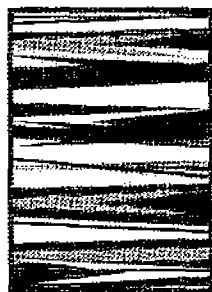


М. А. ШКЕЛУ

**ФЕНОМЕНОЛОГИЯ
ИСТОРИИ
В ТРАНСФОРМАЦИЯХ
КУЛЬТУРЫ**



МИНИСТЕРСТВО ОБРАЗОВАНИЯ И НАУКИ УКРАИНЫ
НАЦИОНАЛЬНЫЙ АВИАЦИОННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ

М. А. ШКЕЛУ

ФЕНОМЕНОЛОГИЯ ИСТОРИИ В ТРАНСФОРМАЦИЯХ КУЛЬТУРЫ

Монография

*Persepolis
mese gonia e
stim a
ale a si
fascist
Anfay u E
cose se
com se
viti: for.
mai
2005*

Киев
Книжное издательство НАУ
2005

УДК 930.1(02)
ББК Ю252:Т
Ш 833

*Распространять и тиражировать
без официального разрешения НАУ запрещается*

Рецензенты

Л. Г. Дротянко, д-р филос. наук, проф.
(Национальный авиационный университет)

В. И. Оноприенко, д-р филос. наук, проф.
(Национальный авиационный университет)

Н. Н. Киселев, д-р филос. наук, проф.
(Институт философии им. Г. С. Сковороды НАН Украины)

А. Н. Шимина, д-р филос. наук, проф.
(Воронежский педагогический университет)

Научный редактор

Л. А. Боровская, канд. филос. наук, доц.

*Рекомендовано к печати Ученым советом
Национального авиационного университета
Протокол № 3 от 23.03.2005*

В монографии исследуется проблема феноменологии истории в аспекте трансформации основания логики истории и логики культуры, субстанциального противоречия феноменологии духа и науки логики, а также антиномичных пределов логического, волевого и чувственного пространства становления человека. Выводится основание взаимотрансформации и взаимопереводимости культур в аспекте сущностных сил человека. В контексте проблемы логических оснований современной дезинтеграции культуры выводятся новые грани превращенных форм и их современных трансценденций в пространстве взаимоотношений современных противоречий феноменологических явлений культуры.

Для философов-профессионалов, аспирантов и всех, интересующихся фундаментальными проблемами современности.

ISBN 966-598-233-8

© М. А. Шкепу, 2005
© НАУ, 2005

Посвящается моим родителям —
рано ушедшим из жизни
скромным труженикам и прекрасным людям

ВСТУПИТЕЛЬНОЕ СЛОВО

Парадоксом конца XX столетия явился ставший реальностью факт, что, поставив себя перед необходимостью решать конкретные проблемы сущего, этот терзаемый иными «концами» конец оказался вынужден вернуться к проблемам «схематичности», «законсообразной структуры» своего основания. Игнорирование сущности процессов уже породило катастрофические последствия. Ведь пока современность в лице рискованной раскованности исторического разума выясняла для себя «новую логическую ситуацию», сама «онтология» истории претерпела маргинальные изменения, с которыми эмпирический рассудок не в силах справиться. Как не в силах справиться и с самим собой.

В этой маргинальной онтологии правомерно возникает вопрос о качестве современного исторического движения, как и проблема метафизического «увеличения», «расширения» отчужденной экспансии общественного пространства и вытекающая из нее невозможность космогонической и человеческой меры истории. «Предскачковое» состояние всемирной истории оказалось равнозначным абсолютной катастрофе, а кризис цивилизации оказался кризисом культуры в той степени, в какой история «руками» «субъекта» собственного развития разрушила первую «онтологическую» попытку реализовать себя не в видимости трансцендентального становления культуры, а в действительности культурной истории.

В это же время абсолютный переход теории в пространство релятивизма вывел из поля зрения исторического сознания проблему возможности самообоснования теории историей. И речь идет не только и не столько о том, что обоснование стало кибернетической игрой мышления. И не в том лишь дело, что аргументация не слышна по причине своей массовой недоступности, следовательно «скучности» и «неубедительности». Неизведанное ранее по масштабу, формам, содержанию и самой мотивации падение духа истории по-своему актуализировало логико-феноменологическую трагедию Демосфена, выигрывавшего все судебные разбирательства, когда был не прав, и проигрывавшего таковые во всех случаях, когда был прав.

Неосмысленная и потому не пугающая обиденное сознание перспектива огромных масштабов потерь в измерениях человеческой жизни, опасность тех параметров бытия, в которые вступило человечество в конце XX века, принимает форму иррациональной трагедии. Отсюда и особая «надвременность» фатальности современности, суть которой в *отсутствии времени на ошибки*. Ведь разумные аргументы — из *последних*. В этом их бессилие. Как сделать их слышимыми при невосприимчивости общественного сознания? Ведь умолчание суть не только страх и не только хитрость. Умолчание — ложь, вызванная «новым языком» абсурдного сознания, желающего и тщетно пытающегося выиграть индивидуальное время жизни при исчезновении времени истории, в процессе и за счет такого исчезновения. В этом контексте проблема бытия как чистого бытия не является подлинной проблемой философии. Точнее, является ее выдуманной проблемой. Это случается тогда, когда *непосредственно-всеобщее* отождествляется с непосредственностью мыслящего всеобщее индивидуального сознания философа. В то же время культурная деградация общества и истории в целом начинается в пространстве идеального, а значит, речь идет о превращенности именно персоналистского пространства философии как идеальной всеобщности. Поэтому речь идет не о носителях «демонической силы» (каковым является невежество) в философии, а об *уникальной ситуации отречения от всеобщего*.

Но за этой, родившейся в историческом разрыве мышления (разума) и бытия (субстанции) проблемой (если рассматривать ее не в параметрах ответственности философа перед обществом, а в параметрах феноменологии человека, представленной в его мере) проявился феномен специфического отражения более фундаментального явления — *расщепления времени истории и времени индивидуальной жизни в пространстве непережитого основания*. И если первая, навязанная философии, «часть» не является ни общественным достоянием, ни общественным богатством, то вторая достойна внимания как раз в аспекте преодоления этого разорванного «всеобщего-единичного», принимающего смысл позора не отмирающей восхождением в модус мышления реальных индивидов, а недостойным образом умирающей философии.

В печальной юдоли деформированного синкретизма этой реальности актуализировалась проблема выявления предпосылок преодоления ее разрыва уже не только в абстрактном выражении сущности, но и в реальном существовании. А *такие предпосылки тождественны действительному преодолению антиномичности становления истории и становления феноменологии духа*. Практически-теоретичес-

ким принципом основания новой меры — исторического человека как очеловеченной истории — может быть принцип *феноменологии истории*. И в смысле адекватно-субстанциального понимания истории (включая и феномен ее трансцендентального отказа от самое себя); и в значении понимания природы современных взаимотрансформаций культуры и основания действительной истории; и в выведении природы превращенных форм и феномена «минусовой» (отрицательной, если следовать мысли Канта) реальности; и особенно в уникальности *трансинверсированной* и *трансгрессивной* обращенности природы феномена возвратных («возвращенных», по выражению А. Босенко) форм. Все эти явления — явления одного порядка, свойственного особенному «переходному периоду» всемирной истории. Утверждение и обоснование исторического процесса как положительно развивающегося в постмодернистском контексте сознания вынуждает выявить тенденцию *разрешения проблемы обоснования и выведения логики истории в ее поступательно-всеобщих формах, как и выявления содержания, объема и качества этих форм*. Отсюда следует задача разделения форм общественно-исторического движения от их эмпирического отождествления с *формой пространства истории* или *исторического пространства* как формы (что не одно и то же), а также демифологизации форм универсального как возможности подмены логики истории алогизмами иррационального. Во всех этих значениях развитие истории и человека как ее атрибутивного феномена предполагает выявление такого типа взаимосвязей и отношений, который принимает категориальное восхождение мира от взаимодействия и взаимовлияния форм жизнедеятельности до взаимотрансформации и взаимопереводимости культуры как особенно-всеобщего многообразия реальности. Такого рода «взаимопереводимость» возникает не просто как феномен филологического перевода, а как *феномен взаимопревращения культуры в феноменологическое основание истории и превращение истории феноменологии человека в феноменологию истории*.

Если мыслить историю через бытие — она феноменальна. Если мыслить историю как собственное мышление — она предстанет субъективной эманацией произвола желания. История же феноменологична изначально. Она такова, каковою становится в конце. Она феноменологична не только в силу механического тождества с человеком, ибо в подлинном смысле она является только историей человека. История являет себя феноменологичной прежде всего тем, что только в качестве способности рефлексировать себя вместе с рефлексией самой рефлексии (через доведение рефлексии до второго отрицания, до снятия себя в основании) является культурной ме-

рой, а не только атрибутом мирового развития вообще. В этом смысле культура возникает там и тогда, где и когда возникает мышление как атрибут субстанции, но ее качество как действительное основание проявляется с момента способности мышления рефлексировать по поводу собственных рефлексий и преодолеть себя в собственном «логическом завершении», каковым выступает чувственная тотальность единичной непосредственности. Отсюда следует определенность (наличное бытие, возможность) феноменологичности мышления в пространстве разрыва «земного основания» «материальной» и «идеальной» форм общественного бытия через постижение фундаментальной значимости общественного разделения труда. Отсюда вывод Маркса о сущностном противоречии мышления и бытия предисторического становления всеобщего: «...земная основа отделяет себя от самой себя и переносит себя в облака как некое самостоятельное царство, может быть объяснено только саморазорванностью и самопротиворечивостью этой земной основы. Следовательно, последняя, во-первых, сама должна быть понята в своем противоречии, а затем практически революционизирована путем устранения этого противоречия» [1, с. 2].

«Разрыв земной основы» материального и идеального (мышления и бытия) «зафиксировало» мышление в его всеобщем содержании за отдельным человеком, которым был философ. Причем не каждый, а только тот, который действительно достигал величия всеобщности (пусть в конкретно-исторической ограниченности ее содержания). Если у первобытных людей (существующих в пространстве и времени синкретизма сознания и способа бытия и не знающих общественного разделения труда) *всеобщее суть отдельное, мифологическое существо*, то в рамках общественного разделения труда всеобщее «персонализируется» в отдельных, реальных людях. Но происходит это так, что меняется качество содержания всеобщего — преодолевается мифологическое сознание и возникает логическое (понятийное) познание; меняется и форма (количественная определенность всеобщего) — «отдельное существо» утрачивает свою обособленную, непосредственную субстанциально единичность.

В конечном итоге действительное основание как феноменология истории суть восхождение культуры в сферу чувственного бытия, диалектическое возвращение формы от внешнего созерцания мира к его непосредственному развитию. История субстанциально адекватна себе лишь как конкретное единство многообразного человеческой меры. В чувственной завершенности (свершенности) всеобщего в единичном (что категориально опосредуется снятием классического совпадения онтогенеза и филогенеза в становлении кон-

кретного индивида) «замыкается круг», завершается абстрактный цикл совпадения бесконечного с конечным. В этой завершенности имманентно *про-ис-ходит* выход материи-доистории за пределы всеобщего свойства ощущать (как гениально определял такую атрибутивность Дени Дидро) и восхождение ее до способности чувствовать. Чувствовать очеловеченным образом. Речь идет о «вхождении в практику», в реальное развитие индивидуальных чувств меры развитости всеобщего *в той же степени, в какой она не только выступает индивидуализацией общественного развития, не только способностью суждения как логико-эстетического процесса, но и в качестве способности преодолевать свой временной предел как атрибутивное условие развития определенности мира.* Когда Торквато Тассо утверждал: «Мы называем материей то, что еще не испытало на себе мастерства эпического поэта» [2, с. 128], он очерчивал единственную направленность ее (материи) возможного доразвития до всеобщности человеческих чувств (правда, относя таковые к абстрактной сфере искусства). И *такой* выход (материи) за *такие* (доисторические, естественные) границы имеет своим основанием процесс опосредствования «всего со всем» по всеобщему типу. Изначально это — *общественное отношение.* Поэтому отношение мышления к бытию *не является сферой чистого мышления* — относится не мысль, а мыслящее существо в совокупности чувственного бытия и чувственной реальности общественных отношений.

Методологически проблема заключается в необходимости обозначить принципы подхода к ней. Идет ли речь о чувственном бытии в его непосредственности идеальным (понимаемое как теоретическое самосознание всеобщего)? В таком случае она логически консервируется в границах «основания-в-себе» предьстории или, как обозначают сегодня этот период — «досовременности» [3, с. 28]. Или же она ставится в параметрах опосредованной идеальным становлением всеобщего чувственностью. В этом случае такое опосредствование постигается как атрибутивно-необходимое условие феноменологического основания мира.

Феноменальность первичного чувственного бытия (как у первобытных людей, так и у ребенка периода его генезиса до индивидуального самосознания) своей целостностью способна не только открыть собой дальнейшие ступени познания, но и «затемнить» себя в них. Целостность этого периода внушает иногда наивную зависть, чем, по-видимому, объясняется призыв к возвращению «в лоно природы». Но бегство от мучительности реального основания в его прошлые семантические координаты происходит в силу непонимания индивидуально-абстрактного содержания становления. Содерж-

жания часто более мелкого, чем трагедия гибели противостоящих предпосылочным инверсиям основания и размыкающих его великих людей и, тем не менее, более могучего (хотя и не могущественного). Действительно, для этих пределов только трагедия может быть высокой. И дело не только в том, что для «большинства» это лишь постоянная, жесточайшая борьба за жизнь. Дело также и в том, что метафизика последующей истории свыклась с мифическим ощущением «устойчивости» основания и трактовки его как «базиса», «фундамента». Мифического вплоть до известных образов слонов, черепах, китов, с одной стороны, а с другой, более «земной» — сведением «базиса» к предпосылкам существования.

Феноменологичность основания — в тотально-индивидуальной сверхненности всеобщего. Но в сверхненности такого круга, который уже не замыкается наподобие древнегреческой сферы, — *вне и без становления*, не в неспособности выйти за собственные пределы, а интенсивно (в геометрической прогрессии) преодолевает эти содержательные пределы, утверждая изменение отношения «перерыва постепенности» и «постепенности перерывов». У древних китайцев наблюдалась такая же замкнутость, нашедшая «выход» для себя в принципе «вечного возвращения» к «центру». Сам «центр» как пространственно-временное обозначение был менее ясным, чем «предел», принявший уникальное эмпирическое самоограничение в знаменитой китайской стене. Думается, что последняя обладает именно гносеологическим происхождением и ее практическая функциональность достаточно условна. У греков, уже покинувших мифологическое пространство мировоззрения, «вечного возвращения» к «центру» уже быть не может. Но и «выход за предел» возможен разве что исключительно ценой собственной гибели. И это «выход», подменяющий бытие небытием. Особенно у древних азиатских обществ, часть которых погибла не вследствие внутренних противоречий, а в силу неспособности выйти за такой объективно заданный круг (о таком феномене упоминал Тойнби на примере истории надломов цивилизаций), мы замечаем, что определяющая причина этих феноменов состоит «в потере способности к самодетерминации, и только в редких случаях надлом являлся следствием внешнего удара» [4, с. 555]. А некоторые из них погибли или приостановили свой генезис, продолжая веками пребывать в повторяемом, методически самокопирующемся пространстве и тем самым перестав существовать во времени. Здесь, в частности, рождается так называемый социоконический характер азиатских способов производства, из которых не возникает прорыва в становлении, не возникает индивидуализации истории. И параллельно, как противоположный, так назы-

ваемый антропологический генезис европейской цивилизации, абстрактный, чтобы о нем говорить как о генезисе каждого отдельного человека, но благодаря своей абстрактности осуществивший этот генезис в сфере идеального.

