт.

Возникновение языка Суворов связывал с необходимостью выработки мифологического мировоззрения — исторически первой формы идеологического единения людей. Согласно Суворову, слова обозначали сначала собственные действия и состояния людей, а потом стали использоваться для обозначения действий и состояний объективного мира. Ключом к пониманию всей действительности послужил человеку его субъективный, личный опыт, и все существующее стало представляться человеку сообразно с тем, что было более всего ему знакомо. «В создании мифов деятельность воображения не является произвольной и случайной, — писал Суворов, — она проникнута внутренней закономерностью и смыслом. Основой мифологического творчества является действительность, как содержание опыта; из нее черпается материал воображения, по ее образу, под ее влиянием и ради ее объяснения создаются мифы. Мифический мир есть отраженный мир опыта, подчиненный субъективному принципу объяснения»²⁶.

По мнению Суворова, основной механизм создания мифологического мировоззрения представляет собой по форме аналогию (заключение от сходства явлений к сходству производящих их причин), по содержанию — метафору (перенос содержания субъективного опыта на опыт объективный), по принципу объяснения — обусловленность в форме мотивации (трактовку явлений по образу человеческих действий). Этот же механизм является и механизмом создания первого языка, который зафиксировал отношение людей к действительности и позволил им расширить их самочувствие и самосознание до чувства и сознания жизни всеобщей. Благодаря языку был создан новый мир — мир поэтического отражения человеческой жизни, взятой во всей совокупности ее возможного содержания. «Он населен был могучими, прекрасными и грозными существами, олицетворявшими стихийную мощь природы и великие силы, движения и формы жизни»²⁷.

Дальнейшее развитие языка и мышления привело к трансформации мифологии в метафизику. Метафизическое мировоззрение характеризуется прежде всего догматизацией поэтических определений сущего, превращением их в трансцендентные сущности и дуалистическим объяснением мира. В результате мифологичес-

кие теогония и космогония преобразуются в метафизические теологию и космологию, содержание опыта интерпретируется при помощи сверхопытных инстанций.

Развитие метафизики приводит к появлению ее высшей формы — метафизического универсализма, который создает условия для возникновения положительного мировоззрения — научно-философского реализма. Положительная философия, согласно Суворову, заимствует у метафизики идею универсальной системы знания, обнимающей все сущее в своих высших определениях, и приступает к преобразованию метафизических понятий при помощи критики языка. В результате все метафизические категории утрачивают статус сверхопытных реальностей и становятся лишь общими определениями содержания опыта: «Им придается уже не субстанциальное, а только методологическое значение»²⁸.

Подводя итог всему вышесказанному, можно сделать вывод о том, что русские позитивисты, соглашаясь с большинством положений эмпириокритицизма и разделяя соответствующую трактовку языка, отказывались рассматривать слово исключительно в техническом, инструментальном смысле и обращали внимание на его реальность. Тем самым они, так или иначе, были склонны понимать язык онтологически, следуя сложившейся в России философской традиции.

¹ . . . Всемирный язык и народные языки // Русская мысль. Кн. XII. 1900. — С. 1.

² Там же. — С. 3.

³ Там же.

⁴ . . . Всемирный язык и народные языки // Русская мысль. Кн. XI. 1900. — С. 21.

⁵ Там же.

⁶ . . . Всемирный язык и народные языки // Русская мысль. Кн. XII. — С. 3.

⁷ . . . Всемирный язык и народные языки // Русская мысль. Кн. XI. — С. 25.

⁸ Там же. — С. 26.

⁹ Там же. — С. 32.

¹⁰ Там же. — С. 37.

¹¹ . . . Современная энергетика с точки зрения эмпириосимволизма // Русский позитивизм: В.В. Лесевич, П.С. Юшкевич, А.А. Богданов. — СПб., 1995. — С. 145.

¹² Там же. — С. 146.

¹³ Там же. — С. 136.

¹⁴ Там же. — С. 146.

¹⁵ Там же. — С. 126.

¹⁶ Там же. — С. 125.

¹⁷ Там же. — С. 135.

¹⁸ Там же. — С. 113.

¹⁹ Там же.

²⁰ . . . Основы философии жизни // Очерки реалистического мировоззрения. Сборник статей по философии, общественной науке и жизни. — СПб., 1905. — С. 29.

²¹ Там же.

²² Там же. — С. 41.

²³ Там же. — С. 48.

²⁴ Там же. — С. 51.

²⁵ Там же.

²⁶ Там же. — С. 16.

²⁷ Там же. — С. 18.

²⁸ Там же. — С. 22.

Аннотация

В статье представлен анализ воззрений русских позитивистов В.В. Лесевича, П.С. Юшкевича и С.А. Суворова на язык. Доказывается тезис о том, что второй позитивизм в России выработал оригинальную концепцию философии языка, в которой органически сочетались идеи эмпириокритицизма и лингвофилософской традиции русской философии.

Ключевые слова:

русский позитивизм, философия языка, эмпириокритицизм, эмпириосимволизм.

Summary

The article provides an analysis of how language was interpreted by the Russian positivists V. Lesevich, P. Jushkevich, and S. Suvorov. The author argues that the second positivism in Russia created an original philosophical conception of language by means of combining the ideas of both empiriocriticism and the linguistic-philosophical tradition in Russian philosophy.

Keywords:

russian positivism, philosophy of language, empiriocriticism, empiriosymbolism.



**НАЦИОНАЛЬНАЯ СИСТЕМА ОБРАЗОВАНИЯ
КАК АГЕНТ ФОРМИРОВАНИЯ
ГЛОБАЛЬНОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ**

Современные тенденции экономической и политической глобализации имеют отчетливую образовательную составляющую. Глобализация образования разворачивается в направлении единого «образовательного пространства», опирающегося на интеграцию национальных образовательных систем. Такого рода интеграция подразумевает установление сходных принципов организации учебного процесса, а также разработку совпадающих в своих целях образовательных программ. Проекты интеграции национальных образовательных систем всемерно поддерживаются различными международными организациями, такими, как ООН, ЮНЕСКО и Всемирным Банком. Так, например, Всемирный Банк и ЮНЕСКО выдвинули задачу разработки проектов модернизации национальных образовательных систем¹. Особое внимание проблемам развития образования в условиях глобализации уделяется в нынешнее десятилетие в рамках реализации программы «образование для устойчивого развития». Период 2005 – 2014 гг. был назван ООН «декадой образования для устойчивого развития» (DESD)².

Необходимо подчеркнуть, что концепция «образования для устойчивого развития» содержит в себе формулировку образовательной цели – педагогического идеала, т.е. того типа личности, который реализуется в процессе образования. Идеологи этой концепции обозначают педагогический идеал как «глобальный гражданин», способный действовать как на локальном, так и на глобальном уровне³.

Следует отметить, что в последние годы понятие «глобального гражданства» получило широкое распространение в западноевропейском, преимущественно британском, и американском образовательном и публичном дискурсах. Многие учебные заведения, а также неправительственные организации Великобритании

и США характеризуют собственные образовательные программы как нацеленные на воспитание глобальных граждан. Вместе с тем концепция образования для глобального гражданства остается достаточно размытой, а ее смысловое наполнение трактуется весьма широко. Суммируя разнообразные интерпретации, используемые в образовательном дискурсе, можно выделить следующие идейные составляющие образования для глобального гражданства:

- признание универсальности концепции прав человека;
- осознание принадлежности к единому и взаимосвязанному миру;
- ответственность за собственные поступки, которые могут иметь последствия не только в локальном масштабе;
- необходимость участия в жизни сообщества на локальном и глобальном уровнях⁴.

Активное продвижение глобальным образовательным и политическим сообществом идеи глобального гражданина в качестве нового педагогического образования с неизбежностью ставит перед исследователем вопрос о том, каким образом система образования может выполнять роль агента формирования транснациональной и трансгосударственной идентичности. И здесь необходимо сделать некоторые пояснения.

**Образование как механизм
социокультурного воспроизводства**

Проблема социальных функций образования как особой социальной подсистемы неизменно оказывалась в центре классических и современных социологических концепций образования. Социологический анализ образования обнаруживается уже в работах признанных основоположников теоретической социологии – К. Маркса, Ф. Энгельса, Э. Дюркгейма, М. Вебера. Именно классики исторического материализма К. Маркс и Ф. Энгельс впервые в своих работах вводят тезис о том, что образование выполняет общественную функцию воспроизводства рабочей силы. Образование обеспечивает не только воспроизводство способа производства, но и воспроизводство общественных отношений и тем самым осуществляет функцию общественного воспроизводства⁵.

Впервые высказанный Марксом тезис о роли образования как механизме воспроизводства социально-экономической формации получил дальнейшее развитие в концепции образования, предложенной Э. Дюркгеймом, признанным основоположником социологии образования. Однако французский социолог разрабатывал это положение уже с иных теоретико-методологических по-

зиций – с позиции собственной теории общества. По убеждению Дюркгейма, образование – это инструмент, с помощью которого общество постоянно обновляет условия своего существования⁶.

В этой связи необходимо, на наш взгляд, рассмотреть то определение общества, которое использует Дюркгейм. В работе «О разделении общественного труда» в контексте сравнительного рассмотрения механической и органической солидарности он выделяет два аспекта общественной реальности, которые необходимо различать аналитически. Общество может быть определено как совокупность верований и чувств, общих для всех членов группы. В то же время общество – это система различных социальных функций, соединенных определенными отношениями⁷.

Образование как способ обновления условий существования общества воспроизводит оба аспекта общественной реальности. Это воспроизводство осуществляется образованием путем создания единства между членами общества и вместе с тем разнообразия. Как утверждает Дюркгейм, образование увековечивает и укрепляет единство, фиксируя основные качества, необходимые для коллективной жизни. В то же время образование, саморазличаясь и специализируясь, обеспечивает устойчивость разнообразия, необходимого для кооперации⁸. В контексте нашего рассмотрения принципиальное значение имеет тезис Дюркгейма о том, что образование воспроизводит общество как совокупность верований и чувств, осуществляя функцию общественной интеграции. Образование выступает инструментом идеологического конструирования социальной общности на основе единой системы представлений, разделяемой всеми ее членами.

В фокусе внимания классиков социологии также стоял вопрос об этапах социокультурной эволюции образования, выделения его в качестве самостоятельной сферы жизнедеятельности общества. Практически во всех социологических концепциях образования указывается, что выделение образования, обретение им организационной самостоятельности от систем семьи и религии осуществляется при помощи системы политики – государства – и маркируется сложением национальной системы государственных образовательных учреждений⁹.

Проблема взаимосвязи между сложением системы государственных образовательных учреждений и формированием государства стала предметом особого изучения в рамках одного из теоретических направлений в современной социологии образования – неоинституциональном подходе. Его представители – Дж. Мейер, Дж. Боли, Д. Каменс, А. Бенавот, Ф. Рамирец – известны еще и своими исследованиями в области социологии организаций. Их интерес к изучению образовательных учреждений был, прежде

всего, продиктован их исследованиями сложения и функционирования формальных организаций¹⁰.

Согласно позиции неоинституционалистов, образовательные учреждения поддаются социологическому анализу только как «государственные образовательные системы», рациональность которых институционально закреплена посредством концепции национального государства. Только в таком ракурсе рассмотрения возможно установить эффективность образовательных организаций, проявляющуюся опосредованно через государственное, национальное и политическое измерения. Мейер, Боли, Рамирец подчеркивают, что становление государственной системы образования как системы формальных организаций тесно связано с процессом строительства национального государства – политическим конструированием национальной общности¹¹. По мнению исследователей, сложение системы образовательных учреждений есть результат давления институциональной среды, или рационализированных институциональных мифов. Применительно к изучению образовательных учреждений речь следует вести о возникновении концепции национального государства¹².

В своих рассуждениях неоинституционалисты исходят из того, что концепция национального государства, сложившаяся в контексте формирования западноевропейской социально-политической традиции и является той институциональной средой, благодаря которой возникли системы образования в различных странах. Эта концепция стала отражением культурных, социально-экономических и политических изменений, произошедших в европейских обществах в XVII – XVIII вв. основополагающими компонентами европейской модели национального государства выступают следующие рационализированные институциональные мифы: представление об обществе как состоящем из индивидов, идея индивидуального и общественного прогресса, представление о государстве как гаранте прогресса и развития. Всеобщее государственное образование определяется в данной модели в качестве важнейшего механизма создания и объединения нации, распространения и утверждения идеи гражданства¹³. Таким образом, согласно неоинституциональному подходу, выделение национальных систем образования в различных обществах обусловлено исключительно фактором принятия транснациональной концепции государства. Этот вывод основан на тезисе, согласно которому система образования как система учебных заведений получает свою легитимность лишь при условии утверждения национального государства.

Проделанный нами краткий обзор социологических концепций образования позволяет сделать вывод о том, что как в клас-

сических, так и современных подходах функция образования трактуется, прежде всего, как воспроизводство общества. Данный тезис означает, что образование на основе принятого в том или ином обществе педагогического идеала готовит новых членов общества, которые, с одной стороны, готовы к выполнению специализированных функций, а с другой — осознают себя как члены единой политической национальной общности. Принципиальное значение имеет тот факт, что сложение национальной системы образования оказывается возможным только при опоре на систему политики, и осуществляется одновременно с формированием национального государства. В рамках социологии образования этот тезис был наиболее четко артикулирован неoinституционалистами.

Здесь следует всемерно подчеркнуть то обстоятельство, что анализ взаимосвязи между учреждением системы государственного образования и возникновением национального государства проводился также и в исследованиях национализма. Как показывает Э. Смит, изучение роли образования в процессе формирования национального государства занимает принципиальное место в модернистских концепциях национализма Э. Геллнера, Дж. Бройи, Б. Андерсона. Для этого направления исследований характерен акцент на политическом характере наций и активной роли граждан в ее создании. Согласно центральным положениям модернистов, нация представляет собой территориальное политическое образование. Основу общности граждан как членов нации составляет единая система ценностей и ожиданий, а также политическая преданность и лояльность по отношению к национальному государству. В национальном государстве образование выступает важнейшим механизмом внедрения такой единой системы ценностей. Именно поэтому утверждение национального государства сопровождается учреждением системы всеобщего обязательного образования. Цель такого образования состоит в культивировании чувства национальной общности путем преподавания таких дисциплин, как единый общенациональный язык, национальная география, история, литература¹⁴.

Итак, мы можем подвести нашего рассмотрения. Классические и современные концепции образования предлагают содержательно сходную трактовку функций образования. Образование понимается в них как инструмент идеологического конструирования, механизм транслирования и утверждения принятой в данном обществе системы ценностей. Этот центральный для социологии образования тезис был включен в схему анализа такого явления современного этапа развития общества, как национализм и становление национального государства. Мо-

дернистские теоретики нации конкретизировали трактовку образования как механизма трансляции национальной территориально-ограниченной культуры, инструмента формирования национальной идентичности, воспитания политической лояльности к национальному государству.

Национальное образование и вызовы глобализации

Проблемы нации, национального государства и образования как агента формирования идентичности вновь оказались в фокусе внимания исследователей в связи с анализом доминирующей тенденции современности — процесса глобализации. Глобализация знаменуется превращением мира в единое социальное пространство, охваченное разнообразными сетями экономических, политических, социальных коммуникаций. Сложение транснациональных рынков сбыта и труда, образование транснациональных корпораций и международных экономических, политических, культурных организаций, действующих поверх границ национальных государств, ставит под вопрос суверенитет и полномочия национального государства. Глобализация в области культуры способствует размыванию тождественности границ национальных культур, расшатыванию сложившихся этнических и национальных традиций¹⁵. Одной из ведущих сил глобализации выступает миграция — трудовая, туристическая, образовательная. Непрерывные перемещения, развитие международных контактов различного уровня порождает появление новых — транснациональных, транснациональных — идентичностей.

Последние десятилетия внимание социологов, политологов, культурологов приковано к вопросу трансформации статуса и функций национального государства, изменению содержания понятия гражданства, появлению новых форм идентичностей. Изложение дискуссии по данным проблемам в полном объеме выходит за рамки целей настоящего исследования. Отметим лишь принципиальные для нашего рассмотрения аспекты. Действие транснациональных экономических сил, функционирование глобальных и региональных политических организаций, сложение устойчивых политико-экономических объединений по примеру Европейского союза размывает сложившуюся международную систему национальных государств, проблематизирует статус национального государства как основного актора на международной арене. Одновременно с этим усиливающийся в последнее время дискурс о правах человека легитимирует права индивида через международное законодательство на транснациональном уровне помимо национального государства¹⁶.

Следствием этих тенденций политической и экономической

глобализации выступает радикальное переосмысление понятия гражданства. Гражданство не определяется более как политико-правовая связь индивида и национального государства, выражаемая во взаимных правах и обязанностях. Традиционное гражданство как принадлежность национальному государству уступает место разнообразию новых форм, основанных на концепции прав человека. Следует также отметить, что в социологическом и политологическом дискурсе гражданство все более понимается не как юридический статус, а как «активная социальная деятельность», участие в общественной жизни¹⁷. Исследователи предлагают по-разному концептуализировать эти новации, выдвигая понятия «постнационального гражданства», «денационального гражданства», «гибкого гражданства», «глобального гражданства»¹⁸.

Изменение трактовки гражданства влечет за собой также и переосмысление связи между гражданством и национальной идентичностью. Исследователи подчеркивают, что представление о единичной идентичности, формирующейся на базе национальной принадлежности, не применимо более для анализа специфики идентичности в глобализирующейся реальности. Непрерывные миграции, перемещения и смена места жительства, длительные и кратковременные контакты с представителями различных культур вынуждают индивида вырабатывать различные стратегии самоидентификации. В литературе акцентируется необходимость различения множественных идентичностей индивида, позволяющих ему более адекватно интегрироваться в сложнодифференцированную социальную реальность¹⁹.

Проблема идентичности в условиях глобализирующихся обществ усугубляется тем обстоятельством, что образование более не выступает основным, доминирующим агентом ее формирования. Непрерывные миграции и перемещения значительных групп населения ставят под вопрос функцию формирования и поддержания национальной принадлежности, осуществляемую всеобщим обязательным образованием. Новую роль в формировании индивидуальной и групповой идентичности выполняют в настоящее время глобальные средства массовой коммуникации и прежде всего Интернет. Национальные меньшинства, не имеющие собственного государства, детерриторизированные сообщества, разбросанные по разным уголкам планеты, поддерживают «воображаемую» национальную идентичность, опираясь на глобальные средства коммуникации²⁰.

Рассмотренные выше противоречия политико-экономических и культурных тенденций в эпоху глобализации с необходимостью принимаются к рассмотрению национальными государствами при

разработке реформаторских программ. Весьма непростые задачи стоят и перед национальными образовательными системами. Теоретики и практики государственной образовательной политики вынуждены вырабатывать гибкие стратегии. Такого рода образовательные стратегии должны, с одной стороны, учитывать неизбежную тенденцию вовлечения государства в процесс глобализации, а с другой — быть нацеленными на повышение национальной конкурентоспособности при сохранении культурно-национальной специфики.

Проблемы и перспективы глобализации в области образования уже несколько лет широко обсуждаются теоретиками и практиками образования, социологами и специалистами в области сравнительной педагогики²¹.

Особый интерес в данной связи представляют государственные образовательные стратегии в области изменения идеологического компонента образовательных программ, а именно разработки того педагогического идеала, который стремится реализовать образовательная система в своей практике. Как указывают исследователи, основной целью, стоящей перед национальной образовательной системой в настоящее время, выступает подготовка индивида, располагающего достаточными знаниями и возможностями для своей деятельности в различных культурно-политических контекстах. Такая трактовка педагогического идеала подкрепляется новым пониманием индивидуальной идентичности, которая должна совмещать в себе несколько иерархических уровней принадлежности — национальный, региональный и глобальный.

Национальный компонент означает чувство принадлежности к национальному государству, тогда как региональный — принадлежность к более значительному историко-культурному ареалу. Наконец, глобальный уровень предполагает осознание принадлежности к объединенному миру²².

Курс на изменение образовательных программ, нацеленных на достижение педагогического идеала, соответствующего требованиям глобализации, проводится в последние годы, прежде всего, в тех странах, которые активно включаются в процессы региональной интеграции.

Ярким примером реализации такого рода проекта выступает неолиберальная программа, нацеленная на унификацию системы высшего образования европейских государств в рамках Болонского процесса. Начало этого процесса «формирования общеевропейского пространства высшего образования» было положено в 1999 г., когда министры образования 31 европейского государства подписали Болонскую декларацию. Согласно этой декларации и ряда последующих коммюнике, создание единого образо-

вательного пространства нацелено на повышение конкурентоспособности европейского образования, облегчение мобильности трудовых ресурсов среди европейских стран²³.

В российской литературе, посвященной анализу интеграции европейских систем высшего образования, как правило, освещаются организационные аспекты этого процесса — введение сравнимых квалификаций и их взаимное признание, переход на двухступенчатую систему высшего образования, введение системы зачетных единиц и кредитов²⁴. Несколько вне внимания исследователей остается идейная составляющая Болонского процесса — расширение и углубление общеевропейской интеграции. В программных документах последних лет, несмотря на общие замечания о сохранении и уважении разнообразных национальных традиций, однозначно указывается на необходимость придания образованию «европейского измерения», «реализации потенциала европейской идентичности и гражданства»²⁵. Иными словами, в рамках европейского процесса интеграции образование осмысливается как инструмент формирования транснациональной, трансгосударственной идентичности.

Следует отметить, что аналогичные процессы интеграции национальных образовательных систем обнаруживаются и в других геополитических регионах — Латинской Америке и странах Карибского бассейна, Юго-Восточной Азии. Так, Ассоциация стран Юго-Восточной Азии (АСЕАН) в 1995 г. инициировала создание «Сети университетов АСЕАН» (AUN), охватывающей в настоящее время 20 университетов из 10 стран-членов АСЕАН. Кроме того, в 1997 г. был учрежден «Фонд АСЕАН» (ASEAN Foundation), деятельность которого также непосредственно связана с обеспечением и усилением научно-образовательного обмена между странами Юго-Восточной Азии. Для нашего исследования принципиально важно отметить тот факт, что в числе провозглашаемых целей обеих этих организаций указывается «создание единого образовательного пространства» и «формирование и укрепление региональной идентичности и солидарности»²⁶.

Более того, в 2007 г. Фонд АСЕАН провел исследование среди студентов вузов стран-членов Ассоциации с целью выявить государственную идентичность респондентов. Более 70% опрошенных признали, что в значительной степени ощущают себя «гражданами АСЕАН», а основную информацию об АСЕАН они получают в рамках школьного и высшего образования, а также через средства массовой коммуникации²⁷. Таким образом, южно-азиатского проекта интеграции образовательных систем также, как и в случае Болонского процесса, нацелен на формирование трансгосударственной — региональной — идентичности. Основной упор

при реализации такой стратегии делается именно на образование, которое трактуется как главный механизм сложения такой идентичности.

Изложенный выше материал позволяет сделать вывод о том, что в условиях глобализации функции образования подвергаются радикальному переосмыслению. По замыслу теоретиков образовательной политики, транслируемое образованием содержание не должно быть ограничено рамками национальной культуры, а включать также тематики, развиваемые в глобальном политическом и медийном дискурсе. Тем самым образование призвано содействовать формированию множественной идентичности, иерархически выстраиваемой из локально-национального, регионального и глобального уровней. Как мы продемонстрировали выше, действующие на региональном уровне политико-экономические организации обязательно включают в поле своей деятельности и образовательное измерение.

Однако о трудностях практической реализации такого рода программ свидетельствует тот факт, что, несмотря на декларируемые призывы к формированию и укреплению региональной идентичности, многие учебные пособия, принятые в государственных школах, нацелены по сути дела на поддержание именно национальной идентичности²⁸. До сих пор не утихают дискуссии о перспективах сложения общеевропейской идентичности²⁹. Остается вопросом будущего, насколько возможным окажется проект формирования региональной и глобальной идентичности посредством образования, нацеленного, прежде всего, на трансляцию национальной культуры, ограниченной в своем конкретном пространственно-временном континууме.

Проблема формирования национально-государственной идентичности российской молодежи

Проблема формирования национальной и государственной идентичности у молодежи стоит и перед нашим обществом. На уровне политической практики можно обнаружить, что, по мере вовлечения нашего общества в процесс глобализации, прилагаются значительные усилия, нацеленные на формирование у молодых граждан России чувства своей государственной принадлежности. Об этом свидетельствует ряд мероприятий, осуществляемых на государственном уровне, в частности, реализация национального проекта «Образование». Как указывается в программном документе «О Концепции модернизации российского образования на период до 2010 года», общее образование выполняет значимую роль в деле формирования самосознания и самоидентичности³⁰. На развитие и укрепление государ-

ственной идентичности нацелены осуществляемые в настоящее время программы «Гражданское образование в России» и акции «Я — гражданин России». Провозглашаемыми задачами этих мероприятий выступает формирование активной гражданской позиции, социализация учащихся образовательных учреждений Российской Федерации, стимулирование интереса молодого поколения к решению актуальных проблем российского общества.

И в этой связи особый интерес вызывает возможность эмпирического изучения национальной, этнической и государственной идентичности молодежи, способного, в том числе, продемонстрировать эффективность реализуемой государственной политики в области образования. В этих целях нами было проведено исследование, нацеленное на выявление соотношения государственной и этно-культурной идентичности школьников выпускного класса и студентов Санкт-Петербурга. Выбор данного объекта исследования продиктован, прежде всего, тем обстоятельством, что Санкт-Петербург выступает крупным поликультурным и многонациональным мегаполисом России, располагающим значительным потенциалом в формировании государственной и этнической идентичности. Возраст информантов варьировал от 16 до 23 лет. В исследовании применялась кластерная выборка (n=250). В ходе стандартизированного интервьюирования использовались методики регистрации «я-идентичности» и «мы-идентичности». Нами также ставилась задача выявить когнитивный и аффективный компоненты этнической идентичности, в силу чего использовался широко принятый в западных и отечественных исследованиях идентичности школьный опросник, разработанный Дж. Финни³¹.

По итогам исследования можно сделать следующие выводы. Прежде всего следует отметить то обстоятельство, что значительное число респондентов затрудняется четко назвать свою этническую идентичность. При ответе на открытый вопрос о принадлежности к той или иной этнической группе, лишь 50% опрошенных дали однозначный ответ. Около 20% респондентов отметили, что затрудняются ответить, либо указывали, что этническая принадлежность не является для них значимой. Также около 20% опрошенных назвали себя «россиянами», при том, что этническую группу родителей обозначили как «русские». Полученные данные позволяют сделать следующих два вывода. Во-первых, проблема этнической идентичности не является принципиально значимой для многих молодых людей Санкт-Петербурга. Во-вторых, значительное число респондентов не проводят четкого различия между этнической и гражданской идентичностью. Это подтверждает фактическое отождествление групп «русских» и «россиян», обнаруживаемое в ответах.

Данное обстоятельство в значительной степени объясняется идеологической политикой, реализуемой в последние годы в нашей стране. Ее специфика уже стала объектом анализа в исследованиях государственной идентичности россиян. Как указывает Л.М. Дробижева, в российском публичном политическом дискурсе понятие нации все чаще употребляется в значении политической общности. Активно используются такие обороты, как «гражданине России», «мы как нация», «мы — народ России», «единный народ России»³². Тем самым еще более усиливается характерное в целом для граждан России превалирование государственной идентичности.

Наше исследование также выявило однозначное доминирование государственной идентичности. Я-идентификация с государством оказалась самой значимой для респондентов. 82% опрошенных указали, что представление о себе как о «гражданине России» в наибольшей степени соответствует их мнению о себе. Причем государственная идентичность оказалась даже более выраженной, нежели первичные идентификации — гендерные, семейные. Тем не менее, следует предположить, что предпочтительный выбор я-идентификации «гражданин России» был сделан в том числе под воздействием распространенности и популярности в политической и медийном дискурсе таких клише, как «граждане России», нежели в силу осознанного отождествления себя с государством. Об этом может свидетельствовать тот факт, что только 69% респондентов выделили я-идентификацию «гражданин своей страны» как полностью соответствующую представлению о себе, и 59% — идентификацию «россиянин/россиянка».

На фоне однозначного преобладания государственной идентичности отчетливо обозначается проблема неустойчивости и невыраженности этнической идентичности. Лишь 32% респондентов отметили значимость для себя я-идентификации «представитель своей этнической группы». Примечательно, что при этом 40% опрошенных указали, что такая я-идентификация лишь в некоторой степени или в наименьшей степени относится к ним. Тем не менее, здесь следует обратить внимание на тот факт, что 59% опрошенных однозначно идентифицировали себя как «русских». Данное обстоятельство свидетельствует, на наш взгляд, о том, что респонденты не всегда могут однозначно определить понятия «этнос», «этническая принадлежность». На это указывает также то, что при заполнении анкет опрашиваемые просили уточнить и разъяснить суть вопросов об этнической принадлежности.