Угрожающим для современности является надлом «онтологической» и «феноменологической» основ в этом моменте необходимого, но ложного совпадения. Он своеобразно «вогнут вовнутрь» (в том смысле, что *становление истории завершено*, и резервного пространства для параллельного или синхронного прорыва по типу антагонизмов уже не существует) и выступает эффектом (и аффектом) неадекватности познания исторической реальности, категориально-несовпадения сложности и интенсивности современных всемирных противоречий и способа их распределчивания историческим рассудком. В этом аспекте современная логика (если абстрагироваться от ее утилитарно-технологической функциональности) оказывается бессодержательной, мертвой и пустой, а причина бессодержательности логических форм скорее всего не столько «онтологического» происхождения, сколько порождена способом их постижения и трактовки. В качестве застывших формально-логических определений они (логические формы) лишены связи друг с другом и не осмысливаются в органическом единстве, «в них не обитает дух, составляющий их живое конкретное единство» [5, с. 101]. Но этот феномен порождает уже вопрос о сути самих мертвых форм, обладающих наличным бытием в реальной жизни.

Постижение феноменологической по основанию истории является тем логическим началом, которое возникает в конце становления истории и которое подсказывает способ разрешения материальных, чувственных и логических крайностей эволюционного периода. «Монистическое основание истории» имманентно феноменологическому основанию истории, где и когда феноменология перестает быть субъективным идеализмом. Это происходит по той причине, что *действительное* основание истории суть *субъективированное по всеобщему типу* основание мира. А логика восхождения всеобщего в действительность обуславливает то, что субъективированное основание истории начинается с исторической самоопределенности философа как первой автобиографии не только идеально-всеобщего, но и практического разума. Поэтому когда Гуссерль утверждал: «... в философии мы — *функционеры человечества*, как бы мы не хотели отречься от этого. Полная личная ответственность за наше собственное истинное бытие как философов одновременно включает в себя личностное призвание и ответственность за истинное бытие человечества, предстающего как бытие, направленное к

цели (Telos) и, если вообще возможно достичь осуществления философии, то лишь через нас, если мы являемся философами всерьез» [6, с. 145], — он подтверждал такой выход классической истории за собственные пределы, в котором субъективный идеализм аннигилирует себя. Знаменательно, что это утверждение Гуссерля связано с констатацией кризиса европейских наук (в целом — культуры) и в проекции *практической направленности* «постгегелевской» феноменологии. Такой направленности, которая требует тождества истинности личного бытия исключительно в качестве творчества истинной истории. Гуссерль не только выявляет наличие в современной истории абсолютно предельных форм — Limes—Gestalten, но и ставит вопрос о выходе за их пределы, что уже не является постановкой вопроса идеалистической феноменологии и в целом не является проблемой классической философии.

Выход теории за пределы классики является практическим действием, потому что он представляет собой *взаимопревращение диалектики в практику, а практики — в практику диалектики*. А сохранение материально-практической основы, в которой кризис науки и самого человека обрекает феноменологию духа на обратный процесс, не может не обусловить негативное превращение — когда бытие уже может состояться лишь как неистинное и обесмысленное, а потому — самоистребляется. Таким образом, постмодернизм как иррационализм современности объявляет о наступлении эпохи всеобщего помешательства здравого рассудка и истории. Ибо дух, потерявший способность восхождения в конкретность, не может не сойти с ума. И если личность возможна в поиске общезначимого смысла и утверждения его как истины *собственной* жизни, то она и конструктивна лишь в утверждении своей универсальной творческой природы. Но в отрицательных реалиях конструкции (= творчества) не бывает. Как верно и то, что остановка уже есть деградация, а не только предпосылка последней. Эта книга посвящена поставленным выше проблемам.

К постановке проблемы

Постановка проблемы «феноменологии истории» может на первый взгляд показаться неправомерной. Эта «кажимость» может быть обусловлена тремя гносеологическими предпосылками отношения к феноменологии. Первая причина характеризуется отношением к феноменологии с основ классической и неклассической философии, когда она сводится к объективно-идеалистической феноменологии духа Гегеля или к субъективно-идеалистической феноменологии

сознания Гуссерля. В этом случае имеет место экстракция феноменологии из истории и нейтрализация последней в разуме (Гегель) или редукция истории из сознания и произвольный схематизм совпадения объективного и субъективного (Гуссерль). И в первом, и во втором случае истории отводится место производной переменной, поскольку к ней возвращаются или апеллируют в отдельных случаях необходимости самообоснования того или иного модуса сознания. Но не следует забывать, что идеализм не способен обосновать свое основание. Не смогла обосновать собственное основание немецкая классическая философия (хотя Гегель ставил перед ней эту задачу в форме категорического императива), тем более не способен обосновать свое основание субъективный идеализм, что выявилось основным противоречием философской системы Фихте. Поскольку же идеальное, как и материальное, могут обосновать себя исключительно через свою противоположность, т. е. друг через друга, то фундаментальным противоречием философии истории и философии духа выступает процессуирующее тождество феноменологии и истории — феноменология истории.

Вторая возможная причина неприятия постановки проблемы «феноменологии истории» может быть связана с кризисом современной философской методологии, который, в свою очередь, обусловлен всесторонним кризисом современной истории и исторического сознания. В самом деле, применение диалектики как метода развивающейся объективной реальности в пространстве регрессивности таковой порождает новый тип иррационализма и сопровождающего его агностицизма. Отсюда следует широко распространенное отношение к истории как «феноменальной», т. е. такой, что остается предметностью чувственного восприятия, лишенной сущностных модусов и логики в значении проявлений Логоса. В этом случае история претерпевает различные экзистенциальные, герменевтические и психологические интерпретации и закрепляется за статусом случайной, не обусловленной объективными закономерностями мира и бессмысленной «вещи-в-себе». Эта теоретическая установка далеко не безобидна, поскольку лишает историю ее субъекта и выступает своеобразным дезертирством философии из ее культурно-творческого пространства — философия отрекается от своих обязанностей перед миром и превращается в лучшем случае в искусную рассказчицу и пересказчицу мира.

Третья причина может быть связана с неправомерностью эмпирической трактовки термина «феноменология» — по привычке формально-логической трактовки лингвистической семантики образования терминов он принимает значение «учения о феноменах», что

не может не трансформироваться в не менее эмпирическое направление философии, которое бы описывало и трактовало те или иные явления жизни. Но, как правомерно утверждал М. Мамардашвили, «феномен есть что-то, чего нельзя выбрать и потом описать. Феноменологическим феномен может быть — по отношению к тебе — голько что-то, где в этом отношении *с тобой что-то случилось*. Ты имплицирован вне своей судьбы — ты не можешь просто захотеть взять и описать розу феноменологически. И поэтому — такое количество нудных и топчущихся на месте феноменологических описаний, например у Гуссерля...» [7, с. 224]. Таким образом, отождествление истории с феноменами явлений порождает «новую» феноменологию, субъект которой вынужден жить в мире вещей, но полностью исключает себя из «мира» истории. Экзистенция проявляет себя сведением непосредственного к неопосредованному (отношению) бытию вещей, обуславливающему деградацию феноменологии из пространства духа в пространство восприятия. Это тождественное самому себе восприятие, поскольку оно осуществляется (точнее — живет самим собой, своей случайностью) вне процесса мышления и вне процессуальности чувств. Оно *бывает* как нерелексирующий слепок фрагмента реальности или отдельного предмета, как «существование впечатления, а не содержание впечатления» (М. Мамардашвили). Но в таком случае остается проблема *принципа выбора* тех или иных направлений истории (и модный ныне «нарративный» подход к истории, при своей интересности, остается субъективным выбором и фактов, и их трактовок) и критериев выведения их общезначимости. А ведь общезначимость является тем «каркасом», на котором зиждется возможность исторического развития.

Вместе с тем понятие «феноменология истории» требует позитивного уточнения. Когда Э. Тоффлер в «Третьей волне» пытается определить феноменологические поля обратного влияния индивидуального сознания на современное общественное пространство, он выводит эту субъективность истории именно в ее трансформированной феноменологии. Полагаю, что фиксация этой обратной связи (положительной или отрицательно-«ничтожной») современного сознания на качество истории как «феноменология истории» выражает подлинную суть обратной рефлексивности идеального в материальные параметры самоопределения современного социума.

Иными словами, феноменология истории в своем логическом завершении предполагает превращение категориальности сущностного развития мира в осознанный принцип практического его выстраивания как мира универсальной субъективности. Такое выстраивание возможно исключительно в подлинной истории, в истории, разре-

шающей антиномии и дуализм (не тавтологичных по своей логической семантике) собственного становления. Поскольку же осознанное разрешение противоречий невозможно вне постижения логики их реального и идеального становления, то классическая и неклассическая история требует рефлексии в этом же аспекте — в аспекте собственной феноменологичности как тождества противоположностей материального и идеального. Становление истории по типу всеобщего обладает существенным бытием в тех узловых моментах, в которых сворачивается как *единое* логика предметно-практической, материально-производственной деятельности, Логика самой логики, логика познания, логика эстетического, логика воли — «логика сущностных сил человека».

В контексте этих узловых проблем феноменология и рассматривается через взаимотрансформацию «культур». Но дело заключается не в том, чтобы осуществить здесь задачу культурологии и описать те или иные «взаимовлияния» разных культур, — это производные явления истории культуры. Дело заключается в выведении основных закономерностей взаимотрансформации материальной и идеальной форм культуры по всеобщему типу в степени и мере их *отдельных социальных, логико-эстетических, научных и других форм*. Поэтому в рамках первого системного исследования феноменологии истории в трансформациях культуры перед автором стояла задача выведения некоторого пунктира узловых моментов проявления особенностей таких совпадений в их категориальном содержании. Выполнение этой задачи требовало, в свою очередь, предельно категориального выражения (что не могло не обусловить не только субъективную, но и объективную тяжеловесность языка изложения), так как всеобщие закономерности не могут быть выражены более «эмпирическим» языком. Другое дело, что дальнейшее исследование поставленной проблемы не утрачивает своей актуальности и требует предельной конкретизации как через выведение основных модусов современной социальной психологии, так и через выведение категориальных определенностей современного общественного сознания. Даже если таковые присутствуют в негативной форме.

В своей существенной атрибутивности феноменология истории имманентна положительному выстраиванию индивида как преодоление абстрактной меры истории и утверждение себя как ее действительная мера. Но в предлагаемой монографии преобладает выведение существенных параметров феноменологии истории периода ее становления. Это закономерно не только в силу существовавшей и сохраняющейся необходимости осуществить эту работу. Отсутствие «положительной» феноменологии истории в данном исследова-

нии обуславливается тем, что она отсутствует пока что объективно. В силу этого кажущаяся незавершенность раскрытия поставленной проблемы при преобладании в третьей главе негативных определений современности обусловлена тем, что феноменология истории в современном времени-пространстве является негативным наличным бытием самое себя. Как возможно преодоление такой негативности не только на уровне догматического принципа, а учитывая конкретную способность к историческому творчеству современного человека, — проблема, требующая дальнейшего исследования.

Литература

1. *Маркс К.* Тезисы о Фейербахе // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. — Т.3.
2. Литературные манифесты западноевропейских классицистов. — М.: МГУ, 1980.
3. *Хеллер А.* Два столпа современной этики // Вопросы философии. — 2004. — № 3.
4. *Тойнби А. Дж.* Постижение истории. — М.: Прогресс. — 1991.
5. *Гегель Г. В. Ф.* Наука логики. В 3 т. — М.: Мысль. — 1970—1971. — Т. 1.
6. *Гуссерль Э.* Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология // Вопросы философии. — 1992. — № 7.
7. *Мамардашвили М.* Психологическая топология пути. — Тб., 1996.

**ПОЛИХРОНИКА КУЛЬТУРЫ:
СУЩНОСТНЫЕ САМООПРЕДЕЛЕНИЯ ЛОГОСА**

**§ 1. Антиномии «косевого времени» и основа
параллельности форм культуры
в становлении истории**

Метафизика единства цивилизаций

Непостижимость современного мира обусловлена его ставшей тем, чем он был по видимости внешней формы в начале возникновения истории — синкретичной реальностью. Но в отличие от первобытного, и тем более — античного синкретизма, в котором тождество сущностного самосознания человека и способа его бытия присутствует (хотя и условно), в силу *неставшей всеобщего и отождествления его с общим (греческим полисом)*, современный синкретизм предстает некоторой, констатированной постмодернизмом в качестве «хаосмоса», деформированной энтропией. В нем агрессивно негативным образом присутствует отказ от логических параметров становления, т.е. от Логоса как закономерности и законосообразности идеально-практического становления всеобщей меры мира.

Тем мучительнее выглядит возможность познания и самопознания современной истории. Данная логическо-этическая и эстетическая ситуация порождает вопрос: как возможно познание всеобщего в новой постановке единства мира? Вопрос, сформулированный в середине 1980-х (в самом разгаре незамутненного футуристическими прогнозами «демократического оптимизма» этих лет) историком М. Я. Гефтером таким образом: «...не покидает ли нынешний мир *идея человечества как единственного единства*, оставляя пустоту, в которую ворвались стихия этноса, ярость «своего», непримиримость новоявленных сект, — мы тем самым спрашиваем: не оборвалась ли История, конченная без завершения?» [1, с. 4]. Привыкшее уже к порочной фрагментарности, современное общественное сознание в растерянности. Тем более что когда «целое» — история — в предельном состоянии и переживает момент разрыва с собой, само сознание (вплоть до самосознания) утрачивает себя в обломках реальности. Основной вопрос философии исчез в том смысле, что не ос-

новых философских вопросов такая реальность уже не имеет. Разделенная по социально-политическому типу, но не разделяемая уже на «части» по основе, она выталкивает из своей объективности классическую предпосылку мнимой самостоятельности «материального» и «идеального», их реального отчуждения. И лишь метафизика формального, искаженного содержания отношения современного мышления к историческому бытию остается единственной преградой преодоления затянувшегося процесса угасания данной реальности. Регрессия такого отношения обусловлена перерождением рефлексии в иррефлексивность, когда время, возвращаясь вспять, уподобляется шагреневой коже, становясь меньше самого себя, но уже не от количества удовлетворенных желаний, а от их регрессии. Такая регрессия, будучи по видимости и по сути двойной регрессией, превращается в единственную причину неосуществимости истории как культурного основания, как перехода из формы абстрактного принципа в форму тотальности непосредственного. Ведь только тотальность индивидуального бытия является действительным бытием культуры.

Но если тотальность суть непосредственность Основания, то регрессия Основания обуславливает *отсутствие, невозможность* становления и прогрессий опосредствований как атрибутивных модусов становления. Таким образом, современная история не преодолевает распадающееся во времени и пространстве самоопосредствование фундаментального противоречия мира, не выдерживает напряженности непреодолимости своей зряшной отрицательности к собственному классическому становлению и тшится избежать перехода от основания как «единства тождества и различия» (Гегель) в основание как «разрешенное противоречие» (Гегель). Тем самым мир *пере-*стает *быть* адекватным самому себе. Достигнув предела классического становления и законсервировав себя в эфемерности данного предела, он вынужден логически обернуться в прошлое время. Отсюда отождествление всемирного основания с частными предпосылками, замыкание всеобщего в имитирующее его «общее», что фактически представляет собой гносеологическую консервацию в объективно-эмпирической хаотичности и субъективной запутанности понимания противоречия «логики истории» и «истории логики». Как следствие, эти кажимые две самостоятельные логики остаются антиномиями, «онтологией» и «гносеологией». «Осевое время» не только не преодолевает свою классически-атрибутивную разорванность, но остается непостижимым и потому кажется недостижимым как сущность. Естественно, что и культура конституируется в отдельный статус и никак не может выйти за рамки предметности «истории культуры».

В контексте противоречия «логики истории» и «истории логики» постижение форм и противоречий современной культуры содержанием категорий и понятий культуры периода становления невозможно без распространения на эти формы умершего категориально-го «языка», обуславливая тем самым изуродованные трансформации культуры вплоть до ее отождествления с формами языка в постпозитивистском значении. Актуализированные обострившимися конфликтами мировых материальных интересов проблемы логики истории (рассматриваемые, как правило, сами по себе, да и то только в недавнем времени ставшие предметом теоретического познания), переносятся в пределы геополитических столкновений и идеологических спекуляций. Таким образом, всемирно-историческое становление переносится в пределы грубого материального интереса, вырывая и метафизически абстрагируя из последнего меру человека. Но материально-экономический интерес, обладая статусом исторической предпосылки, не обладает статусом и сущностью субстанциального основания.