Рассмотренные выше результаты исследования я-идентификаций в определенной степени подкрепляются итогами изучения мы-идентификаций. 38% опрошенных выбрали как наиболее

близкую для себя группу – группу «россияне». 32% указали, что в целом относят себя к этой группе. На наибольшую близость к «представителям той же этнической группы» указали 17% респондентов, тогда как 30% и 36% опрошенных отметили, что в целом или в некоторой степени относят себя к этой группе.

Отдельно следует проанализировать структуру государственной идентичности. При выборе я-идентификаций 50% опрошенных подтвердили важность для них локальной идентичности – выбрали идентификацию «житель своей местности» как наиболее адекватную для себя. В то же время более трети респондентов (38%) продемонстрировали высокое чувство близости к «землякам», а 38% указало на чувство большой привязанности к городу, в котором проживают. Идентификация с надгосударственными общностями оказалась существенно менее выраженной. Несмотря на то, что 30% опрошенных отождествляет себя с европейцами, представителями европейской культуры, при выборе мы-идентификаций только 15% респондентов отметило, что относит себя к европейцам, а 42% информантов указало, что испытывают очень слабую привязанность к Европе как к региону. Глобальный уровень идентичности также слабо выражен. Только 20% учащихся отождествляют себя с «гражданами мира», и столько же респондентов ощущают общность со всем человечеством.

Результаты изучения структуры этнической идентичности в определенной степени подтверждают тезис о слабой выраженности этнической идентичности респондентов. Как мы уже отмечали, 50% опрошенных вообще затруднились назвать свою этническую принадлежность, либо не отличали ее от государственной. Около 40% респондентов указало, что они не обладают достаточными знаниями об истории и традициях, культуре своей этнической группы и не стремятся узнать об этом у окружающих. 29% опрошенных отметило, что этническая принадлежность не играет решающей роли в их жизни. Можно констатировать, что когнитивный компонент этнической идентичности выражен наименее явно. Вместе с тем ее аффективный, эмоциональный компонент представлен более отчетливо. Так, 38% респондентов указывает, что гордится своей этнической группой, 48% хорошо относится к своему этническому происхождению.

Отдельной задачей настоящего исследования выступало выявление роли образования как агента формирования этнической и государственной идентичности. И здесь следует отметить, что по результатам исследования образование лишь в некоторой степени выполняет данную функцию, существенно уступая средствам массовой коммуникации: 86% респондентов указало, что

получает основную информацию о культуре, традициях и истории своего и других народов из радио-, телевизионных передач, прессы. Занятия в учебных заведениях служат главным источником соответствующих сведений для 38% информантов. Столько же опрошенных (34%) назвали таким источником Интернет.

Согласно итогам обследования, для учащихся Санкт-Петербурга характерно преобладание государственной идентичности над этнической, предпочтительное осознание себя «гражданином России». Применительно к уровням государственной идентичности следует отметить доминирование национального компонента – отождествление себя с гражданином страны. В то же время достаточно выражен локальный компонент – отождествление с непосредственным местом проживания. Трансгосударственный уровень идентичности – самоотождествление с гражданином крупного межгосударственного объединения – слабо представлен. Большинство учащихся не ассоциируют себя с европейцами и признают себя представителями европейской культуры лишь при противопоставлении восточной культуре. Недостаточная выраженность трансгосударственного уровня идентичности объясняется спецификой цивилизационного пути развития России, спецификой ее положения на международной арене.

По сравнению с государственной идентичностью этническая идентичность оказывается существенно менее выраженной. Следует особо подчеркнуть то обстоятельство, что в структуре этнической идентичности безусловно превалирует аффективный компонент. Большинство респондентов испытывает чувство гордости за свою этническую группу, рады своей этнической принадлежности. Однако, учитывая слабую осведомленность информантов об истории, культуре и традициях своей этнической группы, а также обнаруживаемое в ответах смешение этнической и государственной принадлежности, нельзя исключать, что и в вопросе о чувстве гордости за этническую группу респонденты подменяют понятия этнической группы и государственной общности. Наконец, следует признать, в современных российских условиях образование играет лишь второстепенную роль в формировании этнической и государственной идентичности.

В заключение отметим следующее. Современная глобализирующаяся реальность проблематизирует содержание сложившихся понятий гражданства и идентичности. В социологическом и политологическом дискурсе гражданство все более понимается не как правовой статус, а как «активная социальная деятельность», участие в жизни сообщества. Изменение трактовки гражданства влечет за собой также и переосмысление связи

между гражданством и национальной идентичностью. Представление об идентичности, формирующейся на базе национальной принадлежности, расценивается как не применимое более для анализа специфики идентичности в глобализирующемся обществе. Необходимо различать множественные идентичности индивида, позволяющие ему более адекватно интегрироваться в сложнодифференцированную социальную реальность. В этих условиях перед образовательным сообществом встает проблема выработки нового педагогического идеала, т.е. образовательной цели. Предлагаемый идеологами глобализации образования педагогический идеал, формулируемый как «глобальный гражданин», отчетливо фиксирует, каким образом новые трактовки гражданства и идентичности преломляются в рамках педагогического дискурса. Однако остается вопросом будущего, каким именно образом национальные системы образования будут служить агентом формирования транснациональной и трансгосударственной идентичности.

Список наиболее распространенных «я-идентификаций» (n=250)

Респондентам предлагалось ответить, в какой степени та или иная характеристика соответствует их представлению о себе.

	Наиболее соответствует представлению о себе	В целом относится	Относится в некоторой степени	Данная характеристика относится ко мне в наименьшей степени
Гражданин России	82%	13%	3%	2%
Сын/дочь	68%	23%	8%	1%
Гражданин своей страны	69%	24%	5%	2%
Мужчина/Женщина	59%	25%	14%	2%
Русский/русская	59%	19%	15%	7%
Россиянин/россиянка	59%	25%	10%	6%
Представитель своей этнической группы	32%	26%	19%	19%

	Эта группа наиболее близка мне	В целом я отношу себя к этой группе	Отношу себя к этой группе в некоторой степени	Я в наименьшей степени отношу себя к этой группе
Друзья	80%	19%	1%	
Россияне	38%	32%	23%	7%
Граждане моей страны	35%	34%	20%	11%
Семья	35%	31%	23%	11%
Жители той же местности	28%	38%	28%	6%
Люди той же этнической группы	17%	36%	30%	25%
Представители европейской культуры	15%	42%	23%	20

¹ Learning to Live Together in Peace and Harmony. Values Education for Peace, Human Rights, Democracy, Sustainable Development for the Asia-Pacific Region. A UNESCO – APNIEVE Sourcebook for Teacher Education and Tertiary Level Education. – Bangkok, 1998; Формирование общества, основанного на знаниях. Новые задачи высшей школы: Доклад Всемирного Банка. – М., 2003.

² http://portal.unesco.org/education/en/ev.php-RL_ID=27234&URL_DO=DO_TOPIC&URL_SECTION=201.html

³ Pigozzi Mary J. A UNESCO view of global citizenship education // Educational Review. 2006. Vol. 58, № 1.

⁴ Schattle Hans. Education for Global Citizenship: Illustrations of ideological pluralism and adaptation // Journal of Political Ideologies. 2008. Vol. 13. № 1.

⁵ См.: . Капитал // . Избр. соч. В 9 т. Т. 7. – М., 1987. – С. 532, 533.

⁶ См.: . Социология образования / Пер. с фр. Т.Г. Астаховой. – М., 1996. – С. 55.

⁷ См.: . О разделении общественного труда. – М., 1996. – С. 137.

⁸ См.: . Социология образования. – С. 55.

⁹ . Социология образования. – С. 53; . Социология социального пространства / Пер. с фр. Н.А. Шматко. – СПб., 2005. – С. 276.

¹⁰ См.: . . Социальные теории организации. – М., 2000. – С. 112; Hall P., Taylor R. Political Science and the Three New Institutionalisms // Political Studies. XLIV. 1996. – P. 946; Scott W. R. The Adolescence of Institutional Theory // Administrative Science Quarterly. 1987. Vol. 32. – P. 497.

¹¹ См.: Benavot A. Institutional Approach to the Study of Education // International Encyclopedia of Sociology of Education / Ed. by L. Saha. – Oxford; N. Y., 1997. – P. 341; Meyer J., Ramirez F. Comparative

- Education: The Social Construction of the Modern World System // Annual Review of Sociology. 1980. Vol. 6. – P. 393.
- ¹² См.: Meyer J., Ramirez F. Soysal Y.N. World Expansion of Mass Education, 1870 – 1980 // Sociology of Education. 1992. Vol. 65. № 2. – P. 131; Ramirez F., Boli J. The Political Construction of Mass Schooling: European Origins and Worldwide Institutionalization // Sociology of Education. 1987. Vol. 60. № 1. – P. 192.
- ¹³ См.: Ramirez F., Boli J. The Political Construction of Mass Schooling: European Origins and Worldwide Institutionalization // Sociology of Education. 1987. Vol. 60. № 1. – P. 11.
- ¹⁴ См.: . Национализм и модернизм. Критический обзор современных теорий наций и национализма. – М., 2004. – С. 52. – 84; . Воображаемые сообщества. Размышления об истоках и распространении национализма. – М., 2001. – С. 136.
- ¹⁵ Подробный аналитический обзор современных концепций глобализации культуры см.: . Глобализация культуры // Теория культуры. Уч. пос. / Под ред. С.Н. Иконниковой, В.П. Большакова. – СПб., 2008.
- ¹⁶ См.: Soysal Y.N. Postnational Citizenship: Reconfiguring the familiar terrain // The Blackwell Companion to political sociology / Ed. by Nash K. and Scott A. 2004.
- ¹⁷ См.: Kymlicka W., Norman W.J. Return of the Citizen: A Survey of Recent Work on Citizenship Theory // Ethic. 1994. Vol. 104/2.
- ¹⁸ См.: Sassen S. Towards Post-National and Denationalized Citizenship // Handbook of Citizenship Studies / Ed. by Isin F.I., Turner B.S. 2002; Ong A. Flexible Citizenship. The cultural Logic of transnationality. 1999.
- ¹⁹ См.: Ross A. Multiple Identities and Education for Active Citizenship // British Journal of Educational Studies. 2007. Vol. 55. № 3; . Национализм и модернизм. Критический обзор современных теорий наций и национализма. – М., 2004. – С. 368 – 373.
- ²⁰ См.: Eriksen T.H. Nationalism and the Internet // Nations and Nationalism. 2007. Vol. 13. № 1.
- ²¹ См.: Carnoy M., Rhoten D. What Does Globalization Means for Educational Change? A Comparative Perspective // Comparative Education Review. 2002. Vol. 46. № 1. Green A. Education, Globalization and the Nation State. 2002.
- ²² См.: Law Wing-wah. Globalization and Citizenship Education in Hong Kong and Taiwan // Comparative Education Review. 2004. Vol. 48. № 3; Banks J. Democratic Citizenship Education in Multicultural Societies // Diversity and Citizenship Education. Global Perspectives / Ed. by Banks J. 2004; Lincicome M. Globalization, Education, and the Politics of Identity in the Asia-Pacific // Critical Asian Studies. 2005. Vol. 37. № 2.
- ²³ <http://www.bologna.spbu.ru/documents/bol.doc>
- ²⁴ См.: . Болонский процесс: структурная реформа высшего образования Европы. – М., 2002; . Актуальные вопросы интернациональной гармонизации образовательных систем. – М., 2007.
- ²⁵ <http://www.bologna.spbu.ru/documents/berl.doc>
- ²⁶ <http://www.aseanfoundation.org/index2.php?main=about.htm> http://www.aun-sec.org/about_history.html
- ²⁷ http://www.aseanfoundation.org/documents/FA-New_%20Asean_Convert_lowres.pdf

- ²⁸ См.: Koh A. Working against globalisation: the role of the media and national education in Singapore // Globalisation, Societies and Education. 2006. Vol. 4. № 3.
- ²⁹ См.: European Identity: Theoretical Perspectives and Empirical Insights / Ed. by Karolewskii. P., Kaina V. 2006; Dell'Olio F. The Europeanization of Citizenship: Between The Ideology of Nationality, Immigration And European Identity. 2005.
- ³⁰ http://www.edu.ru/db/mo/Data/d_02/393.html
- ³¹ См.: Phinney J. The Multigroup Ethnic Identity Measure: A new scale for use with adolescents and young adults from diverse groups // Journal of Adolescent Research. 1992. Vol. 7. Русскоязычную версию опросника см.: . Этнопсихология: практикум. – М., 2006.
- ³² . Интеграционные процессы в полиэтническом российском обществе // http://www.isras.ru/index.php?page_id=882.

Аннотация

Настоящая статья посвящена проблеме функционирования национальной системы образования как основного агента формирования национальной и гражданской идентичности в условиях глобализирующейся реальности. Рассматриваются концепция «глобального гражданства» в качестве нового педагогического идеала, а также тенденции глобализации и регионализации образования.

Ключевые слова:

образование, идентичность, глобализация, регионализация.

Summary

The article deals with the problem of national education system functioning in globalizing reality and it's role in construction of national and citizen's identity. The concept of «global citizen» as a new pedagogical ideal as well as tendencies of educational globalization and regionalization are considered.

Keywords:

education, identity, globalization, regionalization.

Школа философствования

НАЧАЛА ФИЛОСОФИИ*

РАЗДЕЛ II. ЧТО Я МОГУ ЗНАТЬ?

ГЛАВА 4. ПОЗНАНИЕ И ЖИЗНЬ

§7. Почему люди хотят знать

Человек никогда не воспринимает окружающую действительность совершенно нейтрально. Явно или неявно, он все, с чем ему приходится сталкиваться в своей повседневной деятельности, как нечто «полезное» или «вредное», «опасное» или «благоприятное» и именно эти оценки влияют на выдвижение тех или иных целей, на характер ориентации людей в реальном мире. Процесс оценивания состоит в том, что интересующий человека объект сопоставляется с неким эталонным образцом, представление о котором складывается на основе практического взаимодействия со всем, что составляет содержание окружающей среды и поначалу такое представление является не вполне осознанным.

Однако постепенно само практическое взаимодействие людей с действительностью заставляет их какую-то часть усилий направлять не прямо на удовлетворение определенной конкретной потребности, а на изучение свойств и особенностей как предметов и явлений, с которыми связана человеческая деятельность, так и средств и способов, обеспечивающих реализацию этой деятельности.

В рамках этого отношения мир и его свойства становятся объектом специального изучения, цель которого состоит в том, чтобы заранее обеспечить человека знанием о возможных последствиях его усилий и помочь устранить те из них, которые могут быть нежелательными и опасными. Поначалу познавательный интерес не был отделен от непосредственной повседневной практики, однако постепенно он выделился в специальную форму социальной деятельности, что привело и к образованию в обществе особых групп людей, чьи усилия целиком направлены на получение новых знаний о мире, их хранение и передачу остальным членам сообщества.

* Продолжаем публикацию материалов учебника «Начала философии», подготовленного коллективом петербургских авторов (см.: Философские науки. 2010. № 5 – 9).

Колдуны, шаманы, жрецы, а затем и ученые-естествоиспытатели – все они по-своему обеспечивали и обеспечивают людям возможность ориентироваться в окружающем мире. Но для того, чтобы познавать мир, необходимо понять, что человек в определенном смысле противостоит ему в качестве особой его части. Формированию подобного понимания способствовало несколько различных факторов.

Не знакомо ли каждому из нас возникающее хотя бы иногда ощущение того, что вещи ведут себя независимо от наших намерений? Так ребенок, тянувший за банкой с вареньем, убеждает родителей, что разбившаяся в результате чашка «упала сама». Подобное отношение к предметам среды определяется, прежде всего, тем, что человеческие усилия обычно направлены не прямо на эти предметы, а на предварительно созданные самими людьми соответствующие инструменты. В результате эти инструменты оказываются одновременно и неким «барьером», отделяющим действующего человека от предмета его труда, и средством связи, обеспечивающей возможность самого их взаимодействия. Так складывается противопоставление субъекта и объекта деятельности, порождающее необходимость в специальном изучении окружающей действительности, выявлении ее основных свойств и особенностей.

Поэтому важную роль играет периодическая оценка успешности результатов, получаемых на каких-то определенных этапах коллективной деятельности. Данное обстоятельство также влияет на формирование познавательного интереса людей. Ведь осознавая себя в качестве источника каких-то способов воздействия на окружающую действительность, человек начинает понимать, что отмечаемые им изменения в среде отчасти являются результатом его собственного существования. Поэтому необходимо знать, чтобы добиваться желаемых последствий и избегать таких, которые представляют опасность для людей. Создавая целостный образ мира, познавательная деятельность помогает людям ориентироваться в нем и обеспечивает общее основание практического взаимодействия человека с окружающей действительностью. В разное время люди по-разному строили картины окружающей реальности.

Еще в детстве, слушая или читая сказки, мы узнаем о том, как представляли себе окружающий мир наши предки, даже не подозревая, что большинство народных сказок является «осколками» такой древнейшей формы человеческого сознания, как миф. Выражая первичное человеческое отношение к действительности, миф в образно-наглядной форме обобщал коллективный опыт, накопленный первобытными племенами.

« », « » . Чаще всего это по-

вестование о подвигах богов или героев-прародителей человечества, научивших людей выращивать полезные растения, разводить нужных животных и т.д. Но особую роль играли мифы — описания того, как возникла сама Вселенная.

Все дошедшие до наших времен древние сказания свидетельствуют о том, что разные народы сходным образом представляли себе начальное состояние мироздания. «Когда-то, очень давно, когда не было ни богов, ни земли, ни неба, во Вселенной царил лишь Апсу, то есть Бездна, да праматерь Тиамат. И вот в те поры, когда ничто еще не имело названия, зародились в недрах хаоса первые боги». Так начинается один из древнейших на Земле эпосов — Вавилонский. Ему вторит древнеегипетский миф: «Это было время, когда еще не было неба и земли, когда не было ни воздуха, ни ветра, ни деревьев, ни животных, а был лишь один Нун, вселенский хаос и небытие». А вот что говорит о возникновении мира древнеиндийская легенда: «Вначале не было ничего, не было ни солнца, ни луны, ни звезд. Только воды простирались беспредельно; из тьмы первозданного хаоса, покоившегося без движения, словно в глубоком сне, воды возникли прежде иных творений. Воды породили огонь». Похожую картину рисуют и предания также многих других народов.

Очевидно, создатели древних культур уже начинали смутно осознавать то, что все вещи, составляющие содержание окружающего мира, да и сам этот мир в целом — возникают в результате какой-то деятельности, требующей целенаправленных усилий. Носители мифологического сознания еще не отделяли себя от окружающей природной среды, одухотворяли ее, а потому основной формой их восприятия мира было эмоциональное переживание своего бытия.

Предмет и его изображения вызывали у наших предков сходную эмоциональную реакцию, обобщенные образы действительности строились чаще всего на основе случайных сопоставлений, объяснение явлений, с которыми древние люди сталкивались непосредственно, подменялось рассказом о сотворении мира фантастическими существами и силами.

Сам процесс распространения и усвоения уже устоявшихся и вновь приобретаемых сведений о мире был достаточно нагляден, поскольку осуществлялся не только через словесное изложение содержания мифов, но и посредством различных коллективных действий (обрядов, групповых танцев, всевозможных ритуалов и проч.). Поэтому вопрос о проверке истинности имеющихся знаний перед носителями мифологического сознания до определенного времени обычно не

возникал.

Религиозное познание. В более поздние эпохи миф и сформированные в его рамках представления о мировом устройстве и месте человека во вселенной стали основанием других форм отношения к действительности — . В этом качестве многие способы древнего познания сохраняются и активно функционируют до сих пор (правда, их значение сегодня не столь абсолютно, как прежде).

Отделив глубинную сущность окружающего мира от его чувственно воспринимаемых телесных форм и объявив основанием предметной реальности некое надприродное, сверхчувственное начало, религиозное сознание явно или неявно сделало главным объектом своего внимания сферу человеческой психики.

Эмоциональные переживания, волевые усилия, интеллектуальные акты — таков материал, с которым имеет дело религиозное познание. Сосредоточившись, прежде всего, на «внутренней реальности» (человеческих переживаниях и представлениях), религия способствовала возникновению нового взгляда на место человека в окружающей действительности, и обусловила формирование идеи о том, что духовный мир является более важной областью изучения, чем окружающая человека природа.

Хотя религиозные мыслители (даже выражая свои взгляды в систематизированной понятийной форме) не часто ставили перед собой специальные задачи познания, но, рассуждая о «скрытой сущности мира», они явно или неявно обнаруживали такие формы человеческого бытия, которые в то время не могли быть установлены с помощью других видов познания. Сам способ и характер обоснования выдвигаемых религиозными мыслителями положений оформлялся под несомненным воздействием мифологических традиций, однако им удалось выявить многие новые и важные аспекты реальной жизни человека, хотя такие знания выражены чаще всего в образно-символической форме.

Особенно явно религиозное познание направлено на нравственную сторону человеческого поведения в мире. Со времен Сократа «незнание» оценивалось как недостаток добра, т.е. С этой точки зрения добродетельный человек должен стремиться к знаниям, поскольку лишь в этом случае его поступки будут соответствовать правилам поведения, обусловленным устройством окружающего мира. Приобретение знаний в этом смысле есть движение от «исходной тьмы к свету».

В религиозном познании человек преодолевает разобщенность с другими людьми, начинает ощущать себя частью некоего универсального целого.

Такое познание предполагает обретение утерянного когда-то греховными предками исходного единства людей с создавшим их Богом (« » « »).

Не случайно мировые религии оформлялись в тех обществах, где традиционные кровно-родственные отношения, соединявшие членов древней общины, уже разрушались, вытесняясь новыми формами социальной организации. В новых исторических условиях людей стало объединять уже не родство по общему предку, а осознанно принимаемая каждым человеком вера в высшую силу — Бога.

), (« , , »), правил, определяющих отношения людей между собой и основанных на особых заповедях, данных им высшей силой.

Рождение науки. Первые познавательные установки не были непосредственно связаны с задачей обязательного доказательства истинности знания, полученного на их основе. Хотя в религиозной практике и предпринимались поначалу попытки сформулировать аргументы, обосновывающие утверждение о бытии Бога, впоследствии церковь отказалась от этого, поскольку

«Бог ничего не должен доказывать» — таков тезис современного богословия. Однако расширение общечеловеческой практики и усиление в ней роли человеческих представлений о мире обусловили необходимость достаточно четкого отделения знаний истинных, способных обеспечить успешность взаимодействия людей с окружающей действительностью, от всевозможных фантазий и умозрительных рассуждений.

Вследствие этого постепенно стал оформляться еще один вид познавательной деятельности — наука. Как считают ее историки, в явном виде научное познание окончательно превратилось в особый вид социальной деятельности к XVII столетию.

При этом обязательно используются специально разрабатываемые методы, имеющие универсальную значимость для всех профессиональных исследователей, а получаемые результаты оформляются с помощью особых языков, выражающих специфику каждой дисциплины (физики, химии или биологии).

Вобрав в себя опыт и мифа, и религии, и художественной практики, наука преобразовала этот опыт в соответствии с теми задачами, которые возникли перед людьми на новом уровне их взаимодействия с природной средой. Чем большую часть окружающего мира осваивали люди, тем все важнее становилось умение предугадывать возможные результаты человеческих воздействий на этот мир, а для этого требовалось создание все более полной и точной системы знаний об окружающей действительности. Постепенно научное позна-

ние превратилось в главное средство, с помощью которого человек стал строить свои представления об окружающем мире, о собственных потребностях и способах их удовлетворения.

Сегодня наука воспринимается как максимальное выражение могущества человеческого Разума. Разве не поражают человеческое воображение такие ее достижения, как космические полеты, пересадка от одного человека к другому жизненно важных органов или создание все более умных машин? Главной задачей профессиональные исследователи всегда считали установление основных законов, регулирующих все процессы, происходящие в окружающей действительности. Поэтому на первых стадиях развития науки сами люди тоже рассматривались лишь в качестве природных объектов. Однако в дальнейшем обнаружилось, что человеческая сущность не сводится к совокупности биологических характеристик, в результате чего произошло разделение «наук о природе» и «наук о духе», охватывающих различные аспекты духовной сферы человеческого бытия.

Проверка и обоснование истинности производимых знаний достигается в рамках специализированной исследовательской деятельности, за которой закрепилось название «наука» (в русском языке с этим словом связано и другое — «навык», т.е. умение. Получивший знание должен его использовать). Споры о том, когда появилась эта форма познания, идут среди специалистов до сих пор. Однако все сходятся на том, что специализированные формы познания выделялись из философии по мере накопления множества разрозненных поначалу наблюдений за явлениями окружающего мира и результатами человеческого воздействия на этот мир.

Главное, что отличает новое отношение к действительности (характерное именно для ученых) —

« » . Создатели научного метода исследования считали, что все процессы, происходящие в окружающем мире, представляют собой цепь взаимосвязанных событий, (« »)

Поэтому для описания мирового устройства не требуется привлекать какие-то «внеприродные» сущности.

Такой взгляд на действительность оказался весьма перспективным, поскольку ученые надеялись рано или поздно выявить все причинно-следственные связи и получить возможность приводить в действие одни события для появления других, необходимых людям. Если бы удалось выявить все существующие «причины», человек стал бы «повелителем» природы. Выражением таких устремлений, определив-

ших особенности первого этапа функционирования науки, стал знаменитый лозунг английского ученого и философа XVII в. Ф. Бэкона, провозгласившего: «Знание – сила». Ориентация на производство учеными «полезных» знаний определила и уважительное отношение к науке со стороны всех слоев тогдашнего общества.

Научное познание оформлялось как соединение знаний о результатах практического воздействия людей на природную среду с умозрительно формулируемыми предположениями о законах, определяющих само существование объектов этой среды. Решающим фактором явилась идея практической проверки выдвигаемых предположений. Если для философской традиции основным способом познания мира было наблюдение за различными формами проявления его свойств и рассуждения над полученными данными, приводившие к построению умозрительных представлений о сущности наблюдаемого, то новый вид познания стал использовать активное воздействие на окружающую действительность. Стал создавать такие условия наблюдения, которые сами по себе в природной реальности не возникали.

« ».

Выявляя устойчивые, повторяющиеся связи между различными событиями, ученые описывают их на специально разрабатываемом языке (постепенно главным источником языковых средств науки сделалась математика), систематизируют такие описания и строят с их помощью целостную, внутренне упорядоченную картину мира. Но научные описания изучаемых объектов не включают в себя (подобно художественным образам мира) наглядные детали, обусловленные конкретным событием или явлением. Естествоиспытатели выражают результаты своих исследований в обобщенной форме, и потому наука создает скорее не «картину», а «схематический чертеж» мира.

Стремление многих поколений естествоиспытателей более глубоко понять не только окружающий человека природный мир, но и собственную познавательную деятельность в нем, привели, в конце концов, к современному представлению о науке как

С помощью науки люди постигают фундаментальные свойства окружающего мира, объективно оценивают свое место в нем и определяют как главные цели собственной жизнедеятельности, так и способы достижения этих целей. Все это позволяет не только приобретать новые знания, но и организовать коллективную практику людей таким образом, чтобы разрушающее действие стихийных хаотических сил уменьшалось, а упорядоченность мира возрастала.



НОВОЕ В ФИЛОСОФИИ



Метаморфозы философии



МЕТАФОРА ПОВОРОТА В ФИЛОСОФИИ*

В современной философии мы без труда обнаружим различные повороты: онтологический, лингвистический, иконический, теологический, перформативный, медиальный, антропологический, риторический, пространственный. Оглядевшись, кто-то непременно добавит неучтенные. Спросим себя, откуда вдруг появилось столько поворотов и симптомом чего является их широкое распространение? Является ли поворот метафорой или же он претендует на статус новой философской категории (*terminus novus*)? Были ли прежде подобные феномены в истории философии?

I. Регистрация поворотов

Идея поворота, возврата, обращения к истокам в Западной философии возникла почти одновременно с возникновением самой философии. В Древней Греции идея поворота обнаруживала себя в термине ἐπιστροφή (*epistrophe*) (приведение в круговое движение, возвращение, свивание, поворот), перевоплотившемся в латинском языке в «*conversio*» (обращение вспять, возвращение, круговорот, изменение направления) и «*reflexio*» (изгиб, загибание назад, преломление, выпуклость, отклонение назад, отражение света, звуковой волны, брошенного во что-то предмета). В Новое время формой возврата можно считать сменяющие друг друга призывы: «назад к природе», «назад к Канту», «к Фрейду», «к самим вещам», «к досократикам».