В разрыве основания на «материальную» и «идеальную» антинормии искажается сущностная истина культуры. «Материальная культура» — понятие метафизическое. Ее всеобщность — суммарно-количественна, ее мощь — стихия слепого бытия. А «идеальная культура» не обладает самостоятельностью или, иначе говоря, обладая относительной самостоятельностью, является производной от слепой стихии материальной культуры. В классических параметрах «идеальная культура» эмпирична и не может быть иной в силу стихийной эволюционности становления. И тщета устремления «идеальной культуры» к собственной самостоятельности достигает «высшего блаженства» лишь в претензиях на элитарную особенность и статус. «Единство материальной и идеальной культуры» — выражение, опошленное нынешней деградацией обеих форм. «Связь всего со всем» неочевидна, недоступна эмпирическому созерцанию. В войне эмпирически и хаотически разрушающих друг друга форм разрушаются и фундаментальные связи. Тем более недоступна она метафизическому пониманию, когда переплетение этих форм не является формой всеобщего развития содержания, утрачивает свою объективность и становится превращенным отражением. Тогда количественное многообразие форм перестает иметь значение, утрачивает свою предметную истинность, красоту и целесообразность, ибо фундаментально значимая форма возможна как конкретность субстанциального в конкретной единичности. Но какое значение имеет для субъекта как поклонника эмпирической устойчивости бытия *необходимая непосредственность формы единства мира, которая*

как форма все же не дана эмпирически в его чувственно-предметном восприятии, а становится его формой через преодоление ограниченности конституированных в абсолютной единичности таковых? Человечество удерживается в застывшем, опустошающем изгляд мертвом пространстве мертвыми формами прошлого времени, когда настоящее время атрибутивно не утратило значения живого пространства человеческой целостности, но сознательно топит его в историческом беспамятстве. И нельзя справиться с прошлым временем, не справляясь со временем настоящим. А настоящее бездыханно. И современное «творчество истории» скорее подобно рецидивам некрофилии исторического сознания.

Частота обращения к проблеме культуры за последние десятилетия закономерна и означает новую теоретическую ситуацию. Суть ее заключается в том, что разрешение современных противоречий «человек-мир» возможно через разрешение противоречий «цивилизация-культура». Вместе с тем арсенала современного «демократизма» относительно мировых форм культуры на последнюю четверть XX столетия хватило лишь для идеологемы под вывеской «диалога культур», который в действительности не имеет места, а то, что имеет место, не является диалогом. Дело не только в ограниченности участников и сведении их к двум (уже у Сократа, жившего в сущностном начале мировой истории, участников диалогов было больше). Ускользает из поля зрения, что все происходящее в антиномичном становлении культуры и истории, происходит независимо от ее участников. Ведомые неведомой логикой, они, «участники» (каждому — по частичке), действуют не по своему умению и хотению. Основание как абсолютная форма сокрыто в той истории, **которая в основании не знает себя**, хотя уже и обладает свойством запоминать и записывать отдельные фрагменты своего движения, так как «...только в становлении сущность может быть безразличной к определенности бытия, к форме, к своей оформленности» [2, с. 49].

Наивное утверждение древних греков о тождестве «микрокосмоса» и «макрокосмоса» было глубже, чем кажется, поскольку оно выводилось из общей картины субстанциальной определенности мира в философском самосознании. Действительно, качество и содержание осевого времени мы не можем постигнуть, игнорируя природу и сущность субстанции и ее категориального самовыражения в мышлении. Игнорирование данного, предельно всеобщего противоречия не только актуализирует исчерпанные натуралистические и идеалистические коллизии истории философии, но и не позволяет теории осуществлять восхождение от субстанциальности природы до суб-

станциональности истории. В пределах идеалистических самоопределений классики такое восхождение осуществил Гегель.

Аргументы Гегеля, завершившего пантеистическую эволюцию познания субстанции в ее фундаментальной противоречивости, были обусловлены вытекавшим из основания объективного идеализма упрощенным выведением противоречия логического и исторического, из чего следовал вывод о *существенном* начале истории (о существенности формы начала проявления осевого времени) такого порядка: «Мы должны начать с восточного мира именно потому, что мы находим в нем государства. Распространение языка и формирование племен лежат за пределами истории» [3, с. 155]; «Ведь если к рассмотрению истории не приступают с уже определившейся мыслью, с познанием разума, то следует, по крайней мере, твердо и непоколебимо верить, что во всемирной истории есть разум, и что мир разумности и самосознательной воли не предоставлен случаю, но должен обнаружиться при свете знающей себя идеи» [там же, с. 65]; «Вопрос о том, каково *определение* разума самого по себе, совпадает, поскольку разум рассматривается по отношению к миру, с вопросом о том, *какова конечная цель мира*; точнее говоря, в этом выражении уже подразумевается, что эта цель должна быть достигнута, осуществлена» [там же, с. 69]; «...*всемирная история*, — совершается в духовной сфере» [там же, с. 70]; «Всемирная история есть прогресс в сознании свободы» [там же, с. 72].

Гегелевские утверждения приводятся здесь не с целью актуализации академического вопроса по проблеме объективно-идеалистического содержания понимания становления всемирной истории. Выявление логического начала таковой, совпадающего с общественным разделением труда и абстрагирующегося от предшествующего ему чувственно-практического начала первобытного синкретизма, важно для понимания отличия культурного пространства «чистого» и «практического» разума. Если «чистый разум» *категориально становится* в пределах общественного разделения труда и познает себя как логическую «абстрактно-всеобщую» форму истории, то «практический разум» превращается в ее преобразующий императив, «возвращаясь» назад и возвращая будущему его первое тотально-общественное основание как конкретность индивидуального. Поэтому это — *другое становление*. Это не феноменология духа как абстракция «Я» из мира, а феноменология истории как персонализация реальности. Объективно-идеалистическая структуризация классической истории в гегелевской истории философии, в единстве с его же философией истории, актуализируется необходимостью понимания внутренней противоречивости «философии ис-

тории» и «истории философии», без которого невозможно преодоление чисто гносеологического обоснования сущности культуры в кантовско-трансцендентальном выражении антиномичности ее идеальной и материальной форм. Но если система гегелевского объективного идеализма суть абстрагированная от реальной всеобщности идеальная форма, то и гегелевская философия истории предстает как априорная форма интерпретации становления истории и как таковая является его возможно истинной формой. Ведь становление не только не знает собственного основания, но и, в силу такого незнания, не способно постигнуть то, к чему оно приходит. Не зная этого, оно предстает логикой становления самого познания, но лишь кажимого познания природы надрывающихся в разорванном основании чувств. С одной стороны, априорность всеобщей формы, которая кладется в основание объяснения логики мира, положена самой отчужденной «логикой онтологии». Этим обусловлено утверждение Канта: «В основе опыта лежат принципы его формы, а именно общие правила единства в синтезе и объективная реальность этих правил как необходимых условий может быть указана в опыте и даже его возможности» [4, с. 233]. Как и высказанные в лекциях по эстетике положения Гегеля о том, что на всеобщность могут претендовать исключительно теоретические чувства [5, с. 102, 106—110].

Обращение к теоретическим выводам Гегеля — не академическая дань неправомерно изгнанной из арсенала современной философской мысли классике. Суть в том, что противоречие «параллельности» классического становления культуры в ее субстанциальной монистичности *может быть понято лишь в конце становления всемирной истории*. Во всестороннем пространстве данного «конца» условность материально-идеальной «параллельности» становления преодолевается во всеобщезначимых формах политической деятельности индивидов, в которых и через которые принимают наличное бытие идеально-материальные определения индивидуальной деятельности по всеобщему типу. Фундаментально обусловленный феномен совпадения личного и общественного может объяснить причину мощности политических страстей («политические страсти — самые сильные»), как и то, что «ничто великое в мире не совершалось без страсти» [6, с. 76]. Но политико-экономическое сохранение расщепленного основания тождества мышления и бытия не только не позволяет преодоления ее антиномичности на уровне общественного саморазвития, но и обуславливает «подчиненность» одной «линии» (закрепленной за «неразвитыми» странами, с непосредственной становлением идеально-всеобщего культурой) — другой, закрепившейся в идеально-всеобщем как в Понятии. Ведь для станов-

ления европейской цивилизации «в этом выявлении всеобщности мышления и состоит абсолютная ценность культуры» [7, с. 83]. А в силу такого положения вещей, в самом своем основании, развитая (европейская) культура искусственно лишается возможности дальнейшего развития до конкретной всеобщности.

Конечно, это история становления европейской цивилизации, и остальным цивилизациям в этом становлении уделена особая, теоретически изолированная и политико-экономически зависимая роль. «Восток», который в онтологическом и гносеологическом пространстве «сокрытого» (Хайдеггер) мирового становления никогда не пересекается с узловыми логико-эстетическими моментами всеобщего, в этих же параметрах и по такому же критерию на время остается неосуществленной по всеобщему типу случайностью истории. Точнее — пространством и критерием реально неосуществленной истории человечества¹. В своей характерной истории восточный мир не только не входит в реальные и материальные определения всеобщего (в той его единственно последовательной и содержательно исчерпанной логике, которая тождественна логике становления европейской культуры), но и не обладает становлением как таковым. Ведь *единственная абстрактная форма, которую восточная культура достигает как необходимость, суть «чувственные понятия», замкнутые на невыходящий за свои собственные пределы культурный ареал — будет ли это «дао» или «брахма» — понятия как структурирование замкнутой общности и нисходящее к его непосредствованной (отсутствием) становления и чувственной достоверности.* «Восточная картина была покоящейся, замкнутой, застывшей в равновесии с антитезой с однократным божественным действием в самом центре» — замечал Шпенглер [8, с. 148].

Но внешнее раздвоение мировой культуры по типу дилеммности материально-чувственного и идеально-теоретического сохраняется как ее внутреннее противоречие в завершенной антиномичности гегелевской и фейербаховской трактовок сущности идеального и чувственного. Вместе со зряшным отрицанием гегелевской диалектики Фейербах утратил возможность обосновать с материалистических позиций то, что Гегель по сути своего идеализма обосновать не мог, а именно: конкретное, субстанциально-практическое противоречие са-

¹ Исключительные особенности политического выхода «Востока» из пространства немой истории в пространство узловых противостояний современности тут не очерчиваются, поскольку их природа, будучи обусловленной непосредственной универсализацией современных мировых отношений, не опосредована феноменологическим и культурным распределением классического становления всеобщности в его принципиальных и теоретических измерениях).

мой действительности как монистическое противоречие сущности человека. Необходимость напоминания об этом принципе связана с тем, что фундаментальные принципы не стареют, и пренебрежение ими приводит к утрате логических основ дальнейшего развития познания.

На мой взгляд, непонимание коллизий идеального и чувственного в классической философии является первопричиной того, что в последующем теоретическом познании *из сферы теории была утеряна внутренняя взаимообусловленность истории логики и логики истории. То есть осталась непонятой проблема необходимости постижения внутренней взаимосвязи логико-понятийного самоопределения того или иного способа материального производства для выявления качества чувственно-конкретной меры Основания в форме принципа предпосылки культуры определенной общности.* Это привело к запаздыванию не только понимания, но и постановки проблемы логики истории как логики становления конкретно-всеобщих форм культуры. Нельзя понять суть и внутреннее содержание, а самое главное — *генезис всеобщей формы всемирного основания в виде восходящих форм идеально-всеобщего, если не понять причину, способ возникновения и социальные трансформации содержания противоречия логики истории и истории логики.* Как и понимание того, почему их крайняя поляризация на период становления, их самоотчуждение является условием постижения Абсолюта как основания или Основания в логической форме абсолюта. А в конечном итоге необходимо понимание того, какое имманентное отношение имеют такие трансформации к антиномичной параллельности становления форм мировой культуры.

Для выяснения этого отношения необходимо постижение закономерности становления «логики духа» по типу всеобщего в ареале западноевропейской группы народов, «смещения» оси времени истории в специфически обособленное пространство для периода исторической эволюции и тем самым постижение подлинного пространства и времени мировой культуры как универсального феномена и как отдельного — отделенного — явления становления мира в целом. Поскольку всемирность в своем для себя бытии как результат становления суть непосредственная тотальность, то отсюда и следует, что и *культура освобождается из логики (преодолевая ее абстрактность) тогда, когда смещенность и разорванность осевого времени устраняется.* Космос несовместим с микрокосмическими несовершенными (незавершенными) формами. А история, не присваивающаяся лично и не развивающаяся через и как личное, не завершена (не совершается, не совершенна). Отсюда важно понимание самого феномена наличия «не начинающихся», застывших в со-

стоянии начала и часто не завершающихся форм цивилизаций как феномена дисгармонии и диссонанса осевого времени мировой культуры в качестве единого времени единого пространства космогонии истории. До этих пор даже постигший себя в своем свободном устремлении разум не является свободным, поскольку свобода разума не в нем самом.

Относительно своей направленности и «исторической цели» разум обладает статусом культуры в той степени, в какой он является идеальной противоположностью материального и в какой, в отличие от эмпирической разрозненности бытия, стремится и постигает всеобщность. Таким образом, разум предстает способностью реального мира «проснуться» в качестве категориально мыслящего субъекта, способностью субъекта выявить для себя основной философский вопрос реального мира в его логическом и практическом значении, а также располагает собой в практическом разрешении этого вопроса. В этом смысле первобытные формы общества не обладают *существенным атрибутом человеческого* — они до-культурны. В этом заключается узловой момент формального единства цивилизаций. Существовая в одном физическом времени, но сохраняя разноуровневость категориального становления, они в то же время существуют в разных пространствах. Такое положение дел и обуславливает искусственное и одновременно правомерное деление неделимой «человеческой цивилизации» на разные «типы исторических цивилизаций». И не только по последовательности эпох или периодов, но и в их одновременности. Практически-культурная и логико-гносеологическая делимость мировой цивилизации обладает устойчивыми (но не в силу их развитости, а напротив — в силу неразвитости) предпосылками, которые, если не разворачивались по их естественно-исторической логике противоречия «материально-идеального», в силу вынужденно подчиненного переплетения с предпосылками более развитых основ «мирового хозяйствования» (Ф. Бродель) «возвращались» в собственную изначальность. Отсюда наблюдение Р. И. Исмаилова: «В связи с отказом (следует заметить — вынужденным отказом. — М.Ш.) европейцев от колониализма и ухода из ряда стран Африки, там появились общественные формации, характерные даже не для рабовладения, а для первобытной общины» [9, с. 72]. Феномен «возвращения предпосылок» обусловлен тем, что не состоялось естественное становление меры общности по причине неестественной включенности такого становления в более развитую, по паразитирующую меру обществ, условием развития которых был колониализм. Это, в свою очередь, трансформировало социальное время и социальное пространство таких общностей в индифферентно-физические параметры их существования.

Антиномичность физического времени мира и социального пространства-времени является не только модусом двойственного самоопределения человека в категориях природного и общественного «времени-пространства», но и обозначает необходимость размыкания категориальности общественного пространства через присвоение мирового времени. Следовательно, антиномичная параллельность культур предстает не просто как внешняя (в том числе и географическая) изоляция разных культур, а как дилеммность по принципу расщепления самих пространства и времени мира. К примеру европейское становление, в отличие от логики движения восточного социума, в своем культурном пространстве задается целью вывести для себя хотя бы «краткую историю времени». Более того, европейская культура хочет понять таковое как «единонаправленность космологической, термодинамической и психологической линий от прошлого к будущему» [10, с. 108—109]. Таким образом, под «параллельностью» классического становления кроется уникальная форма совпадения разноуровневых по степени присвоения Основания цивилизаций. В «совпадении несовпадений» такого уровня заключается узловая характеристика метафизического единства существующих в едином *физическом времени* и не существующих в едином *культурном времени* цивилизаций, так как становление истории как окультуривание социального времени мира предполагает и существование «замкнутых» общественных пространств, и «размыкание» мирового пространства отношения мышления к бытию. А окультуривание времени мира требует одновременности присвоения его содержания. Следовательно, оно имманентно *развитию времени как преодоление антиномичности физического (географического) и культурного пространства.*

Антиномичность идеального становления культуры и чувственного бескультурья непосредственного бытия объективно обусловлена тождественностью материальной практики ее утилитарным целям. Категориальное становление «идеального» в идеалистическом основании превращенным образом имманентно бескультурью общественных потребностей и отношений. И если сознанию первобытного общества как «осознанному инстинкту» в его исторической имманентности и вынужденности воспроизводить физическое существование нельзя предъявлять требования совпадения процессов жизнедеятельности как *возможности быть* и понятийного, лишеного мифологичности самосознания, то существование тождества разумного и неразумного бытия является изначальной формой становления мировой культуры в рамках общественного разделения труда. Действительно, «разум существовал всегда, но не всегда в разумной форме» (К. Маркс), поскольку разумная форма разума есть

опосредованная по типу всеобщего непосредственности. И не случайно, а в силу отсутствия возможной позитивности такого опосредствования в классическом времени произошло (и в настоящее время закрепились) семантическое смещение его категориального значения. Из статуса логики взаимопревращения противоположностей противоречия *Сущности оно перенесено* (и тем самым дискредитировано) в утилитарную значимость опосредствования-связи, когда «свое другое» становится средством, а для того, кто его трансформировал таким образом, — переходом в посредственное. Отношение опосредствования как условия и существенного момента развития непосредственности основания подменяется отношениями «по средству», как «к средству» (А.С. Канарский). Посредственность и есть бытийная констатация неразвивающейся, а потому деградирующей сущности. Поэтому в классических параметрах культура *непосредственно не развивается*. Разрыв становления от опосредствования всеобщего единичным обуславливает здесь феномен такого прогресса культуры, когда она развивается деградируя и деградирует под видом развития.