Часто один поворот влек за собой другой. Так, реакцией на господство гносеологизма у «вернувшихся к Канту» был «поворот» Николая Гартмана и Мартина Хайдеггера, который принято называть поворотом. Его упоминание в ряду фун-

*Статья подготовлена в рамках проекта Российского фонда фундаментальных исследований «Концептуальные основы философии масс-медиа», грант № 08-06-00071а.

даментальных тем философии стало общим местом, вошло в учебные курсы преподавания философии. Начало онтологическому повороту положил Гартман в работе «Основные черты метафизики познания» (1921)¹. Большую известность принесла ему работа «К основоположению онтологии», в которой он со всей определенностью ставит вопрос: «Почему (об этом следует спросить со всей серьезностью) мы должны-таки во что бы то ни стало вернуться к онтологии?»². Его ответ таков: потому что налицо повсеместная редукция философских проблем к проблемам познания, иными словами, потому что существует «открытая форма гносеологизма», возраставшая от Декарта к Канту и отлившаяся к началу XX века в форму неокантианства, усилившего позиции трансцендентального субъекта, — заключает Гартман.

С именем М. Хайдеггера связывается два различных поворота, во-первых, тот, который исследователи называют

, преодолевающим деспотичность описания мира с позиций субъект-объектных отношений и жесткость бинарной репрезентации мира, во-вторых, то, что сам Хайдеггер называл таковым. Первый поворот отсылает к «Бытию и времени», к необходимости поставить вопрос о бытии, второй — к самоназванию, т.е. к докладу «Die Kehre» (1949) и одноименной работе, опубликованной в 1950 г. Заметим, что для обозначения радикальной смены собственной позиции Хайдеггер избрал старое немецкое слово «Die Kehre» — поворот, извилина (дороги), соскок с поворотом (гимнастика), разворот автомобиля, вираж. В его основе лежит глагол «kehren» — обратить взор к небу, повернуть все к лучшему, но и выметать мусор, подметать, наводить порядок. Хайдеггер игнорирует более привычное слово «Die Wende» — 1) поворот, оборот; 2) (перен.) поворот, перемена (судьбы и т.п.); 3) рубеж, порог (о времени); 4) выход наверх (борьба), — слово, которое стало универсальным названием события перехода от социализма к капитализму, от восточной ориентации к западной, от разделенной Германии к единой. Естественно на то были причины. Таковой, полагаю, была самоирония Хайдеггера, связавшего воедино два разнородных действия: выметать мусор и обращать взор к небу. Представляется поэтому не случайным этап, когда в середине XX в. он переосмысливает свое прежнее творчество и обращается к проблемам языка: язык и есть бытие человека, только поэтическое может открыть тайну присутствия.

Второй поворот — linguistic turn — кроме онтологического имеет геополитическое измерение. Дело в том, что понятие лингвистического поворота определенно связывают с именем Ричарда

Рорти. Продуктивный и широко известный ныне термин «лингвистический поворот» появился в сборнике под одноименным названием в 1967 г.³ В последующем «linguistic turn» становится матрицей, которая чеканит образ всех последующих поворотов, избирая англоязычную транскрипцию. В этом именовании отражена смена языка поворота, совпавшая со сменой универсального языка науки, которым после Второй мировой войны окончательно стал английский язык. Для аналитической философии лингвистический поворот означал отказ от онтологии как проявления метафизики (а косвенно от всей континентальной философии) и замену ее анализом всевозможных концептуальных каркасов. Заслуживает внимания определение И. Джохадзе: «»Linguistic turn» в аналитике — это поворот от наивно-реалистического представления о том, что философия может исследовать мир в его субстанциалистском и эссенциалистском смысле, к исследованию того, как мы говорим о мире и как рассуждаем о самом рассуждении. С этим связано выдвигание на передний план философской проблемы значения — центральной проблемы теории языка»⁴.

В дальнейшем термин «linguistic turn» становится прототипом для всех последующих поворотов. Западные мыслители, признавая статус лингвистического поворота, избирают англоязычную транскрипцию для обозначения и легитимации последующих поворотов. Здесь же закрепились смена языка в именовании поворота (от «die Kehre» к «linguistic turn»), совпавшая со сменой универсального языка науки.

Во Франции идея поворота к языку имела свою собственную традицию, но лишь в конце века, согласно Ж.-Ф. Лиотару, произошел перелом от размышления предмете исследования, к пониманию того, что : «...к 1980 годам язык обрел статус реальности , ибо даже «научное знание — это вид дискурса. Поэтому можно сказать, что на протяжении сорока лет так называемые передовые науки и техники имеют дело с языком: фонология и лингвистические теории, проблемы коммуникации и кибернетика, современные алгебры и информатика, вычислительные машины и их языки, проблемы языковых переводов и исследование совместимости машинных языков, проблемы сохранения в памяти и банки данных, телематика и разработка «мыслящих» терминалов, парадоксологи — вот явные свидетельства и список этот не исчерпан»⁵.

Итак, лингвистический поворот подразумевал, что язык стал конституирующим условием сознания, опыта и познания, что произошел переход от мышления о языке, к мышлению через язык; центральные вопросы философии — это вопросы языка: «Никогда, пожалуй, яснее, чем в 20-м веке, не осознавали, что

слово “язык” указывает на основную проблему науки и философии, а не просто, например, на один эмпирический предмет науки наряду с другими (внутримирными) предметами»⁶. В ситуации перехода от современности к пост-современности также пришло осознание того, что язык не просто средство описания мира, а сам мир дан как язык, язык — не окно, через которое мы смотрим на мир, он, скорее, экран, на котором мир можно предъявить, вернуть, исправить: «все есть текст». Сходные процессы мы обнаруживаем в истории изобразительного искусства, в которой интерес к тому, что изображалось художником, в начале XX века сместился на средства изображения, цвет, фактуру, ритм.

Существует ряд претендентов на статус третьего поворота в философии XX в., следующего за онтологическим и лингвистическим поворотами. Одним из первых соискателей на статус третьего поворота является иконический поворот, несмотря на то, что со времен Платона философы пренебрегали визуальным образом, считая его выразителем «бытия по мнению» и противопоставляя ему «бытие по истине», которое недоступно чувствам, но может быть схвачено лишь умозрительно. Однако вот парадокс, после двухтысячелетней истории третирования образа, пренебрежения чувственными данными, приносящими иллюзии и заблуждения, Людвиг Фейербах в предисловии ко второму изданию «Сущности христианства» (1843) констатирует сложившееся положение дел: «В наше время, предпочитающее образ самой вещи, копию — оригиналу, представление — действительности, видимость — сущности, такое превращение является и, следовательно, абсолютным отрицанием или, по крайней мере, дерзкой профанацией, ибо только , же ⁷. Взрывная сила этого диагноза такова, что его по сей день используют радикальные критики капитализма. В частности Ги Дебор взял его в качестве эпиграфа для своей главной книги: «Общество зрелищ» (1967). С изменением роли образа связывают эпохальные переломы в истории. Так, общество стало в полной мере современным (modern), когда его основной характеристикой стала информация, важнейшей составляющей которой становится образ, его производство и потребление. Образы подменяют реальность, что в свою очередь ведет к утрате подлинности, порождая феномен симуляции реальности. Образы переходят в нас, мы начинаем видеть образами, симулируя, они замещают непосредственный опыт, стали незаменимыми для здоровья экономики, для стабильности общества и реализацией желаний. Образы таят насилие над реальностью, они — канал искушения и агрессии.

«Иконический поворот» есть означающее сдвига в социально-культурной ситуации, при котором онтологическая проблематика переводится в план анализа визуальных образов. Видимость становится исходной точкой мысли. Следуя за онтологическим и лингвистическим поворотами, он фиксирует отход в средствах коммуникации от вербального способа к визуальному в наступившую эпоху «цивилизации образа». Господство новых средств коммуникации изменяет восприятия, что в конечном итоге ведет к изменению представлений о реальности, иными словами: «Сущностные эффекты техники не сводятся к непосредственным чувственным воздействиям, но затрагивают все наше восприятие мира»⁸. В этой цивилизации взгляд индустриализируется, а видимость представляет не только данное и наличное, но и .

Нынешнее перепроизводство визуальной продукции достигло столь небывалых масштабов, что перестроило критерии оценки событий: мы чаще доверяемся не букве и слову, а визуальному образу. Начало этой тенденции обнаружил в 30-е гг. XX в. ученик Гуссерля и Хайдеггера Гюнтер Андерс, усмотревший в ней «икономанию», затем Вильям Дж. Томас Митчелл в 1986 г. говорит об «иконологии»⁹, а в 1992 г. в журнале «Артфорум» вводит понятие «pictorial turn», Фердинад Фельман в рамках исследований символического прагматизма использует термин «imagic turn» и, наконец, историк искусства из Базеля Готфрид Бём предложил в 1994 г. термин «iconic turn», «иконический поворот», который, замечу, в немецкоязычной литературе пишется по-английски¹⁰.

Это же подтверждает Бернадетт Колленберг-Плотников¹¹. Но в каком смысле мы говорим об иконическом повороте? Иконический поворот констатирует то, что в истоке формирования реальности, представшей сегодня в качестве медиареальности, роль образа — основополагающая. Образ — начало и конец, итог анализа и исходный пункт принятия решения. Он приобретает онтологический статус. Не существует образа в качестве образа, как того, функцией чего является чистое отражение, от себя ничего не привносящее. Новая же трактовка образа смещает фокус внимания с того, , или если хотите себя, на то, . Иными словами, что есть сам образ, каковы его структура, конструкция, механизмы возникновения и условия существования? Существо репрезентации всего таково же, каковым являются условия именованности всего, понимания всего, идея всего. Реальность образа — форма представления реальности; она как вода, воздух, огонь, земля древних греков; бытие — это не то, мы мыслим, но мы мыслим тогда, когда всецело отдаемся делу мысли. Исходные условия мысли мы полагаем в тезисе «все есть образ».

Провокацией мысли о _____ служит история его производства. Изначально образ был нерукотворным, мыслился как проявление высших сил, боговдохновенный, затем образ все более осознается как рукотворный, детищем творца. Наконец, признана техническая составляющая производства образа. Когда же изображение стали _____, но и _____ и _____ (вначале эти возможности давала фотография, а сегодня, гигантски увеличив скорость и глубину вторжения в исходный образ, — цифровой способ обработки изображения), степень манипуляции визуальным «документом» возросла во сто крат.

Конструкция _____ отображения или изображения реальности утратила фундамент. Референт изображения оказывается под вопросом. Идея адекватности отступает перед свободным выбором представления одной и той же реальности, таким образом, хайдеггеровское _____ реальности получает иконическое развитие. Мы не интерпретируем то, что видим, _____, наделяя его плотью. Реальность предстает лишь как архив или склад, откуда отбирается или заказывается необходимое для производства образов; она собирается, синтезируется не из _____ чувственных данных, но из визуальных образов, которым уже придан соответствующий смысл, образов обработанных, сделанных. «Дайте мне образ, и я переверну мир», — такова максима, выражающая существо иконического поворота в западной цивилизации. К тому же она говорит не только об отказе от трансцендентального субъекта как метафизического присутствия, но и о том, что фигуру интеллектуала, владеющего умами современников, сменяет фигура культурала, успешно претендующая на овладение взглядами зрителей.

Если в классических схемах гносеологии образ был отражением реальности или ее моделью, как, например, для Л. Витгенштейна образ, картина (das Bild) «есть модель действительности»¹², то ныне в нем усматривают _____,

_____ реальность. Мультикультурный и многоуровневый характер производства визуальной реальности стал довлеющим. В этом контексте существо фотообраза, обернувшегося цифровым образом и ставшего фундаментальным образом эпохи новых медиа, — одна из наиболее актуальных тем. Здесь скрещиваются интересы философов и теоретиков искусства, антропологов и медиа-теоретиков. В истории проблемы более или менее достигнут консенсус: если в традиционных обществах реальность визуального образа не подвергалась сомнению, то в эпоху модерна посредством механизма десакрализации она становится «отражением реальности» (сильные иллюзии породила впервые

фотография), а затем в постмодерне — и самостоятельной реальностью, определяемой как сверхзначимая.

Сложившаяся ситуация создает настоятельную потребность осознать последствия иконического поворота, которые предрекали медиатеоретики и медиафилософы. Отличие теории коммуникации от медиафилософии в том, что медиафилософия ставит вопрос не о конкретных механизмах, процессах, и средствах _____, но об условиях и способах чувственного восприятия, мотивации и действиях человека, о способе конституирования социального и индивидуального тела, об условиях понимания и признания другого, о том, что медиа внутри нас, они есть не предмет, но процесс, иными словами, медиа проявляют себя не в мире вещей, но лишь в мире отношений, они раскрывают себя через свои эффекты. Они оказываются тем существеннее, чем менее в них фиксируется техническая составляющая медиакommunikation.

Замечу к этому, что отличие медиатеории от философии медиа можно усмотреть еще и в том, что медиафилософия осмысливает современное воздействие на человека новых экранных технологий и цифровых медиа, которые значительно превосходят воздействия медиа, господствовавших прежде: механическая техника репродукции, печатный текст, вербальный язык, аналоговая фотография, радио. Поэтому медиафилософия не только не может быть частным случаем философии науки (не в последнюю очередь из-за того, что философия науки излишне доверчива к высказываниям ученых о науке), но и стоит в оппозиции как к разработчикам новых технических медиа, так и к самоотчетам участников коммуникации (как можно спрашивать геймера, человека, попавшего в игровую зависимость о сущности игры, о функциях выполняемых игрой в обществе, о диагностике общественной дезинтеграции, о политической культуре и т.д.). При этом насколько запоздало философия будет реагировать на изменившуюся реальность, обратившуюся медиареальностью, на реальные условия ее формирования и способы самовоспроизводства, настолько же она окажется далекой от реальной жизненной практики. Поэтому философия науки редуцируется сегодня к этическим проблемам научного познания и деятельности. Ей вменяется задача занимать себя этическими проблемами научных исследований (генной инженерии, клонирования, экспериментов на животных и людях, ядерных испытаний и пр.), при том, что этический подход элиминировался из установки исследователя с момента становления в качестве экспериментальной науки.

Для сторонников иконического поворота утверждение «все есть язык» утрачивает актуальность, как утрачивает силу бумажная власть деконструкции, поскольку в текущем состоянии диги-

тальных образов, составляющих нашу медиареальность, конструкции столь же немислимы, как и претензии на безусловность мысли. Визуальные образы, словно следуя призыву Ницше, «храбро остаются у поверхности, у складки, у кожи, поклоняются иллюзии» и, добавлю, это делает их неотличимыми от реальности.

Медиальный поворот является иллюстрацией старой как мир истины: в истории примеры взаимозамены цели и средства неисчислимы. Средство со временем становится целью и *vice versa*. Не потому ли, например, Августин сетовал, что многие наши беды от того, что мы пользуемся (*uti*) предметами, которые предназначены для наслаждения, и наслаждаемся (*frui*) предметами, предназначенными для пользования». Медиа в качестве средства, предназначенного служить лишь формальным опосредованием, механизмом всеобщей доступности информации, исподволь становятся учредителем социального неравенства, камуфлирующегося терминами «информационное» и «неинформационное общество». В привычке представлять медиасреду универсальным (в пределе единственным) условием общения мы обнаруживаем равенства, под которую подкладывается мина большой мощности.

Нет большей претензии на власть, чем провозглашение информационного равенства. Превращенной формой его является формальная власть над всеми равными, ставшими коммуникантами, распространившими коммуникационной функции вначале на интернет, а затем и на все общество. Новые медиа не только задают новую форму коллективного тела, но и инкорпорируются в него. В соответствии с природой медиа необратимые изменения происходят и в средствах коммуникации, и с участниками коммуникации, и в результатах коммуникации. Как следствие формируется новая фигура: здесь действует магия точно найденного и широко используемого теоретиками коммуникации слова «коммуникант». Термин «коммуникант» используется не только теоретиками новых медиа и современными художниками (см. фильм режиссера Ринго Лэма «Репликант» (2001), герой которого наделен способностью смотреть на мир глазами убийцы; стоит также вспомнить бесчисленных репликантов агента Смита из фильма-трилогии «Матрица»), но и специалистами по традиционным дисциплинам: «Язык — орудие коммуникации, необходимое для обмена информацией. При обмене информацией говорящие (коммуниканты) вынуждены координировать свой индивидуальный опыт, и они создают знаки (слова), которые относятся к общему опыту разных людей»¹³. Коммуникантом, по Успенскому, являются как адресант, так и адресат,

как говорящий, так и слушающий, т.е. люди, вступившие в коммуникацию. Массмедиальное тело состоит из коммуникантов, вернее, оно использует коммуникантов. Коммуникант есть конверсив медиасреды, реактивно отражающий мутации социального, биологического, психологического, идеологического и прочих тел, определяющих актуальную форму медиареальности. Мы, однако же, подмечаем, что миф информационного равенства выгоден тем, кто производит, поддерживает и контролирует доступ к информации. В информационную эпоху именно информационное неравенство является самым важным, поскольку суммирует все его прежние разновидности.

Появление «медиафилософии» — новой дисциплины — вызвано не только новыми технологиями, но и фундаментальными поворотами, произошедшими в философии и культуре XX века.

По поводу амбиций антропологического поворота (*anthropological turn*) — быть главным поворотом философии XX века — свою точку зрения высказали Ф. Дехер и Й. Хеннингфельд, которые «полагают, что “антропологический поворот” совершился в XIX в., когда появились учения о человеке И.-Г. Фихте, Л. Фейербаха, К. Маркса, С. Кьеркегора, Ф. Ницше. М. Бубер подчеркивает, что антропологическая проблема была признана и стала предметом обсуждения как самостоятельная философская проблема лишь в XX в. Большинство историков сходится на том, что “философская антропология” в виде университетской дисциплины возникла в Германии 1910 — 20-х гг. и что этот этап связан с именами М. Шелера, А. Гелена, П. Альсберга, Х. Плеснера: “Антропологический поворот” XX века был во многом реактивным: с одной стороны, это была реакция на кризис метафизики, на “смерть Бога”, а с другой стороны, он явился откликом на кризис человека, потерявшего контроль над собственными творениями и глубоко осознавшего во время и после Мировой войны собственную «силу-бессилие», используя выражение М. Бубера»¹⁴.

Важными для нас являются выводы одного из основателей берлинской школы Исторической антропологии Кристофа Вульфа, полагающего, что «после

70-х и 90-х гг. прошлого века, в которых были обозначены языковая и образная укорененность действия и познания, на переломе веков в культурологических науках намечается

, в перспективе которого культурное действие рассматривается как инсценирование и исполнение. Все три “поворота” — это повороты к рассмотрению. В первом случае речь идет о зависимости человеческих взаимодействий и позна-

ния от языка, во втором — о конституирующей роли воображаемого для культуры и в третьем — о форме и структуре человеческого действия, фокусирующего телесность»¹⁵. При всей ангажированности исторической антропологией, Вульф ставит антропологический поворот следующим за лингвистическим и иконическим поворотами.

Отказ от опоры на всеобщие ценности привел, казалось бы окончательно, к потере очагов сопротивления унификации и глобализации в одном отдельно взятом западном мире. Историческая миссия разборки любой разумно обоснованной целостности успешно выполнена. Ощущение невозможности общего смысла, постоянно подчеркиваемое постсовременной философией, нашло свое подтверждение в самых различных областях, в том числе и быть может в первую очередь, в суждениях о ней самой. Но тотальность отрицания любой формы абсолюта, последовательный плюрализм, стратегии ускользания не могут длиться долго. Хаос всегда порождает порядок, равно как и тотальный порядок всегда инициирует зарождение зон беспорядка. Так устанавливается гармония Хаоса и Порядка, Добра и Зла, Веры и Безверия. Устав от бремени неверия, маятник приоритетов качнулся в другую сторону. Мыслители, которых прочно ассоциировали с постструктуралистским направлением (А. Бадью, Дж. Ваттимо, Д. Агамбен, С. Жижек), неожиданно и, что удивляет, почти в одночасье обратились к религиозной проблематике, тем самым реализуя имманентную для философов потребность в истине, которая противостояла бы культу радикального эклектизма, неопределенности, плюрализма и отказу от истины, трактуемой как претензия на власть¹⁶. Все это дало повод исследователям, назвать эту тенденцию теологическим поворотом.

Авторы, всерьез акцентирующие контекст, топос, телесную составляющую мысли, воли и желания, высказываются в пользу «пространственного поворота». При этом пространство предстает как _____, которое вводится вместо _____

_____. Немецкий исследователь Патрик Эзель, рецензируя книгу «Структурирование пространства и ландшафта», фиксирует «возросшую в последние годы рефлексию пространства в дискурсе социальных наук»¹⁷. Примером для него служит активное распространение пространственных терминов: «глобальная сеть», «геополитика», «мировой порядок» (*Weltraumordnung*), «глобализация», «глокализация», «виртуальное пространство». Это дает ему основание назвать ситуацию, сложившуюся в социальных науках, науках о

духе и науках о культуре, бумом пространственных метафор или пространственным поворотом (*spatial turn*).

Среди отечественных авторов отмечу позицию А.Ф. Филиппова — одного из самых ярких и последовательных приверженцев реабилитации пространства в социологии и общественных науках в целом. Его концепция, опирающаяся на критику ведущих зарубежных социологов, направлена на отказ в социологии от «чрезмерного социологизма». Им вводится концепт «гетерологическая надстройка», который фиксирует и заостряет проблему взаимодействия пространства и его социологической рецепции; пространство — то место, которое можно сказать _____ людей пространственно, эмоционально, идеологически, но оно же и разделяет их: «В нем находятся барьеры для восприятия, но в нем же размещены тела взаимодействующих»¹⁸.

Интерес к месту, пространству, топосу возникает не только на предметном, но и на методологическом уровне. Таковым можно полагать введение и обоснование специфического рода рефлексии — топологической рефлексии¹⁹. Она отталкивается от *lumen naturalis* трансцендентального субъекта, смотрящего поверх уникальных топосов и, тем самым, отражающегося лишь от однокачественных секторов их внешней поверхности. Шаг от субъекта к человеку, собираемому здесь и сейчас _____ образом, есть шаг от регулярного тождества, к «тождеству» единиц, каждая из которых уникальна. Топологическая рефлексия, создавая образ мира, не соизмеряет его с _____ единицей, для которой равнозначественны, едино- и однообразны все миры, но косвенно сообщает о присутствии хотя и инвариантной, но неметризуемой структуры. Результат ее — не идеальные объекты, но чувственные предметы, которые суть продукты в равной мере и творческого самопознания, и познания природы. Процедура топологической рефлексии завершается пребыванием среди реальных предметов, но не над ними.

II. После поворотов

philosophy of x

Имеет ли метафора поворота предшественников? Полагаю, что таковым по степени решимости изменить _____ явилась формулировка, вынесенная в заголовок этого раздела. Она появляется тогда, когда пытаются обосновать необходимость введения новой дисциплины, каковыми являются, например, философия фотографии или медиафилософия. В этом случае нам не избежать вопроса: что делает ту или иную дисциплину философской? Как возникают _____ фи-

лософия чего-то, как, к примеру, философия науки, философия техники, философия культуры, философия политики? Что это за феномен, «философия чего-то»? Сославшись на Аристотеля, говорившего, что «частей философии столько, сколько есть видов сущностей»²⁰, можно было бы, этим ограничиться. Однако обратим внимание, что вплоть до XVII века философия понималась как учение о первосущем или о сущем как таковом, а затем в Новое время утверждается иное ее понимание. Суть его в том, что философия утрачивает претензию на всеобщность, претензию «брать мир как целое» ради осуществляемой в дальнейшем прагматической функции, производной от идеологии эпохи модерна. Ф. Бэкон (1561 – 1626) первым использовал формулу «philosophy of x», которая сегодня стала нормативной для дисциплинарного деления философии. Выделив три сферы «devine philosophy», «natural philosophy» и «human philosophy» (

²¹), он тем самым мыслил философию как науку, способную удовлетворить потребности людей и улучшить их жизнь, в том числе – результат иллюзии, порожденной началом эпохи науки и техники, – избавив их от проклятья, полученного при изгнании из рая: «В поте лица своего будешь есть хлеб, доколе не возвратишься в землю» (Быт. 2 : 19), чему должно было способствовать «Великое восстановление наук». Найденная им формула «²²» стала прообразом того, что весьма недвусмысленно заявило о себе в названии книг, вышедших вскоре: Юэ А. (Ure A.) «Философия мануфактуры» (1835), Тикнор С. (Ticknor C.) «Философия здравого смысла» (1841), Маттеус Б. (Matthews B.) «Философия короткого рассказа» (1836), Стилл А.Т. (Still A.T.) «Философия гомеопатии» (1899) и др. В этот же ряд встраивается книга Э. Гуссерля «Философия арифметики» (1891).

– ?

В набирающей скорость истории XXI в. повороты появляются все чаще и чаще. Напомню: после онтологического, лингвистического и иконического поворотов, на рынок концептов в одночасье были выброшены антропологический, медиальный, теологический, перформативный, пространственный повороты, каждый из которых на свой лад решает проблему

. Вот характерный пассаж, обосновывающий возможность нового поворота: «Всеобщий Ренессанс риторики, так называемый rhetorical turn, – хотя и несущий еще знаки вопроса, – достиг немецкоязычной философии»²².

Поиск подлинного, соответствующего духу времени, предмета философии неустраим. Утвердившаяся и до недавнего времени господствовавшая формула «²³» (philosophy of x)

ныне уступает место новой форме самоопределения философии, выразившейся в метафоре . Таким образом,

. При этом формула философии чего-то таила высокомерие и патернализм, поскольку подспудно предполагалось, что здесь высокое прикладывается к низкому: философская рефлексия к «данным той или иной области знания и опыта», а предмет науки или искусства берется в самом общем виде, как целое.

Как относиться к смене образа философии? Естественно признать поворот закономерным этапом эволюции философии, который объясняется тем, что рациональные схемы фаустовской цивилизации, опиравшиеся на прагматику покорения окружающего мира, окончательно утратили привлекательность. Со всей очевидностью проявилось то, что научный крой философской мысли стал сковывать ее развитие. Четкое неприятие такой позиции выражал основоположник топологии Феликс Хаусдорф (псевдоним Пауля Монгре): «К сожалению философия, а именно немецкая, обретается всегда слишком близко к науке, вместо того, чтобы непринужденно быть тем, что она есть, религией или искусством; поэтому она подражает ученым манерам и желает доказывать там, где нечего доказывать, будь то more geometrico или из категориальной таблицы, или “по индукции” или с помощью атомистических рассуждений»²³.

Наука логики, обслуживающая царство разума, питалась энергией угля, мощностью паровых машин и типографского текста как ведущего медиасредства. То была чистая форма проявления когнитивного капитализма. В соответствии с проектом разума философия была средством рационализации стратегий приручения мира. Их характерным продуктом стала трансформация понятия рефлексии, перенесенного из области оптики в сферу философии, в которой продумывалась зеркальная рефлексия (в теории оптики ее еще называют идеальной). Заметим, что последняя занимала лишь крайне малую часть по отношению к незеркальной (неидеальной) рефлексии. Само собой разумеется, причины в том, что зеркальные отражающие поверхности были и остаются по сей день (хотя, признаем, число их растет) лишь малой частью всех поверхностей. Незеркальное, т.е. диффузное, рассеивающее отражение отбрасывает рефлексы, не сводящиеся к прямолинейному преломлению. Рефлексия стала синонимом мышления, размышления, прямой перспективы в живописи и концепта третьей стены в театре. В эту же эпоху философия утрачивает кредит доверия и низводится до , становится

ся прилагательной сферой (философией чего-то), философия наука, как идеология, как критика, как практическое руководство изменения мира и т.д. Косвенным признаком такого изменения образа философии стала редукция: «Человек (как) машина».

Философия, долженствующая «изменить мир», отворачивается ныне от технического, от метафизики присутствия, от стратегии покорения природы. Она вопрошает о бытии, поворачивается к языку, образу, человеку и пространству. Но если первые повороты были итогом героических усилий философов на пути обретения независимости от прикладного характера мысли, то современные используют метафору поворота, забывая о его онтологическом содержании. Дело в том, что исследователи, используя философский Хайдеггера и Рорти, претендуют на результаты в той области, в которой они работают, так как в случае признания этих результатов «поворотными», их область интересов автоматически становится не только легитимной философской дисциплиной — философией языка, человека, образа, медиа, — но и самой злободневной сферой исследования. Давая ответ на вопрос: что есть все, она претендует на то, чтобы ее собственная онтологическая модель обрела универсальный статус.