Но к эволюционной истории нельзя предъявлять требования, которые актуальны для истории современной. Вступив в напряженную зону раскрытия фундаментального начала собственной «всемирности», «постистория» сознательно игнорирует и даже объявляет химерной абстракцией достижения классического становления теоретического разума. Становление «осевого времени» мировой культуры проявляется через локализацию времени и пространства культуры в значимости стихийных, и только на поверхности случайных, «ойкумен»¹.

¹ В выявлении фундаментальных закономерностей становления всемирной истории как единства всеобщей культуры я не ставлю перед собой задачу прослеживания материальных форм бытия отдельных цивилизаций, как и обоснования того, почему логика становления всеобщего (и в аспекте генезиса способов производства, и в аспекте генезиса самих форм логики), состоялась именно в определенном историко-географическом ареале. Вне всякого сомнения, это зависело не от особой избранности народов, населявших то или иное пространство. Более того, прослеживая логику соотношения уровня развития производительных сил и культуры, которая как раз не только не совпадала, но и находилась в антинормичном соотношении с ними, заметим две своеобразные закономерности: 1) дальнейшее развитие европейских цивилизаций не только реализовывалось через нарушение первоначального целостного тождества неразвитости производительных сил и развитости целостности культуры, которое обусловило эстетическую и философскую целостность древнегреческой цивилизации в начале ее собственного становления, но и предполагало углубление и расширение пропасти между «старым» и «новым» временем; 2) развитие культуры в греческом полисе стало несовместимым не только с развитием производительных сил (*непосредственно рабовладельческий* способ производства в его греческом варианте), но и деградацию культуры древней Греции перед менее культурными народами. Грецию покорили менее развитые римляне, а римлян — менее развитые германцы и т.д. Самы эти страны становились культурными в процессе освоения культуры предыдущих обществ. Более того, освоение культуры осуществляется здесь также через войны. И отдельные страны принимают эту культурную эстафету, развивая ее дальше, и остаются в истории в той степени, в какой пронесли через свой социум всеобщее.

Хотя как культурные субъекты этого процесса европейские народы лишь на определенном этапе выступали таковыми. Ведь современная Греция не обладает культурным статусом и способностями древней Греции, как и современная Италия — статусом Италии эпохи Возрождения, Франция — Франции периода Просвещения, а Германия — времен классической немецкой философии. И дело, по-видимому, не только в том, что «этнос осуществляет в истории культуры лишь один взлет» [10, с. 77], одно возможное восхождение к основанию мира и доразвития его через себя. В процессе всемирно-исторической эволюции основание «посещает» и «покидает» время и пространство определенных этносов по закону совпадения необходимости и случайности, а не необходимости и свободы (в значимости свободы как осознанной необходимости). И то, что в случайности присутствует от самой случайности, именно для этого этноса превращается в его потерю. Этнос не удерживает в своей культуре абсолютное основание, утрачивает его со временем (утрачивая для себя и субстанциальное время). Основание «находится» (его «находят») по логике слепой, но строго детерминированной (космологически, географически и т.д.) необходимости в пространстве и времени некоторой этнической культуры, которая входит в меру основания и сохраняет его для себя в качестве принципа жизни. Гегель объяснял этот феномен таким образом: «Поскольку это развитие (мирового духа в-себе-для-себя сущей сущности. — М.Ш.) существует во времени и в наличном бытии, тем самым представляя собой историю, постольку в единичные моменты и ступени суть духи отдельных народов. Каждый такой дух как единичный и природный в некоторой качественной определенности имеет своим назначением заполнение только одной ступени и осуществление только одной стороны всего деяния в целом» [11, с. 365—366].

Вместе с тем параллельное (по дилеммности «неразумной чувственности» и «бесчувственного разума») становление культур обнаруживает свое мировое единство не в «эманационной логике» (Э. Трельч). Это единство выражается в том, что в силу своей объективности оно вынуждает народы одинаково действовать по логике одинаковой (можно сказать — онтологично-схематичной, но не распространяющейся на чувственное восприятие мира) для всех культур предметности логики всеобщего, проявляющейся абстрактно-позитивно как логика становления природы по формам материального движения. «Логика природы» в законосообразности восхождения форм материального движения «априорно» предзадана каждому социуму как «схематизм» предметно-орудийных форм становления производственной жизнедеятельности. Поэтому, невзирая на исто-

рически обусловленный параллелизм культур, будет «нечто» общее, стихийно, но имманентно ступеням предметного освоения мира повторяющееся. Повторяющееся, невзирая на принципиальную различность социокультурных основ противоположных по типу способов практического отношения к окружающему и собственному (социофеноменологичному) миру, сосредоточенных в двух «логиках» предметности таких культур. Так, исследуя логику научного познания, В.И. Вернадский выявил особенный, повторяющийся в разноразноуровневых культурах срез всеобщего: «едва ли можно принимать историю человечества за нечто единое и целое. Мы наблюдаем в разных частях земной поверхности совершенно замкнутые и независимые циклы развития, которые лишь с большими натяжками и большими пропусками могут быть рассматриваемы, как части одного и того же исторического процесса. Достаточно сравнить историю Японии и европейских государств в течение средних веков, одновременно историю Римского государства или государств Индии, историю Западной Европы и Московского царства. Ход исторического процесса каждой страны был в значительной мере независим, и до последнего столетия связь между отдельными частями человечества была нередко крайне незначительна и временами отсутствовала. (...) Здесь (в науке. — М.Ш.) идея бесконечного прогресса, постоянного усовершенствования с ходом времени является той формулой, которая охватывает всю историю этой стороны культурной жизни человечества» [12, с. 109—110]; «существование такого процесса придает истории человеческой мысли совершенно своеобразный облик; оно делает ее единой, дает ей всемирно-исторический характер. Этого нет в других сторонах культурной жизни. Мы не можем свести к единому процессу развитие искусства, литературы, музыки» [там же, с. 120]; «были в истории науки периоды упадка и замирания. Многое было потеряно. Но когда вновь зарождалось научное искание, оно открывало и вновь создавало то же самое. Опять находились те же истины, опять воссоздавались те же здания, и после перерыва во много столетий или в другой исторической и нередко этнической среде могла продолжаться непрерывно та же прерванная столетия назад работа» [там же, с. 120]; «в древних японских хирургических (...) инструментах видим мы иногда до мелочей повторение того, что было независимо создано в Европе в эпоху, когда ни о каких сношениях европейцев и японцев не могло быть и речи. Древние культурные народы Средней Америки племени майя достигли путем астрономических наблюдений того же летоисчисления, как культурные племена Европы и Америки. Их год совпадал точнее с астрономическим, чем календарь уничтоживших их цивили-

лизацию испанцев. Но и здесь все попытки найти сношения между этими столь разными культурами были напрасны. Одинаковые результаты достигнуты независимо. В более новое время мы видим, как постоянно одно и то же открытие, одинаковая мысль вновь зарождаются в разных местах земного шара, в разные эпохи, без какой бы то ни было возможности заимствования» [там же, с. 59].

Объективная обусловленность трансценденций такого единства в разных типах цивилизаций обосновывается С. Лемом совпадением биологической и технологической эволюции человечества: «Действительно, главные закономерности в той и другой изобилуют поразительными совпадениями» [13, с. 40]. Этот же принцип в контексте «параллели онтогенеза сознания и его истории» был отмечен В.В. Давыдовым и В.П. Зинченко: «Согласно ей (идее *повторяемости* в процессах развития. — М.Ш.), сначала имеет место полный и длительный процесс развития сознания, а затем происходит его сокращение и быстрое воспроизведение, как бы краткое повторение на новой основе» [14, с. 56]. «Однако, кроме указания на общую повторяемость, не было сформулировано какого-либо конкретного положения относительно того, *что и как* повторяется из истории сознания в развитии сознания человеческого индивида» [там же, с. 57]. При всем многообразии и разноуровневости материальных и идеальных пластов мировой культуры такого рода повторения можно найти во всем. И утверждение румынского философа Л. Благи о том, что мы «не можем говорить о генезисе мира без того, чтобы согласиться с существованием некоторого метафизического центра (философ называет этот центр «Великим Анонимом». — М.Ш.), который суть *другое мира*» [15, с. 65] объясняет великую тайну сущностной оси становления. Таким образом, параллельность форм становления мировой культуры не отрицает субстанциальное основание всемирности, но лишь в разной степени и ритмике распредмечивает его природные формы в практической и логической «схеме» противоположных систем культурных координат.

Завершение всемирно-исторического становления в идеально-категориальной системе объективного идеализма актуализирует для современной истории проблему монизма общественных параметров действительности Основания. Современная одновременность *единого начала* всемирной истории (возникающего и развивающегося через практическое преодоление отчуждения Основания) выдвигает на поверхность исторического бытия проблему *способа оборачивания* (обратного снятия) логических форм классической культуры в «логику» форм жизнедеятельности постклассической истории. Но практическое снятие, преодоление отчуждения обратно противоположно

его становлению. И не только в аспекте гносеологии, но и в логике практического преодоления отчужденного способа «деятельности Идеи» и идеальности действия. Общественное разделение труда в его субстанциальном значении не сводится к политико-экономическим параметрам мирового разделения труда, и преодолевается не по национально-расовому признаку, а по принципу развитости технологической деятельности и категориальности теоретического мышления. Следовательно, по перспективности категориальности мышления отдельных этнических культур. В этом смысле логико-историческое исчерпание классического становления истории выказывает себя «упадком Европы», если Европа не распредмечивает собственную теоретическую и практическую эволюцию. И только в обратной логике практического снятия становления могут создаваться реальные предпосылки восхождения идеальных форм логики в логику материального производства, точнее, в логику непосредственного производства сущностных способностей человека. При этом необходимо учитывать своеобразие пересечения классического и современного содержания «материального производства», которое обусловлено не только эклектикой разноуровневого развития различных этносов, но и обладает напряженно-драматическим (как в социальном, так и в культурно-гносеологическом) значением. В смысле перехода к этому новому (точнее — единственному человеческому) началу, история возвращается к обнаружению для себя единства мира как сущностной связи и сущностной значимости общественно-исторических отношений. Это начало и выступает «повсеместным центром», поскольку оно выходит за категориальную матрицу «множества множеств» (Ф. Бродель) цивилизаций-миров и является по *долженствованию* и *необходимости* переходом в основание единого мирового времени и пространства. Поскольку же такое единство продолжает оставаться внешне положенным как конфликтное, то и центр мира принимает внешне мозаичную, раздробленную форму, с сохранением функциональной нагрузки единого мирового центра. Поэтому мир *стал* таким, каким он *был* изначально, но еще не разрешил в себе и для себя противоречие прошлого и настоящего времени, противоречие абстрактного начала и не менее абстрактного конца становления. Он раскрылся как «центр, который повсюду» — «история как всемирная история — результат» [16, с. 73], но в силу метафизической неадекватности общественного сознания общественному бытию не может стать действительной историей. Иными словами, по производственно-практическому и идеально-теоретическому параметрам становление всеобщего завершено и является реальным атрибутом возможности превращения исторического бы-

тия в непосредственно всеобщую историю. Но консервация расщепленности основания обуславливает консервацию нетеоретического мышления индивидов, что, в свою очередь, не позволяет реальности стать *действительностью*.

Гносеологическая причина консервации дуализма истории заключается в том, что современная цивилизация теоретически не догоняет плотность реальных противоречий. Реально она уже вышла из классического пространства, но категориально законсервировалась в классическом времени и тем самым впала в рассудочную обыденность. Современный американский философ Джон Нейсбит представляет данное явление предельно четко: «Проблема в том, что наше мышление, наши представления и, следовательно, наши способы принятия решений не угнались пока что за реальностью. (...) Изменения здесь настолько фундаментальны и настолько притом неуловимы, что мы их стараемся не видеть, а если видим — отмахиваемся как от упрощенчества и забываем» [17, с. 24]. Испанский философ Ортега-и-Гассет выражает эту проблему в рамках метафизики старой основы логики, которая уже не вмещается в новую основу истории и представляет ее в более ярких социологических регрессивных формах: «Веря в то, что цивилизация так же стихийна и первоизданна, как сама Природа, массовый человек (если уж принять такой термин Ортеги-и-Гассета, то, по-видимому, его следует отнести прежде всего к тем, кто сегодня управляют миром, поскольку именно их интеллектуальный уровень является критерием неинтеллигентности. — М.Ш.) уподобляется дикарю. Он видит в ней свое лесное логово. (...) Основы, на которых держится цивилизованный мир — и без которых он рухнет, — для массового человека попросту не существуют. (...) Разрыв между уровнем современных проблем и уровнем мышления будет расти, если не отыщется выход, и в этом главная трагедия цивилизации. Благодаря верности и плодотворности своих основ она плодоносит с быстротой и легкостью, уже недоступной человеческому восприятию. Не думаю, чтобы когда-либо происходило подобное. Все цивилизации погибали от несовершенства своих основ. Европейской грозит обратное. В Риме и Греции потерпели крах устои, но не сам человек. (...) Но сегодня крах терпит именно человек, уже неспособный поспевать за своей цивилизацией. Оторопь берет, когда люди вполне культурные трактуют злободневную тему. Словно заскорузлые крестьянские пальцы вылавливают со стола иголку. К политическим и социальным вопросам они приступают с таким допотопным набором понятий, какой годился в дело двести лет назад для преодоления трудностей в двести раз легче» [18, с. 93—94]. Неразрешенность дуализма основания

«бытия-мышления» не сохраняет его в достигнутой развитой форме, а обуславливает достаточно специфическую деградацию мышления. Специфическую тем, что ее примитивизм рождается из обманчивой простоты развитых форм деятельности. Механическое сочетание упрощенных потребностей и кажимой простоты развитых форм ведет к интенсивной деградации понятийности и категориальности общественного сознания. При характере и масштабности противоречий, в которых находится современный мир, этот феномен приобретает знак катастрофы.

От прошлого пространства остались обломки разрушенных цивилизаций, которые существовали за логическими и культурными пределами европейского становления. Изучая историю мирового хозяйства, Ф. Бродель отмечал: «*Все передовые экономики были (...) как бы пронизаны бесчисленными «ямами», лежавшими вне пределов времени мира»* [19, с. 35]. Так называемый «третий мир», включая в себя и абсолютное большинство «презренного мира» Востока, заставил «споткнуться» о себя культурную Европу неожиданно и, можно сказать, устрашающе. Из «застывшего», «заснувшего» он стал «вдруг» субъектом новых схем антиномий классического времени на уровне тождества основания мира и политико-экономических предпосылок в панораме конфликтов XX—XXI столетий. Конечно, та форма, в какой «третий» мир заставил тревожиться Европу, втискивается в предметность современной геополитики, которая не адекватна фундаментальным противоречиям современной истории. В контексте исследуемой проблемы важно понимание неопределенностей, которые замыкают отдельные формы этнических и региональных, искусственно зауженных до традиций, обычаев и др. культур в гибридные формы мировой культуры.

Культура в своей атрибутивности тотальна как единое единство мира. В современном контексте она едина уже не в смысле классической последовательности переходов восходящих форм. Ведь «если стать на полюс истории, то для нее основная категория, в отличие от элемента и абстрактных общих законов его взаимодействий, в которые естественнонаучный анализ превращает доступные ему и выбранные им составные части переживаемой действительности, — *категория индивидуальной тотальности* как основное единство» [20, с. 31]. Как логически конституированная, ставшая теоретическим основанием, возвращенная сегодня из необходимой возможности в возможном случайную, культура приобретает видимость *ре-эволюционных* превращений. В «конце становления» и в начале действительной истории культура может быть единой как тотальность исключительно в статусе непосредственно-единичного.

Такого, когда речь идет не об отдельных людях, а о каждом человеке. Следовательно, в осевом времени синкретичности, одновременности тотальности развития как абсолютного основания, преодолевающего разноуровневый пространственный барьер, не разность определяет сущность (хотя, будучи в совокупности эмпирическим многообразием, выступает эстетическим шифром отдельной формы становления), а единство в смысле единого основания. Это не означает, что такое основание (перешедшее из статуса основания всеобщего в статус всеобщего основания) перестает быть диалектически противоречивым или является абсолютным тождеством, а знаменует, что его противоречивость мира перестает быть: 1) антагонистическим, отчужденным; 2) безличностным, абстрактно-теоретическим принципом.

Феномен *возвращенности* истории (перевод нового исторического производства человека в исчерпанные параметры становления) порождает уникальный феномен перевернутости самого абсолютно-го основания, когда *превращается* не только искаженная форма непосредственного бытия человека в истории — само «снятие» исторического времени происходит неожиданно особым образом. Следуя гегелевской логике, историческая поступательность теоретического разума предполагала снятие предыдущих ступеней становления в последующих, при одновременном сохранении положительного (*положенного*), должного. В инверсированной современности регрессия истории во времени извращает само опосредствование и «снятие» ранее осуществленного перехода в будущее. Речь идет о том, что осевое время истории замкнулось не в своей поступательности, которая завершена, а разрывается в превращенных транскрипциях исторического бытия. В этом смысле имеет значение понимание свойственной классической истории нетождественности становления абстрактно-всеобщего и реальности отчужденного человека.

Эти различия имеют для периода эволюции свое значение. В антиномичности способа существования мировых цивилизаций и форм культуры (от «незнакомства» друг с другом до полного взаимного безразличия) осознанно действуют лишь законы политических и экономических интересов. Они превращаются в антиномичность политико-экономического развития государств и народов. Становление «осевого времени» в пространстве антиномичности культур «замаскировано» в производительных силах. А производительные силы расшифровываются через грубый экономический интерес, а не как «сущностная сила человека», как то, что они по своему субстанциальному значению есть: «...история промышленности и сложившееся предметное бытие промышленности является раскрытой

книгой *человеческих сущностных сил*» [21, с. 123] или «практическая универсальность человека проявляется именно в той универсальности, которая всю природу превращает в его *неорганическое* тело, поскольку она служит, во-первых, непосредственным жизненным средством для человека, а во-вторых, материей, предметом и орудием его жизнедеятельности» [там же, с. 92]. Производительные силы применяются не как феномен культуры и феномен познания, а как внешняя, нечеловеческая польза.

Следовательно, то же развитие производительных сил в определенной системе общественных отношений становится контркультурным. Поэтому и становится возможной современная ситуация, когда «деградация общественного строя может происходить и при наличии вполне современной технологии» (Р.А. Исмаилов). Таким образом, менее развитые страны занимают подчиненное отношение в культурном развитии в той степени, в какой они менее развиты экономически, что допускает феномен господства политической экономии над культурой. Это господство в современном мире обусловлено подчинением логики материального производства в виде экономики политикой: «... мы находимся перед лицом *управляемой экономики (command economy)*, если следовать за Джоном Хиксом, или же *азиатского способа производства*» [22, с. 49]. Последнее не сложно для понимания. Сложнее понимание категориального соотношения всеобщего и единичного в рамках становления всеобщего как идеального и возможности самоопосредствований факта отсутствия такого становления на уровне неразвитых цивилизаций. На этом уровне время делится не только по типу деления общественного пространства. Оно делится на *само пространство* и, в силу смещения культурно-исторических основ при сохранении дискретности «экономического времени», исчезает из поля зрения. Время перестает постигаться как субстанция пространства. Высшим пределом для «материально-производственной» истории может выступить негативный предел понимания ложно-всеобщей субстанции времени, представленной деньгами («Время-деньги»).

Сохраняя в себе напряженность отождествления внутреннего и отчужденного единства классической и постклассической основ, современный мир раздираем антагонизмами принципиально новой природы. Что может помочь ему найти свое атрибутивное единство? С. Хантингтон определяет характер современных и будущих мировых конфликтов по типу антагонизма культуры. Но культура по своей природе бесконфликтна и, в отличие от классического времени, она стала одновременностью, поскольку только она и обладает действительностью универсалий. Тем не менее в том, что реально

посредует конкретно-историческое содержание таковых (системно-политический ареал государства), сохраняется метафизичность *несовместимости* мира с самим собой.

Культурное самоопределение времени и пространства истории

Мысль Шпенглера о том, что «время истории является самым темным для постижения явлением» [23, с. 84] обозначает сложность проблемы. Как и утверждение Л.Н. Гумилева: «история — это изучение процессов, протекающих во времени, но что такое время не знает никто» [24, с. 351]. Самоопределение (самооформление) времени и пространства в становлении мировой культуры имеет своей непосредственной, первичной предпосылкой практическое освоение пространства обитания той или иной общностью. На уровне бытия время подчинено первичным потребностям и осваивается внешним образом в качестве физического времени (циклы природы и связанные с ними циклы производственной жизнедеятельности). В субстанциальном алгоритме человеческой жизнедеятельности время присутствует как неосознанное тождество непосредственного и исторического движения жизненных потребностей и оборачивается абстрагированием в эстетические образы движения самого непосредственного. Эстетика и логика обращения форм жизнедеятельности на формы чувственности и мышления в широком диапазоне и достаточно убедительно исследованы Г.В. Плехановым [25], А.С. Канарским [26], А.Я. Гуревичем [27] и другими известными учеными [28]. И если генезис всеобщих образов эстетического, как обосновывают авторы данных исследований, рождается в пространстве взаимообусловленного движения материального производства и материальных потребностей, то и время «сосредоточивается» и распределивается в ритмике орудийности человеческой жизнедеятельности. Таким образом, в производственном измерении исторические алгоритмы орудийной деятельности приобретают дискретное многообразие интерциклов.

Максимально полно таковые были очерчены Ф. Бродемом. Но ученый показал также их (приблизительно 36) одновременное присутствие, сворачивание и синхронизацию в капиталистическом производстве. Таким образом, первичное освоение пространства предстает практическим овладением и подчинением географической среды и зависит от орудийной развитости производственной жизнедеятельности той или иной общности. Этот срез представляет сего-

дня научную проблему в той степени, в какой еще встречаются попытки теоретических построений то ли в стиле «географического детерминизма», то ли изолированных «цивилизационных подходов», то ли откровенно субъективистских концепций. Другое дело, что освоение географического пространства порождает в каждом конкретном случае собственную, особенную идеальную противоположность, а именно — «превращение исторической географии в этническую психологию» (Л. Н. Гумилев). И если феномен субъективности выдвигается сегодня на передний план познания, то именно логика и содержание опосредствований такого рода превращений требуют пристального изучения.

Таким образом, культура суть внутренняя атрибутивность общества, и ее степень не обуславливается количественными границами жизненного пространства. Более того, в степени всеобщей значимости пространство культуры не тождественно внешне обитаемому пространству. Последнее, перенимая присущую эволюционному периоду истории экстенсивность, способно если не полностью разрушить, то, по меньшей мере, затормозить возможность той или иной общности интенсивно самоопределяться в культуре всеобщих логических схем. Чем аморфнее внешние границы отдельных этнических и цивилизационных пространств (а такое положение дел характерно всем типам цивилизаций *до и включая* феодальный способ производства) и непосредственнее контакты с соседними государствами (которые на этом этапе также могли не способствовать культурному развитию, а напротив — воздействовать на него разрушительно), тем размытее, аморфнее в логическом самовыражении их культура, тем меньше способность к дальнейшему саморазвитию. Это не говорит о том, что культура как внутренняя определенность зависит только от внешней совокупности реалий, от отражения внешнего типа связи (носящего в эволюции случайный характер) в объективно детерминированном способе жизнедеятельности. *Этот феномен обнаруживает несовместимость и неудержимость в мышлении отдельных народов периода становления пространства как целостности и определенности их культурного времени.* Они как бы мешают друг другу, причем так, что в аспекте возможности своего бытия страдает культурное пространство, поскольку в становлении истории реальность есть распространение и расширение отдельных границ вплоть до будущих государственных конфликтов. Культурное пространство будет суммарно увеличиваться за счет великих опустошений исторической жизни, и в этом смысле вся история культуры может быть понята и как непрерывный пир во время чумы.

Незавершенность, *нестави́мость* сущностной определенности внутренних культурных границ приводила к сохранению теоретической и эстетической наивности слаборазвитых цивилизаций. Только в случае древних греков такая наивность стала временной предпосылкой для интенсивного развития познания и «чувствования» всеобщего. Но это был отдельный, действительно уникальный случай. Сочетание целостности и замедленности во времени азиатских цивилизаций порождало феномен устойчивой самозащиты как раз за счет своей «традиционности», заостренности возведенных в ранг абсолюта и мифологизированных в этом ранге правил. Но и такая защищенная независимость была относительной, ибо не спасла известные цивилизации от закабаления их западными странами, при этом же законсервировав их в старых логических схемах мировосприятия и миропонимания. И такое положение дел в истории представляло собой особую форму закабаления. Заметив парадоксальность противоречия «защищенности-беззащитности» некоторых цивилизаций, этносов, Ф. Бродель находил такое наблюдение у И. Валлерстайна, по мнению которого «матрица мира-экономики в ее социальном выражении показывает, что существовало существование нескольких способов производства, от рабовладельческого до капитализма, что последний не мог жить иначе, как в окружении других, им в ущерб» [29, с. 59]. Но если логика бытия не становилась формой логики, не восходила до идеально-всеобщих самоопределений, то она лишала себя фактически самоопосредствования, застывала в пространстве неизменности чувственного бытия, которое переставало быть развитием и превращалось в низменность чувственного. В этом, по-видимому, заключается причина деградации эстетического до ограниченного пространства суммарной «многообразности» ощущений азиатского мира, а также особенной возвращенности идеальности (в образе восточной философии) до повторяющихся кругов эмпиричности. Отсюда, возможно, растянутость во времени субъективной жизни, где время продолжает (*продолжает*, субъективно удлиняется) мыслиться временами года, растягиваясь по тому экстенсивному типу, который представлен в сказаниях Шахерезады и представляет собой некую повторяемость желания бессмертия, мучившего не только Заратуштру [30, с. 21].

Если греческая цивилизация мыслила себя в сфере, центр и периферия которой были *налично определены логической и чувственной космогонией человека*, то в случае древних азиатских цивилизаций замыкание круга как бы не происходит. «Совпадение начала и конца» здесь не даны ни как принцип мышления, ни как логика жизни. А циклы жизни, даже по временам года, растянуты в плоско-

сти, наступая друг за другом в последовательности линейной бесконечности, количественно следуя друг за другом, но не друг в друге и не друг через друга. Будучи сосредоточенной в себе, данная общность на себе не сосредоточивается. Или же она сосредоточивается так, что не дана себе как углубление в Сущность, но лишь описывает формы существования и возможные наслаждения ими, как представляется само наслаждение высшим феноменом жизни. Единственное самоуглубление восточного человека в себя предполагает такой уход от себя и от мира, который есть исчезновение, самопотеря из времени¹.

Но отождествление высшего наслаждения с исчезновением из реальности для древнего грека было абсолютно неприемлемо, ибо ему абсолютно необходимо мыслить себя именно во времени, прежде всего — во времени. Правда, в настоящем времени. Культурное пространство становления истории существенно лишь там и тогда, где логика — онто-Логия (Логос, бытие) принимает форму логики мышления, а последняя пытается (потому что ей на самом деле это не удастся) вернуться в основание вещей, туда, из чего, по Аристотелю, все рождается и во что все возвращается. Возвращение в основание «вещей» как попытка познать то, что за ними, определения Логоса вообще (как познание такое возвращение абстрагируется от необходимости его определений «здесь» и «теперь», хотя именно из противоречий непосредственного исторического времени рождается, воплощая тем самым конкретно-историческое его же — Логоса — содержание) не есть уход из бытия в небытие (перемещение такого плана случится лишь в эпоху средневековья), и не является возвращением во временной системе координат, а выступает снятием и, таким образом, преодолением очередной, недоступной было до сих пор, формы познания. А значит, преодолением и ограниченности бытия в теоретических степенях его самопознания. Поскольку же полноты возврата Логоса как мышления в абсолютное основание классической истории не может быть, то такого рода «невозвращенность» превращается в особенную форму неизбытности идеального и порождает в себе иллюзию достоверности неопределенности собственной меры.

Позитивной «изнанкой» негативности становления идеально-всеобщего выступает реальный прогресс онтологических форм. Та-

¹ Растяжимость времени превращается в безвременье, в отсутствие общественного времени. Основой мира становится пространство (См.: Древнеиндийская философия. — М.: Мысль, 1972. — с. 88), а движение как ритмика времени сознательно подменяется локоем (там же, с. 89). «Не будем двигаться, дадим увлечь себя этому и только», — заявит в свое время Чжун-цзы.

кие формы овнешненным образом представляют собой противоположные формам теории познания. Такой феномен в логике исторического развития теории познания был зафиксирован Энгельсом: «...только расположив весь процесс в диаметрально-противоположном порядке, мы получаем картину того, что происходит в действительности» [31, с. 197]¹. Онтологический прогресс не раскрывает для себя сущность вещей, а присваивает их экстенсивно, на уровне потребления. Здесь внешняя параллельность культуры переносится «вовнутрь» становления как параллельность идеальных и материальных форм культуры (всеобщего в условной степени его завершённой целостности). Для такого осознания необходим выход мотивации человеческой деятельности и смысла жизни за пределы «осознанного инстинкта» — первичным существенным явлением культуры как степени всеобщности выступает рождение исторического самосознания человечества в форме теоретического познания и теоретической саморефлексии. Того, что первобытным обществам было и остается недоступным.

В этом контексте вторичной по видимости, но первичной по значимости выступает проблема роли и природы общественного разделения труда в истории мировых цивилизаций и в логике становления всемирной культуры, а также, в конечном итоге, в логике культуры как таковой. Участь этой проблемы метафизически печальна. Она осталась в списке уроков почему-то очень трудных для понимания. Ее «труднодоступность» является, в свою очередь, причиной, критерием и следствием непонимания того, *какое же фундаментальное противоречие должно разрешить человечество для того, чтобы стать очеловеченной, реально гуманистической цивилизацией, чтобы выйти за пределы основания классических антагонизмов.* В конкретной существенности данное противоречие было сформу-

¹ Эту же, внешне парадоксальную логическую ситуацию, объясняет Э.В. Ильенков, рассматривая проблему построения логики образования теоретического мышления: «...по традиции считается, что «алгебра» — это вещь более сложная, чем «арифметика», посильная лишь шестикласснику и в «истории математики» оформившаяся позже ее. Анализ показывает, что в истории знания «алгебра» необходимо должна была возникнуть не позже «арифметики». Конечно, речь идет о **действительной** истории математики, а не о истории математических трактатов, которая отражала подлинную историю лишь «задним числом», а потому — вверх ногами. Как показывают исследования, простейшие количественные соотношения, которые описывает «алгебра», и в истории были осознаны раньше, чем человек вообще «изобрел» число и счет. В самом деле, раньше, чем люди изобрели число, счет, сложение, вычитание, деление и умножение чисел, они по необходимости должны были пользоваться такими словами, как «больше», «меньше», «дальше», «ближе», «потом», «раньше», «равно», «неравно» и т.п. Именно в этих «словах» нашли свое выражение **общие** количественные (пространственно-временные) соотношения между вещами, явлениями, событиями» (См.: Ильенков Э.В. Школа должна учить мыслить. — М.; Воронеж, 2002. — С. 49).