Признание поворота естественным этапом эволюции философии не исключает дисциплины мысли, требующей осознать те задачи, которые решают и те позитивные моменты, которые привносит эта метафора в обнаружение

предмета актуальной философской рефлексии: мыслить не о чем-то, не удерживать ровную интонацию патерналистского отношения к предмету мысли. Феномен поворота в философии и самой философии, , отграничивает «подлинно» философские тематизации, от навешанных маркетинговым сознанием — от философии вкуса, фирмы, вождения автомобиля и т.д. , он указывает на усилия самой философии сохранить свою значимость и автономность. И здесь нас поджидают (и это на данный момент неустрашимо), поскольку каждое направление актуальной философии, каждая ее дисциплинарная институция, каждая школа, используя термин «поворот», претендует на сверхважность предмета своего исследования. Изобилие поворотов — затянувшаяся серия мыслительных фуэте философской мысли — указывает на обреченность запоздалых попыток философии патронировать природу, общество, сознание и культуру. Скорее они усиливают нашу убежденность в реальности случившегося — осознания неспособности философии быть всеобщей дисциплиной, все более дифференцирующей свои партикулярные интересы и отказывающейся от

образа учителя жизни, высокого, а следовательно и высокомерного образца мысли, революционным предприятием предваряющего революции социальные, культурные, мировоззренческие. Воля к повороту, часто вопреки намерениям авторов, является реализацией модернистского по своей сути проекта, ориентированного с господствующей традицией мысли. Начавшись с фундаментального вопроса о бытии, современные повороты стали на актуальность своей темы. Амбиции в достижении цели заставляют обратиться к эффективным массмедийным стратегиям привлечения внимания к проблемному полю, требующему неотложности решения.

¹ См.: *Hartmann N.* Grundzuge einer Metaphysik der Erkenntnis. — Berlin: Vereinigung wissenschaftlichen Verleger, 1921.

² . К основоположению онтологии. — СПб.: Наука, 2003. — С. 80.

³ *The Linguistic Turn. Recent Essays in Philosophical Method* / Ed. and with Introduction by Rorty R. — Chicago: Univ. of Chicago Press, 1967.

⁴ . Неопрагматизм Ричарда Рорти. — М.: УРСС, 2001. — С. 13.

⁵ . Состояние постмодерна. — СПб.: Алетейя, 1998. — С. 15 — 16.

⁶ . Трансформация философии / Пер. с нем. В. Куренного, Б. Скуратова. — М.: Логос, 2001. — С. 237.

⁷ . Соч. В 2 т. Т. 2. — М.: Наука, 1995. — С. 18.

⁸ . Распознавание образов и быстроизменяющийся капитализм: что говорит литература теоретикам потока // Хора. 2008. № 1. — С. 31.

⁹ *Mitchell W.J.T.* Iconology: Image, Text, Ideology. — Chicago, 1986; *Mitchell W.J.T.* Picture Theory. — Chicago, 1994.

¹⁰ *Boehm G.* Die Wiederkehr der Bilder // Was ist ein Bild? / Hrsg. von Gottfried Boehm. — München: Wilhelm Fink Verlag, 1994. — S. 17 — 19.

¹¹ *Collenberg Plotnikov B.* Iconic turn // Information Philosophie. 2006. № 5. — S. 110.

¹² . Логико-философский трактат // . Философские работы. Часть I. — М.: Гнозис, 1994. — С. 8.

¹³ . Ego Loguens: Язык и коммуникационное пространство. — М., 2007. — С. 9.

¹⁴ См.: . Эволюция философской антропологии в 1920 — 1950-х гг.: радикализация образа человека. Дисс. на соискание ученой степени д-ра филос. наук. — М., 2009. — С. 8 — 9.

¹⁵ . Антропология: История, культура, философия / Пер. Г. Хайдаровой. — СПб.: Изд-во СПбГУ, 2008. — С. 152; См. также: *The Anthropological Turn in Literary Studies. Yearbook of Research in English and American Literature* / Hrsg. Jurgen Schlager. — Tübingen, 1996.

¹⁶ См. вышедшие на русском языке работы, относимые к теологическому повороту: . Апостол Павел. Обоснование универсализма / Пер. с фр. О. Головой. — М.: Московский философский фонд; СПб.: Университетская книга, 1999; . После христиан-

- ства / Пер. с итал. и послесл. Д. Новикова. – М.: Три квадрата, 2007; . К материалистической теологии // Логос. 2008. № 4; . Aporstolos (Из книги «Оставшееся время: комментарий к «Посланию к римлянам»») // Новое литературное обозрение. 2000. № 46. К ним нужно добавить: *Agamben G. Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life.* – Stanford: Stanford Univ. Press, 1998; *Agamben G. Homo sacer. Die souverane Macht und das nackte Leben.* – Fa.M.: Suhrkamp, 2002. Среди других публикаций обращает на себя внимание: *Phenomenology and the Theological Turn: The French Debate* by Dominique Janicaud, Jean-Luc Marion, Michel Henry, Jean-Francois Courtine, Jean-Louis Chretien. – N. Y.: Fordham Univ. Press, 2001.
- ¹⁷ *Eser P.* [Rez.] Michael Weingarten (Hg.). Strukturierung von Raum und Landschaft. Konzepte in Ökologie und der Theorie gesellschaftlicher Naturverhältnisse. – Münster, 2005 // *Dialektik. Zeitschrift für Kulturphilosophie.* 2006. № 1. – S. 205 – 209.
- ¹⁸ . . Социология пространства. – СПб.: Владимир Даль, 2008. – С. 230.
- ¹⁹ . . Топологическая рефлексия // Проективный философский словарь. / Под ред. Г.Л. Тульчинского и М.Н. Эпштейна. – СПб.: Алетей, 2003. – С. 414 – 417.
- ²⁰ . Метафизика // . Соч. В 4 т. Т. 1. – М., 1975. – С. 121.
- ²¹ . О достоинстве и преумножении наук // . Соч. В 2 т. Т. 1. – М., 1977. – С. 200.
- ²² *Oesterreich Peter L.* Rhetorische Revisionen der Philosophie // *Philosophische Rundschau.* 2007. Bd. 54. – S. 177.
- ²³ *Hausdorff Felix* (pseud. Paul Mongre). Sant' Ilario. – Leipzig: Verlag von C.G. Naumann, 1897. – S. 349.

Аннотация

В статье рассматривается феномен поворота в философии конца XX и начала XXI века. Наряду с известными и легитимными: онтологическим и лингвистическим поворотами появляется целый ряд новых, претендующих на статус фундаментальных поворотов философии: иконический, антропологический, перформативный, медиальный, теологический, пространственный и т.д. Предпосылкой поворота является смена образа самой философии от учения о перво-сущем или о сущем как таковом, к прикладному, а затем и дисциплинарному членению философии.

Ключевые слова:

топологическая рефлексия, онтологический, лингвистический, иконический, антропологический, медиальный, пространственный, теологический поворот, медиафилософия.

Summary

The article deals with a metaphor of turn mean in the philosophy of the late XXth and the beginning of the XXI century. Along with the well-known and legitimate: ontological and linguistic turn appears a number of new, aspiring to the status of a fundamental turn in philosophy: iconic, anthropological, performative, medial, theological, spatial, etc. turns. A premise for a turn is the change of philosophical image from the doctrine about fundamental principle or existence per se to applied and disciplinary partitioning of philosophy.

Keywords:

topological reflexion, ontological, linguistic, iconic, anthropological, medial, spatial, theological turns, philosophy of media.

Проективный философский словарь

10

СЛОВАРНЫЕ СТАТЬИ

ВОЛЯ (will) – механизм реализации свободы, потенцирования бытия. На первый взгляд, – очевидный феномен психики, но до сих пор она представляет для психологии загадку. В. предстает то ли самостоятельным феноменом, то ли теоретическим конструктом, то ли частью механизма, побуждающего к разумной деятельности, то ли – потребностью в преодолении препятствий и трудностей, неким «рефлексом свободы». Во всех этих случаях она оказывается частью, проявлением мотивации со всеми проблемами интерпретации этого феномена. Или В. – предпосылка мотивации, связанная с причинами и механизмом активности. Или сама мотивация – часть В., ее интеллектуальная составляющая.

Так или иначе, но В. представляет собой не просто комплекс таких личностных качеств, как готовность, уверенность, решительность, сосредоточенность, сдержанность. По сути своей она есть интеграция воображения (цель как образ желаемого результата), сознательного выбора, концентрации (удержания внимания) и действия. Она включает в себя трансцендирование, прорыв в иное – как в плане познания, так и активного действия. Уже одно это делает В. не только и не столько психологическим феноменом, сколько метафизическим фактором динамики бытия. Несостоятельность психологии не случайна. Психология уткнулась в метафизику персонологии. И В. – наиболее очевидное и не поддающееся непосредственному наблюдению проявление этой метафизики.

Феномен В. связан с (см.). Вслед за Л.Н. Толстым эту движущую силу поступков и творчества можно назвать «энергией заблуждения». Человек, которому никак нельзя отказать в знании природы волевого поступка и умения это знание реализовать в спорте, литературе, борьбе с недугами и в политике, – олимпийский чемпион и многократный рекордсмен мира Ю.П. Власов удачно выразил сущность этого механизма в названии одной из своих книг: «Формула воли – верить».

Энергия В. есть, прежде всего, сама возможность приведения в соответствие «хочу – не хочу» и «могу – не могу». Несоответствие

намерений и возможностей способно деморализовать, обессилить личность. Если же это соответствие достигнуто, то желаемому и реально действительному придается единый статус существования, они как бы ставятся на одну доску. Это подобно решению задачи, когда допускается существование неизвестного, предполагается, что неизвестный «X» существует так же, как и известные данные, а затем данные приводятся в такое соотношение, которое приводит к этому неизвестному. То же относится и к техническому, и к художественному творчеству, и к политической деятельности, и к обыденному поведению. Условием реализации потребностей является приведение в единство должного и сущего и переживание личностью своей сопричастности этой единой плоскости желаемого должного и реально существующего.

Волевое усилие возможно только на основе сопричастности и самоотдачи личности тому, чего еще, возможно, нет, но что, как представляется, должно быть. Сущее даже может отрицаться во имя должного, преобразовываться во имя и по закону долженствующего идеала. Какой бы «побуд» не приводил в действие поступок, он всегда разворачивается и осмысливается и оправдывается в плоскости единства должного и реального. Поиск и нахождение такого единства, которому человек мог бы отдаться и быть сопричастным — главная проблема свободы В. Отсюда человек черпает силы и импульсы к действиям.

. . Психология воли. — СПб., 2000.

. . Тело свободы. — СПб., 2006.

КРЕАТИВНОСТЬ (creativity) — способность к нетривиальному, не стандартному подходу к решению проблемы. В этом плане креативность — один из важнейших компонентов профессиональной компетентности в целом ряде отраслей. Такая способность, требующая изрядного воображения и фантазии, высоко ценится в любой сфере деятельности: в науке и искусстве, в политике и инженерном деле, менеджменте, рекламе, PR...

К. следует отличать от творчества — не столько комбинации неизменных смысловых единиц культуры, сколько создания новообраза нового мира на основе индивидуальной трагедии существования.

В зависимости от конкретных технологий принятия решений различаются две основные группы К.: интуитивные и формализованные методы. В первом случае речь идет об опоре на личностный опыт. Интуиция, как известно, есть смесь эрудиции и амбиции, а проще — нахальства с опытом. Давно замечено, что недостаток опыта (эрудиции) может компенсироваться... Во втором случае используются жестко упорядоченные процедуры (алгоритмы) выработки решения: инструкции, программы. Интуитивные методы не обязательно являются выражением личных пристрастий и привычек. Они также могут

быть упорядочены, соотносить опыт различных специалистов и экспертов. Примером такого упорядочения могут быть совещания, семинары, конференции, мозговые штурмы, опросы, экспертные оценки.

Главная проблема К. состоит в том, что она обусловлена, прежде всего, творческой интуицией, т.е. определенным типом личности. Все, что достигнуто человечеством, все, что составляет культуру и цивилизацию — плод чьего-то воображения. Есть творческие личности, всегда и во всем склонные к нестандартным, необычным решениям. Но есть немало людей — и, похоже, их большинство — склонные не проявлять самостоятельность и инициативу, ждущие, что кто-то скажет им, что и как делать.

Суть любого творческого воображения — способность видеть реальность так, как она не может быть увидена в обычном восприятии. Это качество — делать привычное необычным, странным, но узнаваемым, хотя и с трудом — было названо в свое время В.Б. Шкловским «остранением», вырыванием вещей из привычного контекста их восприятия. Остранение («очуждение» Б. Брехта, «дистанцирование» Ч. Балоу, «вненаходимость» М. Бахтина, «деконструкция» Ж. Деррида) — прием, лежащий в основе не только художественного творчества. Любое творческое воображение как бы переносит нас в иной мир, в котором мы видим не виданное ранее, а привычные вещи предстают в новом ракурсе и в новом свет.

В самом общем виде принцип остранения (очуждения, удивления) как нового осмысления реализуется в два шага (такта):

(1) вырывание вещей из привычного смыслового ряда и контекста восприятия (собственно остранение, деконструкция);

(2) выстраивание нового смыслового ряда, новый монтаж остраненных смыслов.

Творчество, К. — это способность увидеть обыденное и привычное свежим, не замыленным взглядом, как бы заново. Оно подобно восприятию ребенка, который открывает для себя мир, обыгрывает его по новым правилам. Это для взрослых «вот это стол — за ним едят, а это стул — на нем сидят», а для ребенка тот же стул — это и автомобиль, и космический корабль, и пещера, в которой можно прятаться от опасности. Недаром считается, что творческие люди это те, кто сохранил в душе ребенка.

Попытки создать теорию творчества (логику открытия, алгоритмы изобретения) предпринимались неоднократно и примерно с одним и тем же результатом. Сама природа творчества взламывает любые правила и нормативы. Как писал еще Новалис — один из создателей романтизма — «если бы мы располагали воображением, фантазией, как располагаем логикой, было бы открыто искусство придумывания». Научить человека творчеству, воображению практически невозможно, это то ли некий дар, то ли некое состояние души и ума, которые как чувство юмора или деньги: если есть, так уже есть, а если нет, так уж нет. Но если невозможно научить человека творчеству, воображению, фантазии, то можно научить его К. — конкрет-

ным приемам стимулирования воображения, способам разбудить фантазию.

- . Грамматика фантазии. — М., 1990.
- . . Тело свободы. — СПб., 2006.
- . . О теории прозы. — М., 1983.