лировано еще Д. Дидро: «Хотите знать краткую историю почти всей нашей нищеты (ничтожности?). Вот она: существовал природный человек, внутри которого возник человек искусственный. С этого момента между ними возникла гражданская война, и она продолжается до их смерти» [32, с. 5]. Речь идет о таком раздвоении человека, которое было одновременно и причиной, и следствием отчуждения, когда природное и социальное в нем стало антагонизмом идеального и материального, носителем и базисом которого выступало в экономическом и политическом отношении общественное разделение труда с надстройкой, экономическими, политическими, социальными атрибутами. Таким образом, Дидро раскрывает суть такого раздвоения человека, которое принимает крайние антагонистические формы, но не раскрывает его причины как в положительном, так и в отрицательном значении становления теоретического познания природы человека.

«Диалогичность» культуры вырастает из ложности расчлененного пространства и времени меры человека, из дилеммного раздвоения сущности истории по основанию на материальную и идеальную форму культуры. И все цивилизации (общности), в их полихроничной одновременности, включались в этот псевдидиалог. Но субстанциональное измерение такого диалога не осознается никем — ни европейским, ни азиатским типами цивилизаций. Логически он не становится фактом рефлексии ни в его трансцендентальности (поскольку логика мировых взаимоотношений становления не представлена эмпирично), ни пропорционально той степени, в какой логика становления отдельных цивилизаций была вплетена в материально-идеальную противоречивость основания общественного разделения труда. (Такую включенность здесь следует понимать в смысле логической определенности собственной категориальности, в зависимости от атрибутивной включенности во всеобщую логику становления всемирных форм культуры). Таким образом, этот невидимый «диалог» имел одну фундаментальную «линию», которая включала в генезис идеальных форм всеобщего земную цивилизацию в целом и которая «раскрывалась» как последовательность (ступательность) окультуренного времени истории. В этом качестве для антиномичного становления время остается сокрытым, что обусловливает как экзистенциальное утверждение Хайдеггера, что «сфера исторического исследования охватывает лишь то, что доступно историческому истолкованию» [33, с. 98], так и ужас экзистенциализма перед неподвластностью времени. И даже в физической, обладающей видимостью точности концепции времени оставался экзистенциально непреодоленным ужас перед ним: «Время

представало как глубокая метафизическая ирония и в его понимании Ньютоном утверждало себя через *данное время* (курсив мой. — М.Ш.), чтобы в форме абсолюта увидеть собственную ложность; или же оно порождало таких же детей мгновения, которых, как и Хронос, уничтожало» [34, с. 53]. Но единое время раскрывается через пунктиры «узловых моментов» взаимопереходов всеобщего и особенного, тождественного и разного. Пытаясь выявить все же предметность «данности мирового времени», Л.Н. Гумилев представлял его как «процесс уравнивания энергетических потенциалов, иногда нарушающийся взрывами (толчками), воссоздающими неравенство энергетических потенциалов, т.е. разнообразие» [35, с. 358]. И правомерен вопрос-утверждение: «если Западный Ренессанс ассоциируется с пробуждением молодой буржуазии, то как быть с Восточным Ренессансом? Видимо, через все социальные структуры и системы пробивается и реализует себя нечто, отличное от них, но единое в себе, утверждающее свою универсальную природу» [36, с. 83].

Но поступательность всеобщего времени в культуре выявляет себя через «биографию» поступательности форм общественного сознания и прежде всего — философии. Время культуры персонифицируется, представая эстафетой эпигонов. Это — личностное время истории. И персонификация всеобщего времени — времени Логоса — становится историческим критерием выхода древних цивилизаций из до-истории и вхождения в историю. Природа конфликта, названного Дидро «гражданской войной внутри человека», в своей фундаментальности представляет антагонизм материальных и идеальных форм культурного становления истории и тождественна реальной жизненной утрате универсалий меры человека. Но за счет такой утраты достигалось конституирование всеобщего в идеальных формах. Другое дело, что эти формы становились антагонистическими по отношению к реальному миру. В этическом самоограничении заключалась, в частности, реакционная суть элитарности не только философии, но и всех форм общественного сознания. До тех пор, пока отдельные представители данных форм деятельности не разрывали через себя и собственную жизнь конфликт двух мнимых жизней истории. По словам румынского философа XX в. К. Нойки, это была проблема возможности разрешения противоречий «несовершенной реальности» «совершенными средствами». Так, в первобытном социуме, как и в социумах, основанных на азиатском способе производства, исторически доступная мера полноты жизни не терпела «пустых» (идеальных форм — в этих пространствах абстракции принимали в лучшем случае форму поэтического обобщения). Но в миросозерцании древних греков абстракции логики, воз-

вращаясь в мир реальных вещей (ибо греки старались непосредственно осуществить принципы и результаты познания), уже не могли с этим миром справиться, подчинить его собственной, познанной, аргументированной истинности. Сократ был обречен логикой исторического развития и контрастом трагически становящейся истины сознания, как и уплотняющейся неистинностью онтологии становления. Диоген, к примеру, отобразил не только конфликт истинных (современному ему периоду развития познания) логических форм и реальных, внешне в них не нуждающихся, отношений, но и феномена «одновременности» как объективности, так и наказуемости опережения логикой субъективного мира логики разлома реальности. Можно сказать, что круг (замкнутая сфера) жизни, совершаясь на этапе становления в логике и завершаясь в пространстве чувственно-поэтического бытия, становится временным препятствием для развития логики.

Если освоение географического пространства обнаруживает со временем «несоответствие производительных сил производственным отношениям», то освоение внутреннего пространства (культурное самоопределение общества) обнаруживает несоответствие чувственного бытия логическому самоопределению. Мятущийся дух более динамичен, чем жаждущее наслаждения чувственное. В этом, возникающем в одном и том же человеке и разделяющем его на два мнимых абстрактных человека конфликте, логическое не только презирает чувственное, но и расслаивает, атомизирует последнее в собственных интересах. В таком процессе порождается ограниченность логического, которая одновременно является условием его возможности в данных социокультурно-практических параметрах. В переходные формы культурных пространств порождается феномен бунта чувственного (Рабле, Данте и др). В плане генезиса логики христианство, к примеру, именно в этом конфликте чувственного и логического полагает себя как предпосылка уничтожения земной и возвеличения абстрактной сущности. Для обществ, возникших непосредственно после первобытного строя, такое было невозможно. Точно так же, как был необходим период скептического и стоического отношения к чувственным наслаждениям и их негативного разложения на фрагменты нравственных императивов. Последние сами были достаточно условными. Нравственные письма Сенеки к Луцилию писались не просто философом, а советником Нерона. И мораль данного «примера» — превращение конфликта чувственного и логического в феномен двойной «морали» — актуальна не только в срезе проблемы «мораль-нравственность», а в фундаментальном значении прорыва (ложного перерыва) чувственного познания.

Но и логические формы нельзя считать совершенными средствами, поскольку к такому совершенству им самим необходимо доразвиться, и в нем же они находят свою смерть. Таким образом, культурное самоопределение времени и пространства культуры истории не тождественно с социальными определениями времени и пространства, хотя и содержит их в себе как количественный, внешний фактор. Чем более высокую логическую определенность принимает история, тем более безвременной, и даже несвоевременной выступает культура. Ибо, рождаясь из потребности социального времени, она утверждает, становясь антагонистичной в отношении времени как к реальному бытию, времени, ее породившему. Точно так же неопределяемо количественно, «наличным бытием» пространство культуры. Ибо, *становясь, культура не утверждается*. Становление суть *единство бытия и небытия сущности, оно — нереализованная культура*. Становление лишает культуру непосредственной реальности, а реальность — культуры. Бескультурие — несущественность жизни, но одновременно — ее реальный образ. Культура изредка открывает для себя самой собственные источники и именно в эти мгновения, когда она проявляется в другом и для другого, признает их, чтобы через некоторое время снова от них абстрагироваться. В становлении *культура презирает собственную несостоятельность, превращающуюся в персональный надрыв эгигонов*. Здесь, по-видимому, следует искать ключ к пониманию феномена «эстетической лишенности» (Шеллинг) трансцендентальности культуры. Она совершенно объективна для периода классического становления и в этом смысле не выдуманна Кантом, а выведена логически и только логически, а все «иное» — ее случайные, незавершенные и трагические трансценденции. В этом причина того, что Кант не мог обосновать «чистоту» разума как совпадение начала и всеобщего вне эстетики, как и без того, чтобы представить эстетику как непосредственную определенность пространства.

Феноменальность пространства и времени культуры в становлении обуславливает изначальное оперирование сущностью как не обладающей «бытием-для-себя», или же обладающей таковым только в понятии, «сущности-в-себе». Но если так, то и *культурного самоопределения становления как конкретности не существует*. И эта простая истина имеет более глубокий контекст: там, где логическое самоопределение осуществляется видимыми пустыми формами, культура *не имеет значения*, отсутствует как принцип осознанного развития и опредмеченного в развитии. А если она и может претендовать на аргументированность, то только в последней инстанции, т.е. в момент выхода из становления. Поэтому возвраще-

ние человечества в предисторические способы производства и рас-предмечивание культуры в человеке, как и опредмеченность человека в культуре, превращается в фантазмагорию постмодернистской современности. Нет преодоления антиномичности классического становления. Имеет место возвращенность в его завершенные параметры, которая не может не обернуться самоаннигиляцией мирового развития и самоотрицанием европейской культуры как носительницы идеальных форм всеобщего. Знаменательно, что в этом мировом кризисе времени мира Г.-Г. Гадамер видит такую перспективу его трансформаций: «Нет, мир американизации не исчез из истории, конечно, нет. И, к сожалению, не знаю, является ли (американизация) судьбой мира. Мир все еще находится в развитии. Единственная реальность, которую я знаю (которая могла бы противостоять этому), это китаизм (китаизация). Конфуцианство, возможно, сумеет выдержать американскую технику, без того, чтобы сделаться, так сказать, атеистическим (...) в 3000 году в Европе будут говорить по-китайски (...) в том случае, если на земле вообще останутся люди» [37, с. 129]. Как видим, преимущество Китая связывается с типом традиционной культуры, что является констатацией недееспособности и неэффективности европейской культуры в регрессивных трансформациях ее классических логических констант.

Становление не анти-культурно, но не-культурно, оно бескультурно, и только к этому бескультурью, если искусственно перевести его в классическое основание, привязано человечество. И если мир сегодня стал таким, каким он был изначально в своей синкретичной данности, тогда то, что может для него выступить его же подлинным началом, является культурной революцией — оборачиванием всеобщих логических форм на реальное бытие всемирных народов в качестве единой целостности, осознанное осуществление того, чего не происходило на этапе становления. Культурное самоопределение пространства и времени истории предполагает выведение *фундаментальной траектории времени развития мира*, когда те или иные социальные пространства играют роль ее категориальных «циклов». Фундаментальным атрибутом такой траектории (и критерием степени существенности в пространстве всеобщего) отдельных культурных пространств будет восхождение «материальной» культуры к мере культуры мышления через противоположное восхождение мышления к субстанции времени через постижение человеком «временной субстанциальности» собственной жизнедеятельности. Здесь время и пространство (пространственное время, временное пространство) культуры предстают как феноменология времени через преодоление метафизической чувственности (эмпиричности) про-

странства. По этой причине в пространственно-цивилизационной и ритмичной разрознённости времени становления культуры следует удерживать *единое время как принцип* понимания мира культуры как *единой сущности*. «Историческое время», которое кажется пропастью между цивилизациями, находится на противоположных полюсах временной оси, на самом деле совпадает с временем, прошедшим с момента возникновения первого представителя вида до настоящего времени» — констатировал А. Дж. Тойнби [38, с. 86].⁴ Ту же идею, но в срезе «трансцендентальной невидимости» всемирной меры времени обосновывал Ф. Бродель: «...*время мира* как бы включало в игру своего рода надстройку глобальной истории: оно было как бы завершением, словно созданным и вознесённым силами, действовавшими ниже его уровня, хотя его весомость в свою очередь отзывалась на базисе» [39, с. 8].

Трансценденции Логоса во времени и пространстве древнеславянского мирозерцания

Ограниченность понимания времени и пространства Логоса в становлении всемирной истории обусловлена антиномичной поляризацией западноевропейского становления идеальных универсалий и восточной меры культуры. Таким образом, логика всемирной истории сводится к дуалистическому, закономерному, *но лишённому реальных мировых опосредствований схематизму*. В таком случае (антиномии времени и пространства Логоса всемирной истории) закрепляются в их противоположении. Следовательно, остаётся за пределами внимания необходимость постижения данных антиномий и их сущностном, внутренне противоречивом единстве. А между тем противоречия эволюционного пути развития — природного и исторического, материального развития вообще — являются одновременно и внутренними, и внешними. В силу их становления на основе субстанциальности общественного разделения труда они выступают внутренними противоречиями, поскольку общественное основание сущности в виде противоречия «материального»-«идеального» сокрыто «в-себе», но не исчезает. В то же время и в том же отношении общественное разделение труда выступает историческим разрывом основания, поэтому время и пространство как противоречие наличного бытия культуры и ее движения предстают внешними, претендующими на самостоятельные основания противоречиями. Господство отчуждения и антагонизмов в классической истории наделяет мнимой достоверностью внешние противоречия и

маскирует внутренние. Но, выражая сущность, именно они являются подлинным основанием развития. Вопрос в том, какую меру задан дуализм сущности периода ее становления в разных типах классических форм культуры. И не только в пространстве категориального самоопределения мира, но и в эмпирическом многообразии наличных (этнических, политических и др.) форм истории.

«Раздвоение единого» — материального и идеального — и тем самым расщепление тождества мышления и бытия является абсолютным условием превращения всеобщего в предмет познания. Вместе с тем единая субстанциальная мера истории в статусе *единого* должна принимать формы наличного бытия, ибо «единое» обладает конкретностью в выражении «одно». Эти наличные формы всемирности могут трактоваться не только как опосредованно-промежуточные и опосредствующие кажимый полицентризм застывших «в-себе» восточных культур и кажимую монистичность принципа завершеного становления европейской культуры. При видимом полицентризме эволюция не может повторяться на уровне отдельных, различных по основанию форм. Эволюция всегда *одна* — эволюция всеобщего. Следовательно, несмотря на метафизику собственной количественности как «множество множеств», поливариантностью этот внешний полицентризм не обладает. «Замыкание в себе» древних цивилизаций связано с достижением *ограниченного* предела в силу неспособности такой предел «рас-пределить», преодолеть.

Поскольку в системе познания восточных цивилизаций отсутствуют пространственно-временные параметры всеобщего и явление такого отсутствия оборачивается «застывшим временем истории» (Китай не случайно называли «уснувшей империей»), то о феноменологии культуры как феноменологии духа относительно этих аморфных мер говорить не приходится. В отдельно взятых социокультурных мерах древних цивилизаций осуществляется такой способ восприятия времени и пространства, при котором «переживания пространства и времени исходят из мерности (соразмерности) бытия, выступают как экзистенциальная форма движения — в его природно-онтологическом и культурно-историческом плане “Космо-Психо-Логос”» [40, с. 90]. Данный феномен постоянно повторяется. Но противопоставление рационально-категориального «Запада» и иррационально-чувственного «Востока» объективно и обладает субстанциальным значением исключительно в срезе всемирно-исторического дуализма сущности, крайней противоположности социокультурных предпосылок «раздвоения единого».

Таким образом, утверждение С. Хантингтона о том, что подход к пониманию противоречия цивилизации и культуры через деление

мира на два — западный и восточный — культурных полюса можно считать правомерным не только по причине географической и социальной размытости границ понятий «европейское» и «западное», как и размытости, условности, изменчивости «линий разлома» современных цивилизаций [41, с. 34] правомерно, но и ограничено в том смысле, что из пространства такой поляризации исключается историческая роль и феноменальность «не восточных» и «не западных» цивилизаций. Это роль «опосредующих всеобщее» и конкретизирующих его через специфическую трансформацию его идеальных форм в собственную онтологию, логику и эстетику. По этой причине **фундаментальное понимание внутренних противоречий «остальных цивилизаций», часто представленных этническими культурами, возможно исключительно в срезе меры их опосредствования противоречия «материально-единичного» и «идеально-всеобщего», как и степени утверждения конкретного содержания данного противоречия в их развитии.** В этом срезе может кардинально измениться видение исторического места и категориального самоопределения не только «не западных» и «не восточных» типов культуры, но и некоторых «западных» и «восточных» культур в том числе. Логическая и практическая матрицы «развитых» и «неразвитых» современных цивилизаций и этносов оказываются достаточно смешанными и часто сами себе неадекватными. Так, американская цивилизация, по утверждению итальянского экономиста Боккардо, «представляет собой гигантское тело, увенчанное головкой ребенка» [42, с. 206]; Япония законсервировалась в философском пространстве древнекитайского варианта буддизма, в контексте своей уникальной исторической и мыслительной парадоксальности; Латинская Америка, в частности, обладает самосознанием «государственности», но не знает понятия «общественное» [43, с. 65]; погибающая Африка, которая, по прогнозам С. Хантингтона, в ближайшее время станет проблемой-угрозой для Запада, представляет собой специфическую форму «мета-онтологического» превращения (С. Переслегин).

Описание картины мира в контексте этнокультурных попыток преодоления «дуализма сущности» требует самостоятельного фундаментального труда, поскольку такая картина абсолютно необходима для теоретической и эстетической целостности самосознания человечества. Представляется необходимым обозначить категориальные различия таких трансформаций, так как в пространстве «остальных цивилизаций» возможны свои пустоты — бывает становление сущности (классический вариант западноевропейской культуры), а бывает «становление в становлении» (К. Нойка) — феномен

центрально-европейской, восточно-европейской, русской, украинской культур. Превращение «становления в становлении» в «становление сущности» не может быть механическим, а также не может быть чистым повторением эволюции. Оно может быть положительной трансформацией «синкретичной целостности» нетеоретического, «неклассического» этноса в субъекта с тотальными идеально-практическими способностями. Думается, вектор практического осуществления такой трансформации может обозначить траекторию перемещения культурного центра мира вплоть до превращения его в феноменологическое основание мира.

В аспекте универсальных скачков «становления в становлении» особый интерес представляет древнеславянская «линия» истории, поскольку со временем в ее пространстве состоялись наиболее существенные логические и этико-эстетические взаимопревращения различных мер мирового становления. Древнеславянская цивилизация своеобразно трансформировала в себе антиномичность Логоса как крайность выражения всеобщего и единичного в пределах истории в целом. В этом смысле представляется правомерным замечание Л.Н. Гумилева: «Отмеченный К. Ясперсом параллелизм развития нескольких культур древности действительно имел место, но он не был ни единственным, ни столь плодотворным, чтобы выделить китайцев, индусов, иранцев, иудеев и греков в особую категорию людей; и он затух, как и прочие пассионарные взрывы этногенеза» [44, с. 355—356]. В значимости «третьей линии» древнеславянская цивилизация как тип культуры представляет собой одновременность синкретизма мышления и бытия (обусловленного внутренними противоречиями естественного для нее эволюционного периода становления) в тождестве с синкретизмом искусственно привнесенного основания (христианство), включающего эту цивилизацию как в антиномию меры мира и превращающего эту антиномию уже во внутренний модус. Иными словами, можно говорить об основании древнеславянской цивилизации как об уникальном синкретизме имманентного себе монизма и антиномичности, которая изначально является мировым модусом цивилизации, не успевшей вступить практически в систему мировых связей того периода. Хотя принятие христианства включало Древнюю Русь в идеальное пространство этих связей и обуславливало превращение таковых в «теоретическое» основание ее дальнейшего самоопределения в системе всеобщего. Отсюда следует феномен своеобразного трансформирования антиномичности всемирности «параллелизма» становления в логическом и эстетическом выражении по типу восточной или европейской культур. Но не как механическое повторение, а как фено-

менологически избирательное. И, поскольку *временной длительно-сти*, которую в стихии случайности требует свершение полноты, древнеславянская мера культуры была лишена, то такая избирательность, на мой взгляд, ближе к необходимости-свободе. То, что в ней выступает неразорванностью основания, «тождеством мышления и бытия», будет имманентным абсолютно уникальной целостности человека-мира.

Поскольку же статика здесь может допускаться лишь в качестве дурной абстракции, то наиболее важным является постижение логики взаимоотношений антиномичности и диалектичности в новом способе мирозерцания и самоопределения, которого нельзя рядоположить по принципу *еще одного* количественного многообразия *наряду с другими* типами культур. Поэтому важной проблемой является понимание особенности древнеславянского раздвоения времени и пространства истории и его воплощения в чувственном бытии этноса. Понимание такого феномена не может быть само-достаточным. В современном аспекте мировых проблем, которые создают разного уровня спекуляции вокруг особенности такой цивилизации, оно должно прояснить не только широкий спектр объективных общественно-исторических, но прежде всего — субъективных, феноменологических предпосылок и следствий «лишенности» полноты эволюции, ее «разрывов» и провалов. Как показало время, прояснение этих «субъективно-онтологических» узлов крайне важно для понимания многих исторических моментов этнической культуры, ускользающих (если рассматривать и трактовать их традиционно с позиций сугубо «национальной» онтологии) от возможности адекватного объяснения. Уникальной логической ситуацией для *начала исторического становления древнеславянской цивилизации* является *факт включенности в ее «онтологическую предпосылку» категориально-логического «каркаса», выведенного в пространстве иных культурных образований. Этот «каркас», будучи субстанциально атрибутивным, является имманентным любому общественному образованию. Но принципиальным значением обладает факт выведения категориально-понятийных определений каждой культурой самостоятельно — филогенез каждого народа должен повторять онтогенез и выводить основу бытия как собственное начало. В древнеславянской культуре такого выведения нет, что является не ее ущербностью, а специфической характеристикой предпосылки рождения и теоретического самообразования культурного самосознания. Второй, вытекающей из предыдущей, особенностью такого «начала» выступает противоречие опережения данного логического каркаса «онтологии» собственного характера общест-*

венных отношений, что обусловило как необходимость подтянуть ее к собственным максимам, так и зыбкую невесомость теоретического сознания. Последнее, в зависимости от исторических коллизий, будет отягощено такими «безусловностями субъективности», которые будут принимать иррациональный характер и станут крайне сложными для полной расшифровки. Наверное, именно в этом пространстве рождается проблема окончательного понимания «национального характера».

На мой взгляд, древнеславянское мирозерцание пространства и времени Логоса отобразило своеобразную форму не столько пересечения, сколько взаимотрансформации логики древнего и европейского миров. Причем, взаимотрансформации того и другого в пространстве «третьего» без его ведома и нередко — к его великой печали, оседающей донныне в вопросах «почему мы такие?», «почему с нами такое происходит?». По-видимому, недостаточна констатация связи «азиатского» и «европейского» в истории древнерусской цивилизации как явления, которое созерцалось с целью преодоления. Как и трактовки такого явления как идеи, на которую ориентировалось историческое сознание этноса, оказавшегося вынужденным ориентироваться на рожденную в другой общественной мере культурно-логическую матрицу с целью самозащиты. Одновременность присутствия двух (восточной и западной) разно-временных культурных измерений в едином измерении становления древнерусско-славянской цивилизации проявит себя со временем не менее противоречиво. Эту логическую ситуацию часто пытались выявить и обозначить мыслители прошлого с позиций своего времени. Современный российский ученый выразил ее с позиций актуальных коллизий: «Итак, постепенно проясняется, что так отпугивало русскую мысль от Востока, что заставляло с удручающим однообразием устремлять свой взор на Запад и все глубже увязать в двусмысленной диалектике европейского просвещения. Это — страх не успеть за историей, навсегда остаться аутсайдером; страх перед засасывающей неподвижностью, внеисторическим существованием, среди всякого «душного быта, где можно веками сидеть на стуле и смотреть вдаль» (Розанов) и где не изменяется ничего, это — страх перед властью вечных пространств, в которых растворяется человек; перед «русской нирваной», перед господством чистой протяженности, где время замедляется, исчезает и теряет свою силу...» [45, с. 169].

Таким образом, необходимо выявление специфики, содержания и особенности логики взаимотрансформаций европейского и восточного типов культуры в истории феноменологической культуры древнеславянской цивилизации. И особенно актуальной выглядит

необходимость пространственно-временных параметров феноменологии Логоса в эпоху становления христианского мирозерцания древнего славянства, представленного Киевской Русью.

Трансформации Логоса, трагически открывавшиеся древним грекам, не могут сводиться к спору «о древних и новых». Как феноменологическая проблема они в то же время выходят за пределы феноменологии, обретая свое историческое пространство как абстрактно человеческое вне отдельного человека и, таким образом, что, «срывая все, во что рядится время» (Шекспир), времени рука срывает, «стирает» с лика истории и человеческие образы. Логос в процессе самопостижения действительно предстает как временная ось истории. А «...в осевое время основным является именно общее в историческом развитии, прорыв к сохранившимся по сей день принципам человеческой жизни в пограничной ситуации» [46, с. 40]. Причем таким образом, что эти явления, как подчеркивает К. Ясперс, следует понимать в совокупности и тем самым установить параллельность в универсальном развитии, охватывающее все духовное бытие тогдашнего человечества. В таком случае пришлось бы свести не только внешнюю форму, но и внутренний вектор истории, взаимосвязь, взаимообусловленность ее государственных, политических и идеальных мер, к рядоположенному существованию. Последнее, будучи эклектической пространственной реальностью, утрачивает свою временную сущность (такое движение в чисто количественном отношении уже продемонстрировал восточный мир).

Во времени и пространстве Логоса древнеславянского мирозерцания имеет место уникальная по форме и содержанию трансформация временных параллелей становления всемирной истории через их конституирование в особенные формы логики. Последние же представляют собой ценность тем, что собственным бытием придают *форму стойкости именно трансформациям*, поскольку проблема может стоять лишь в аспекте взаимотрансформации двух мер в их логическом выражении — древнегреческой и христианской (древнегреческой в значимости для мира античного периода теоретического самосознания человечества). Этот феномен можно понять исключительно в контексте абсолютного основания мирового становления в целом, поскольку параллели в становлении мировой культуры не только были возможны как отчуждение на кажимую внешнюю самостоятельность материального и идеального. Они также содержали в себе те превращения Логоса, которые, не будучи очевидными, все же снимали в себе разграничения социального пространства в содержании исторического времени, оставаясь сокрытыми, но утверждая время и пространство всемирности. И тот

факт, что период христианства выступает «мерой» тождества материального и идеального со знаком «минус»; мерой, аннигилирующей саму себя; мерой инобытия разума; мерой «провинциальной»; мерой безмерности; мерой, разделенной на части и познающей себя лишь в религиозном экстазе; мерой, выдвигающей параллель между идеальным и материальным как недосыгаемости неба для земного человека, — говорит об утверждении этим периодом статуса сущностей, не пересекающихся ни на земле, ни на небе.

Примечательно, что сама суть познания, будучи сведенной к «единому, абсолютному, недвижимому в себе» божественному, полимерна: «Умение дать «многомысленное толкование» одного и того же текста — неотъемлемое качество интеллектуала средних веков», — утверждает А. Гуревич [47, с. 23]. Время этой меры — это пространство пре-*бывания* смерти, а значит, оно *замкнуто* в пределах отдельного пространства и никогда не выходит за его феноменологическую, а значит, природную и историческую границу. Повидимому, имеет смысл различать центрическую замкнутость восточной культуры с ее бесконечным возвращением от предела к началу, от замкнутости сферы античной культуры, трактованной бесконечностью, в которой начало совпадает с концом, и от замкнутости пространства христианской культуры как логико-чувственной матрицы. Причем не только европейского образа, а того, какой христианство получило в Древней Руси. Проблема взаимопересечения и взаимотрансформации восточного и европейского звучания и семантики в христианском мирозерцании Древней Руси исследована достаточно широко. Но трудно вообразить, в какое логическое пространство наши предки попали, совмещая это исторически необходимое идеологическое «сальто» с онтологической структурой нераспредмеченной логики первобытно-общинных, рабовладельческих и феодальных отношений, сведенных воедино принятием христианства. Причем сведенные воедино предельно коротким периодом времени не только по историческим критериям, но и по критериям длительности одной человеческой жизни. Ведь если единицей измерения исторического времени выступает одно поколение, то вышелегисчисленные события имели длительность менее чем жизнь одного поколения. В силу исторической особенности социального пространства, характерного гибкой взаимотрансформацией трех способов производства, Древняя Русь предстает особой формой единства «онтологии» и «феноменологии» мира, включающей в себя и особую форму соотношения филогенеза и онтогенеза, а также существенных изменений мирового порядка в «онтологии» и «феноменологии», ибо обе эти «-логии» впервые в истории возможны при ус-

ловии, что «другие миры» входят в их атрибутивные характеристики. И суть таких трансформаций, наверное, не ограничивается феноменом принятия христианства (можно было бы сказать, что начинается этим, но и такое утверждение было бы условно истинным, так как оно упускало бы не только историко-общественные, но и логические предпосылки, приведшие к его принятию). Суть — в особенной синкретичности идеального (конкретно-исторического и феноменологического способа мышления) и материального (чувственного), которое особенным образом преодолевает антиномичность, дуализм, представленный западно-европейской и восточной крайностями мышления и чувств. Этот синкретизм обусловит со временем «философию сердца» Г.С. Сковороды, феномен «русской природы», разветвленной в страстях как «очарованных странников», «блаженных страстотерпцев», так и их гиперболических антиподов, представленных персонажами Н.В. Гоголя, а позже — Ф.М. Достоевского.

Взаимотрансформации же способов производства в Древней Руси (в доведении их до способа производства сущностных способностей человека, в синтезе мышления и чувств) все же требуют очерчивания по своим особенным параметрам. Первобытно-общинный тип общества здесь — далеко не копия азиатского, африкано-американского или европейского типов общин; не имевший фактически места, он был «уничтожен на корню» [48, с. 574]. Хотя и «направивающийся» по предметно-орудийной логике производства, своим отсутствием рабовладельческий способ производства аннигилировал и возможность антики с ее категориальным измерением; феодализм, принявший исключительно особенную «физиономию» вследствие привнесения извне (из другого цивилизационно-культурного пространства) его миросозерцания, не имеет аналогов. Такая логическая ситуация повторяется и в ареале Восточной Европы. В частности, относительно Румынии современный румынский философ Ион Янош дает те же самые характеристики: «... историческое запаздывание, свойственное народам и нациям Восточной Европы, в сравнении с ранними особенностями развития южной и западной частей континента, порождает тождественные явления. В такие времена, в этих частях света были бы уже невозможны Платон или Аристотель (...) Что остается? Яркое выраженное пространство *особенного* («менее общего») и даже восточно-европейское «особенное»...» [49, р. V].

Главное здесь заключается в том, чтобы не рассматривать эту особенность вне общих (всеобщих) определений субстанциального, которые в выделенных типах культур не обладают непосредственным наличным бытием. В таком случае произошла бы ошибка утра-

ты основания, которое не носит этнического характера. Но и остановка на констатации особенности не решает проблемы определения ее существенных модусов. Какая же логическая матрица возникла в онтологии древнерусского мира? И понимаем ли мы действительно, в какую логическую ситуацию попал древнеславянский человек?

Необходимость преодоления всемирной расщепленности Логоса для понимания принципиальных отличий древнегреческого и древнеславянского сознания предполагает выявление *сущности антимеры истории*, ее места как следствия и причины параллельности культуры в моментах пересечения ее особенных форм. Уникальность древнеславянского мирозерцания заключается в том, что в логических самоопределениях (в отличие от азиатских стран), оно, как покажет будущее развитие, в сжатом виде и даже по формам прошло через основные этапы формационного образования, но, тем не менее, не прошло те основные логические ступени самоопределения, которые были свойственны изнутри такой же логике становления в западно-европейском ареале. В этом смысле факт *выбора*, к примеру, формы религии князем Владимиром (несмотря на то что христианство отвечало именно этой общности и тем самым было не случайным для Древней Руси), а не естественно-историческое зарождение такой формы из способа жизнедеятельности этноса является примечательным. И речь идет не просто о том, что в силу своего географического положения Киевская Русь была полуевропейской, полуазиатской страной (тем более, что на тот период она вообще не простиралась до каких-либо непосредственных границ с Азией, что произошло впоследствии с расширением московского царства и образованием названной Гумилевым Великой Руси). Речь идет об исключительно особенной форме становления отдельной цивилизации, по-своему трансформировавшей объективные атрибуты Логоса в субъективации исторического движения.