ОНТОЛОГИЧЕСКИЙ ИМПУЛЬС (ontological impuls) — предпосылка и решающий фактор реализации онтофании (см.) свободы и воли (см.). О.И. — есть синтез желаемого должного и реально сущего, который кратко может быть выражен формулой: «Да будет!». Заклясть желаемое в действительное, а действительное в желаемое — предпосылка осмысленного человеческого действия. Как писал Гете, «жить в идее — значит обращаться с невозможным так, как будто бы оно возможно».

Без сопричастности личности этому единству, самоотдачи ее ей — невозможна никакая человеческая активность: как в плане мотивации, так и в плане рационального осмысления поведения задним числом, его объяснения и оправдания. Смыслом такой самоотдачи является осознание и переживание личностью своей сопричастности реальности, как природной, так и социальной, отождествление своего опыта с этой реальностью и следование ее закономерностям. Только при этом условии исследователь услышит в пощелкивании счетчика Гейгера уровень радиации, в пятнах на фотографии пузырьковой камеры — траектории движения элементарных частиц, в итогах выборов политик увидит расстановку политических сил в обществе, а мать за капризами малыша распознает его реальные проблемы.

Есть О.И., есть «Да будет!», есть энергия заблуждения и только тогда возможна любовь — как в песне «Если я тебя придумала, стань таким, как я хочу!». Только тогда политик приступает к программе реформ. Только тогда творят художник и изобретатель. Приравнение экзистенциального статуса сущего и должного — именно так воля реализует потенцирование бытия, делает реальность реальной. Именно так рождается новая реальность.

- . . Импульс бытия. — СПб., 2004.

ОНТОФАНИЯ СВОБОДЫ (ontophania of freedom) — процесс воплощения добытийного и внебытийного начала, каковым является свобода. Воплощаясь, свобода порождает не только телесное, но и его производные: собственность и ответственность.

Трансцендентное — не реально, внебытийно и добытийно. Точнее, его бытие метафизично в старом добром смысле — сверх- и за-

физично. Оно не только и не столько не реально, сколько возможно. Это сближает его с сакральным (священным, не профанным). И аналогия эта весьма эвристична.

Тело, плоть наполняется смыслом как проявление бесконечного в конечном. Смысл — характеристика конечного существа, реализующегося в бесконечном мире. Оно, будучи ограниченным в пространстве-времени, вынуждено занимать какую-то позицию. Это и есть источник и природа смысла. Человек, как конечное существо, стремится найти в бесконечности некую структуру, порядок, устойчивость, закон. Отсюда и попытки прорывов в трансцендентное, в иное, к сверх- и метареальному, тому, что задает и упорядочивает эту реальность. Именно в этом заключена природа любой мифологии — обыденной, религиозной, политической, научной. Миф открывает человеку большую реальность, чем сама реальность, то, что, собственно, делает реальность реальностью. Сама реальность предстает лишь проявлением чего-то более реального, истинно реального, сакрального. Природа, «естественное» оказывается выражением чего-то «сверхъестественного», неразрывно с ним связанным.

В этой связи М. Элиаде говорит о социальном бытии как иерофании (от греч. *hieros* — священное и *phania* — проявление) — проявлении священного. Прослеживается прямая параллель с его теофанией — воплощением бесконечной Божественной сущности в конечном существе. Но теофания — одна из форм иерофании как онтофании. Религиозный человек может жить только в окружении, пропитанном священным, которое дает ему опору и ориентиры в жизни, способность действовать. Аналогично любому специалисту-эксперту, инженеру важно знать стоящие за действительностью законы природы, права и т.п., рациональные или иные схемы. Знание сакрального (священного и сокрытого) как знание подлинной реальности дает человеку не только ориентиры в жизни, но и силы, могущество к преобразованию реальности, эффективной деятельности вообще, возможность ставить цели и стремиться к их достижению. Поэтому человек постоянно наполняет окружающий мир смыслами, выстраивая его под некое «священное».

Каждая культура создает островки упорядоченности бытия. Выстраивание иерархии бытия (инфернальной, земной и небесной) — всегда выход в трансцендентное, за пределы видимого физического мира. И это не просто наивные грезы наивного воображения или «не продвинутого» разума. Если нет всеобщей органической связи всего сущего, значит, в мире царит беспредельная и безнадежная пустота, а любое нечто возникает чисто случайно, необязательно, нет иерархии как необходимого условия перехода от низшего состояния к высшему, целое распадается на несоставимые части. В этом плане О.С. подобна синергетическим процессам, ход и направленность которых определяется внеприсутствующими аттракторами. В этом плане аттракторы трансцендентны, а О.С. — синергетична.

Средством О.С. является творчество, в том числе метафоризация, символизация, семиозис. Так, любое уподобление, любая метафори-

зация — есть придание трансцендентному статуса реальности и наоборот — придание «сакрального» смысла (подлинной реальности) сущему миру феноменов. Метафоризация осуществляет перенос трансцендентного в мир, осуществляет его в мире культуры, транслирует человеку структуры мира, творя культурный онтоc. Со знаками (индексными, иконическими, символами) связаны соответствующие основные виды магии: контагиозная и гомеопатическая. Первая апеллирует к отношениям части и целого, причины и следствия. Например, когда пытаются, воздействуя на часть предмета или тела (осколок, ноготь, волос, пища) добиться определенных целей относительно самого предмета. Вторая апеллирует к отношению подобия, когда манипуляции с изображением, рисунком, фотографией предполагают воздействие на изображаемый предмет. В принципе, эти фундаментальные отношения сохраняются и в современной науке. Так, прямым аналогом контагиозной магии является эксперимент, а моделирование — прямой аналог магии гомеопатической. Символы, включая язык, как наиболее развитую систему символов, также задают определенную картину мира и потенцируют действительность, открывая в ней все новые структуры. Так приравнивается экзистенциальный статус трансцендентного и сущего, реализуется (см.) и О.С.

Тулчинский Г.Л. Свобода и смысл. — Lampeter etc., 2001.
Элиаде М. Священное и мирское. — М., 1994.



НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ



Обзоры, объявления, сообщения

САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКОЕ ФИЛОСОФСКОЕ ОБЩЕСТВО
САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ
ФИЛОСОФСКИЙ ФАКУЛЬТЕТ
ДНИ ПЕТЕРБУРГСКОЙ ФИЛОСОФИИ — 2010

18 — 20 ноября 2010 г.

:

18 ноября 2010 г. состоится открытие
Дней Петербургской философии — 2010,
посвященных 70-летию философского факультета
Санкт-Петербургского государственного университета.

В рамках форума пройдет акция
«Вспоминая “Философский пароход” 1922 г.»,
состоится награждение премией
Санкт-Петербургского Философского общества
«Вторая навигация» за 2010 год.

:

Пленарные симпозиумы

- Горизонты российской политики: власть и риск;
- Культура как стратегический ресурс России;
- Петербургская философия в судьбе России.

Конференции

- Международная конференция «Человек верующий в культурах России»;
- Международная конференция «Будущее России в свете реалистической философии»;
- Международная научная конференция «Этническое будущее России: научно-философское осмысление»;
- Международная научно-практическая конференция «Наркобезопасность человека в российском городе: состояния и прогноз»;
- III Международная конференция «Карл Маркс и философия будущего России»;
- IV Международная конференция «Глобализация и проблемы мира: исследовательский дискурс и образовательные практики»;
- XII ежегодная международная конференция «Ethos и aesthesis в перспективе XXI века»;
- Международная конференция «Метафизика искусства — VII. Российский гендерный порядок: искусство, литература, массовая культура»;
- Международная Молодежная конференция «Медиафилософия — IV: необратимость медиатрансформаций»;
- Российская правовая система в перспективе: анализ, прогнозы, оценки;

- 27-я конференция по компаративистике «Диалог философских культур: Россия – Восток – Запад»;
- Общероссийская научная конференция «Философия национального наследия»;
- Конференция «Философская антропология: проблемы и перспективы. Книга и экран: человек в эпоху масс-медиа»;
- Научно-практическая конференция «Российский философский журнал: институция и коммуникация»;
- Конференция «Философия этноса: российская этничность и осмысление будущего России»;
- Конференция молодых ученых «Теоретическая и прикладная этика: традиции и перспективы»;
- Конференция «Россия и вечность» (Секция самодетальной философии).

Круглые столы

- Будущее России в свете синергетической философии истории;
- Журналистика в мире политики: модель для будущей России;
- Метадискурсы коммуникации и общественный диалог в современной России;
- Истина и социальный прогноз: общее и особенное в российском и зарубежном опыте;
- Массовое и национальное сознание в антропологии ресентимента М. Шелера;
- Проблемы и перспективы развития в России философии восточных единоборств и философии экстремальных состояний человека;
- Одаренность – интеллектуальный потенциал современного общества: философско-психологический аспект;
- Апокалипсис и святость: новый взгляд;
- Стратегия развития ресурсов личности – шаг в будущее.

Симпозиумы, секции, семинары, чтения

- Всероссийский симпозиум «Дата: memorigium future»;
- Секция историков русской философии «Философия интуитивизма в Петербургском – Петроградском университете (к 140-летию со дня рождения Н.О. Лосского)»;
- Новый век: гармония природы и интеллекта. Философские ориентиры России: гармония, синтез, качество;
- XXVI Ницше-семинар «Тема и понятие будущего в философии Ф. Ницше»;
- Научный семинар «Владиславлевские чтения по логике: к 170-летию со дня рождения М.И. Владиславлева»;
- IV научно-практические чтения памяти Н.А. Носова «Философские проблемы понимания онтологии внутреннего пространства (мира) человека: история, состояние, перспективы».

ПРЕМИЯ «ВТОРАЯ НАВИГАЦИЯ»

2010 .

Номинации премии

- За разработку классических проблем философии;
- За философский анализ процессов современности;
- За философскую инвестицию в культурную жизнь Санкт-Петербурга;
- За философский дебют: первую крупную публикацию молодых авторов.

Наши авторы

Гусев Станислав Сергеевич – доктор философских наук, профессор Санкт-Петербургской кафедры философии Академического университета – Научно-образовательного центра нанотехнологии РАН.

Захарова Елена Владимировна – кандидат философских наук, старший преподаватель кафедры философии гуманитарных факультетов Самарского государственного университета, докторант кафедры онтологии и теории познания философского факультета Санкт-Петербургского государственного университета.

Коваль Оксана Анатольевна – кандидат философских наук, старший научный сотрудник, докторант кафедры истории философии философского факультета Санкт-Петербургского государственного университета.

Краснухина Елена Константиновна – кандидат философских наук, доцент кафедры социальной философии и философии истории философского факультета Санкт-Петербургского государственного университета.

Кузнецов Никита Всеволодович – кандидат политических наук, доцент кафедры конфликтологии философский факультета Санкт-Петербургского государственного университета.

Лощевский Кирилл Владимирович – кандидат философских наук, доцент кафедры истории философии философского факультета Санкт-Петербургского государственного университета.

Мавринский Илья Игоревич – кандидат философских наук, старший преподаватель кафедры онтологии и теории познания философского факультета Санкт-Петербургского государственного университета.

Рыбас Александр Евгеньевич – кандидат философских наук, старший преподаватель кафедры истории русской философии философского факультета Санкт-Петербургского государственного университета.

Рысакова Полина Игоревна – кандидат социологических наук, доцент кафедры гуманитарных наук Института телевидения, бизнеса и дизайна (Санкт-Петербург).

Савчук Валерий Владимирович – доктор философских наук, профессор кафедры теории познания и онтологии философского факультета Санкт-Петербургского государственного университета.

Секацкая Мария Александровна – кандидат философских наук, ассистент кафедры культурологии философского факультета Санкт-Петербургского государственного университета.

Секацкий Александр Куприянович – кандидат философских наук, доцент кафедры социальной философии и философии истории философского факультета Санкт-Петербургского государственного университета.

Солонин Юрий Никифорович – доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой культурологии, декан философского факультета Санкт-Петербургского государственного университета, Председатель Санкт-Петербургского Философского общества, член Совета Федерации Федерального собрания РФ.

Тутьинский Григорий Львович – заслуженный деятель науки РФ, доктор философских наук, профессор кафедры прикладной политологии Санкт-Петербургского филиала Государственного университета – Высшей школы экономики.

CONTENTS

DAYS OF PETERSBURG PHILOSOPHY

The Future of Russia: Strategy of philosophical comprehension ■

- Y.N. SOLONIN (St. Petersburg)* Philosophical faculty:
achievements –
looking to the future 5

PHILOSOPHY AND CULTURE: THE TEMPORAL CONTEXT

Faces of culture ■

- K.V. LOSHCHEVSKY (St. Petersburg)* Topos of Utopia: spatial
metaphorics in modern
European social constructings 7
- A.K. SEKATSKY (St. Petersburg)* Glamour civilization and its
avant-garde 20

MAN AND WORLD

Philosophical anthropology ■

- E.V. ZAKHAROVA (Samara)* Phenomenology of Incomplete
Being 30
- E.K. KRASNUKHINA (St. Petersburg)* Narcissism of desire and
philosophy of identity 37

Aspects of Ethics ■

- I.I. MAVRINSKY (St. Petersburg)* The transformation of
subjectivity in practice of deed:
theoretical relationship 51
- N.V. KUZNETSOV (St. Petersburg)* Magic and Mythological Sources
of Moral Consciousness 58

PANORAMA OF THE WORLD PHILOSOPHICAL THOUGHT

Foreign Philosophy. The Modern View ■

- M.A. SEKATSKAYA (St. Petersburg)* Physical determinism and
free will: Cartesian solution 65
- O.A. KOVAL (St. Petersburg)* Productive ability of imagination
in Kantian transcendental
schemata 81

On history of Russian Philosophy ■

- A.E. RYBAS (St. Petersburg)* Problems of language philosophy
in Russian positivism at
the beginning of the 20th century 96

EDUCATION AND SOCIETY

Hypostases of Education ■

- P.I. RYSAKOVA (St. Petersburg)* National education system
in the formation process
of global identity 110

School of philosophizing ■

- S.S. GUSEV (St. Petersburg)* Basics of philosophy
Part II. What can I know?
Chapter 4. Cognition and Life
§ 7. Why people wish to know 128

NEW IN PHILOSOPHY

Metamorphoses of Philosophy ■

- V.V. SAVCHUK (St. Petersburg)* Metaphor of turn in philosophy 135

Projecting Philosophical Dictionary ■

Dictionary items (issue 10)

- G.L. TULCHINSKY (St. Petersburg)* Will
Creativity
Ontological impuls
Ontophobia of freedom 151

SCIENTIFIC LIFE

Surveys, announcements and other information ■

- Days of St. Petersburg
Philosophy – 2010 157