Вместе с тем субъективация Логоса особенной культурой имеет и другое перспективное значение — при выявлении сути трансформаций в самом основании периода средневековья как сельскохозяйственного способа производства и христианства как особенной логической формы самоопределения мира возможно выявление природы и логики внутренней взаимосвязи исторических народов и их культур в контексте времени и пространства всеобщего Логоса. Но в социальном измерении это период образования *народности* и, как следствие, «спецификация» культуры по новому контуру. Поскольку же «народность» достаточно аморфное образование с точки зрения государственных границ, неопределенности неустоявшегося го-

сударственного типа управления (прежде всего по причине незавершенного генезиса), образования понятийного языка и логических параметров самой культуры, то неизбежным основанием является как раз ее феноменологическая самоопределенность в истории. То, что переходит из более ранней формы общности в более высокую и не исчезает вместе со сбрасыванием историческим временем таких форм. Ведь нас не связывает с древними бытие, конечное пространство. Нас связывает с древними изменяющаяся сущность — вечность как то, что имеет своим конкретным основанием становящуюся всеобщность индивидуального. Проблема, перед которой застыл Аристотель, утверждая, что «все существует только индивидуально, но мы при этом знаем только всеобщее», стала проблемой именно потому, что всеобщее не могло в аристотелевской метафизике обосновать себя как индивидуальное, а индивидуальное не мыслило себя всеобщностью. Даже тогда, когда в стихии экстаза (и не только религиозного) всеобщее как будто *ощущало* себя всеобщим образом. Здесь, в пространстве средневекового самоопределения человека к миру — другая всеобщность. В ней, по утверждению Августина, «сосредоточивается в настоящем как бы налицо» всеобщее время.

В таком случае, что же именно в системе параллельных, внешне не пересекающихся миров, может быть точкой отсчета в познании *единого*? Единого, представляющего не множественностью, а *одним*? И когда в этом тождестве единого и одного развивается сама субстанция одновременно как основа всеобщности и как стихия всеобщности? Эти центры схематичны, даже географически расположены, как в случае архитектуры образования города у Розарио Ассунто («Исторический город возникает как пространственно-конечное изображение бесконечности времени через постоянство его соотносительности к некоторому центру, и не только топографическому» [50, с. 13]), по принципу геометрической соотносительности границы (предела) и основания (центра). И дело не только в том, что здесь качественно меняется «центр». Относительно древнеславянского городища, в отличие от древнегреческой «ойкумены», известно, что этот центр представлен христианским храмом и также топографически не совпадает с центром города, ибо центр вселенной — в самом храме. Что может быть для нас таким центром, в котором была бы обозначена ось исторического времени в параллелях средневекового пространства? До сих пор этот вопрос остается открытым. С ним связан регресс современного исторического сознания, нацеленного на самоопределение относительно прошлого *с точки отсчета прошлого*. Не определяемся ли мы в таком случае относительно не про-

сто унесенного, но и утраченного времени? Достаточно ли силен современный духовный порыв, если, конечно, можно о нем говорить, для того чтобы перед нами «счастливым предстало осевое время»?

Определение современного «идеального центра» необходимо не только в качестве предпосылки для адекватной соотнесенности с древними, но и в качестве основания возможности и способности постижения средневековья как *антимеры истории*, своеобразно актуализированной в контексте современной деформации истории. Ибо в христианском мире «идеальный центр» времени и пространства реального бытия остается за пределом индивидуального осуществления универсума. И это одна из причин современной актуализации христианского параллелизма, вплоть до завершенного в его различных вариациях дуализма сознания и чувств. Ведь при шестимерной направленности вектора идеального (в данном случае божественного) центра в средневековьи сам центр никогда не дан, или же данная система божественных координат не включает в себя человека *живущего*. Она — для человека *умершего*. Это система координат смерти. Параллельными здесь выступают не мир земной и мир божественный, а жизнь и смерть. По видимому, отсюда вытекает утверждение Августина: «все определенные пространства веков, если сравнить их с беспредельною вечностью, должны быть почитаемы не малыми, а равными нулю» [51, с. 590]. В романе У. Эко «Средние века уже начались» можно заметить, что внутренняя параллель классического средневековья, будучи искусственно актуализированной, превращается в параллель жизни и смерти современности, в так увлекший современную философию нулевой вариант жизни.

Перемещение (точнее говоря, смещение) жизни в пространстве и во времени происходит таким образом, что за временем остается преимущество бытия смерти, обуславливает и то, что вечность связывается со смертью, а пространство с жизнью как застывшим временем. В превращенной форме, можно сказать, еретически представлено само христианство в его искусственно осовремененном варианте. Ведь если оно оставляло время за творением, а пространство за сотворенным, то здесь творение равно сотворению смерти. В христианстве сотворенное не творит, оно *пребывает*, но так, что его бытие не в нем самом, а в том, кто творит его. Его бытие в пространстве фиксируется как «остановившееся время», но такое, которое не есть, как позже будет мечтаться и дерзаться, остановка прекрасного мгновения, а длительность неизбывной муки. Так «конец» наступает перед «началом», и жизнь «начинается» как «конец». Время здесь предстает линейным движением пространства и бесконечности как внешних, количественных сущностей, но не как на-

правленность к вечности. Но ведь вечность — явление вне времени, так как Бог не меняется во времени. Он — за всякими пределами, а значит — и за пределами пространства. Эта параллельность выступает в чистом времени как конкретно-универсальный дуализм бытия. В этом случае начало жизни в функции эманации конца заранее предзадано.

Природа такого инобытия времени настолько метафизична, что даже диалектик Гегель не смог вывести всеобщность из чистого времени и довести, распредметить ее через материальное пространство. Отсюда сохраняющееся поныне постоянное возобновление возвращения истории во времени, отношение к истории как к прошлому, восприятие истории исключительно как прошлого, «ненастоящести» истории в плане отсутствия актуализации вплоть до «ненастоящести» истории в плане неистинности, внутренне взаимозвязанной с отсутствием именно ее конкретно-исторической актуальности. Для средневековья такая обращенность имеет исторически объективный характер и выступает реакционной в силу своего содержания, но не в силу своей мотивации. Ведь на уровне мотивации оно и не осмысливается. Как раз такая обращенность и выступает там формой настоящего, которое обусловило и раннехристианское понимание настоящего времени: «...ни будущего, ни прошедшего не существует и (...) неточно выражаются о трех временах, когда говорят прошлое, настоящее и будущее, а было бы точнее, кажется, выражаться так: настоящее прошедшего, настоящее будущего» [там же, с. 587].

Обращенность времени для христианства не может не становиться мистикой *оборачивания*, реализацией инфернальной бездны времени, из которой история «вытаскивает» *временные*, а не *исторические ископаемые*, и сама себя пугает ими. В одном и том же отношении логическая ситуация такого рода обращений будет специфическим образом повторяться и одновременно отличаться в сказках западноевропейских и восточноевропейских этносов. И в этом смысле сказки как «эпос» средневековья не тождественны легендам мифологического периода. В них, сказках, время и пространство не только обладают «направленностью» «вверх-вниз», но и снимают в себе параллельность «жизни» и «смерти», пересекаясь по горизонтали с этическим модусом выбора «налево-направо». Таким образом, в сказках славянского эпоса совершенно неосознанно преодолевается антиномичность арабской — горизонтально-прямолинейной — и античной — круговой, сферической — систем пространственно-временных координат.

Для древних славян мир создан по принципу «вертикальной оси». «Мировая ось связывает миры по вертикали и является цен-

тром мироздания в плоскостном измерении. Ведь упорядоченный, обжитый человеком мир, как «Космос», представляется в виде круга с вписанным в него крестом (сориентированная на четыре стороны света структура земной поверхности). Такому кругообразному, упорядоченному по горизонтали и вертикали Космосу противостоит «Хаос» — невидимый, страшный, темный, неосвоенный мир, охватывающий Космос со всех сторон» [52, с. 9]. Замена древнегреческого представления о сферическом построении мира конусообразным представлением о нем обуславливает расширение и представления о самом пространстве. Сферическое понимание «начала» и «конца» суживается вследствие утраты временной бесконечности их слияния в сфере — формы бесконечности. Разделенность времени и пространства предстает здесь как *расположение мира в плоскости и утрата перспективы реального времени*. В данном случае можно говорить о минусовой пространственной и временной реальности культуры, когда субстанция в ее *единстве и едином* утрачивает свое человеческое основание. Но что это означает в плане феноменологии исторической взаимотрансформации культуры? Это значит, что сама культура, уходя в пределы иррационального, деградирует из разума в предрассудки — в *пред-рассудок*, то есть — в пространство чувственного воображения, часто становящегося субъективной и исторической галлюцинацией.

Христианское время и пространство сводятся к субъективным параметрам представления, которое также имеет свои объективные параметры, но они требуют постоянного логического выведения. На мой взгляд, характер средневековых трактатов связан не только с потребностью логического обоснования бытия Бога, а имеет под собой еще основание *отношения к реальности как постоянного логического выведения сути того, что дальше и глубже представления не идет*. В этом заключается тщета познания и мука земной жизни средневекового человека, которая на внешнем уровне может быть представлена (и представляется) угрюмой формой категорических императивов, грубых и неотесанных, как сам средневековый крестьянин, и не менее грубых в случае рафинированного аристократа или рыцаря.

Появление не только «четырех сторон света», но и «верха» и «низа» порождает не столько новое знание о мире, сколько расщепление субъективного в соответствии с новыми критериями. Это обуславливает и то, что разделение сферы на квадрат сводится не к четырехмерному, а к шестимерному пространству. Причем время в нем пребывает как абсолютно недвижимая точка. С пространством при неизменности времени происходят своеобразные архитектурные вариации. Последние распространяются на любые измерения, а

значит, на единицу измерения вообще вплоть до того, что и «...земельные меры одного и того же наименования имели неодинаковую площадь, то есть были практически несоизмеримы» [53, с. 22]. Выбралось ли современное историческое сознание из такой безмерности — вопрос, значимый в аспекте принципиальной возможности понимания *природы параллелизмов Сущности* в становлении мировой культуры вообще. Способны ли мы сегодня положительно-критически относиться к пространственно-временному основанию христианского мирозерцания, если современный рассудок не выходит за пределы, хотя и названного четырехмерным, но на самом деле плоскостного пространства? В данном случае критика может быть чисто негативной, а потому превращается в негативию самой критики и, таким образом, в позитивность антимеры. Ибо «возрождение» религиозного мирозерцания превращается в логическое и историческое опустошение основания. Если партикуляризм раннехристианского сознания предполагал иррациональный универсализм, то современное сознание увлечено партикуляризмом, своеобразно возведенным в универсум частичного, ограниченного, оставаясь тем же «духом, который ограничен сознанием этих ограниченных связей» [54, с. 308].

Отличительной сферой опредмечивания времени в древнеславянском мирозерцании выступает музыка, но такая, особенностью которой становится многоголосие, полифония в едином звучании. Но как выглядит полифоничность времени культуры истории в ее этнических дифференциациях? Полифония раннехристианского мировосприятия обусловлена феодальным способом производства и не отождествима с наличием в истории того периода большого количества самостоятельных народов. Она неотожествима и с неоформленностью внешних государственных границ (феномен, который сопровождается здесь образованием народных государств по этническому признаку, выходящих за пределы отдельного города-государства; государство, конституирующих себя как самостоятельных целостностей, отличающихся от античных городов-полисов, которые, в свою очередь, не только выступали государствами, но как бы представляли собой истории цивилизации в целом).

Способ производства средневековья обусловил и превращение рассудка в логику казуистики. Для современного сознания важно то, что тяготение к иррационализму (уже не в его божественно-сущностном понимании) консервируется, удерживается и вообще возрождается на тех же корнях — на возвращении к феодальному способу производства. Ибо в реальном, субъективном значении вера в Бога связана только со страхом в двух его ипостасях: страхом перед

жизнью как бессилие перед ее тяготами и страхом перед смертью как логическая неспособность постижения небытия. Социально-исторические предпосылки тождества «небытия» и «ничто» жизни характеризовались тем, что человек умирал, так и не состоявшись. И закономерно, что в религиозном экзистенциализме Киркегора, представляющем, на мой взгляд, логическое завершение средневековых характеристик существования, «ничто» «не есть ничто *существующего*, а представляет собой ничто *в существовании*» [55, с. 7]. Негативно-феноменологическая характеристика социального *небытия* станет, как отмечал И. Золотусский, стержневой идеей гоголевского творчества, в котором она представлена во всей возможной (хоть и негативной) исторической полноте, — «Вихрь пустоты, завывающий на пустом месте и уносящий с собой человека, вихрь жизни, не направленной ни на что, ни во что уходящей и ни на что не оглядывающейся, оттого и разорванной, оторванной от содержания, сущности, от духовного первопочатка ее, — вот что вставало перед Гоголем, когда он вглядывался в свою поэму» [56, с. 478]. В данном случае феномен «небытия» следует рассматривать в срезе идеального, а иррационализация идеального не только окончательно и безнадежно утрачивает основание, но тем самым не позволяет мышлению постигать природу взаимопревращений как материального и идеального, так и снятие таковых превращений во внутренних опосредствованиях друг другом этих самостоятельных видимостей бытия. Сохранение субъективных предпосылок, породивших религиозный иррационализм, обуславливает и *повторяющуюся негативную актуализацию* «небытия» в виде ужаса исторического сознания.

На стыке качественного изменения современных противоречий историческая феноменология культуры народов как проблема логических и реальных параметров общественного пространства и времени актуализируется особенностью субъективистских оснований мотивации современных исторических интересов, а следовательно, современных возможных войн. И дело не только в замаскировке современных мировых по характеру войн под личину национальных. Принципиально изменяется специфика субъективного пространства и времени. С одной стороны, актуализируется «национальный» характер таковых; с другой — непосредственная универсализация мировых отношений преодолевает формы национального «универсума» (хотя современный американский философ Д. Нейсбит считает, что обезличивающие жизнь информационные технологии с необходимостью будут актуализировать потребность в другой субъективности, как и в «национальной» культуре как противовесе абстракт-

ному универсализму [57]). Природа такого изменения еще не изучена философами до конца, но она успешно эксплуатируется в идеологической сфере. И, отсутствуя в теоретическом самосознании славянских этносов, может сыграть печальную роль в их исчезновении.

Опосредствование форм Логоса в диахронике культуры

Феноменология истории предстает в изменении логики форм материально-практической деятельности и их взаимопревращения с собственным отражением в формах идеального. «Процессирующее тождество противоположностей» меры практического и теоретического высвечивает в себе и через себя конкретное содержание всеобщего основания в момент совпадения реального и абстрактного. И выведение содержания этого совпадения в форме принципа является гносеологическим условием видения того, что не лежит в сфере видимости. Следовательно, в обосновании сущностной логики феноменологического становления истории *логика истории философии* выступает не только опосредованным, но и опосредующим звеном. Причем, взятая не только в гносеологическом срезе становления диалектики, но в целом, в логике основных «ступеней» становления феноменологии в формах всеобщего теоретизирования (замечу, что гегелевская «Феноменология духа» в логику происхождения духа «сжимает» именно эту всеобщую логику историко-философского самопознания Логоса). Единое основание становления мира самоопределилось как «одно» через игнорирование множественности форм бытия мира в целом.

По-видимому, не следует отождествлять опосредствование логики истории и логики философии (как и логики истории философии и логики философии истории) с опосредствованием в статусе «звена-функции» в феноменологии единичного сознания. Для начала такого «...опосредствование есть не что иное, как равенство себе самому, находящееся в движении, или оно есть рефлексия в себе же, момент для себя сущего «я», чистая негативность или (...) оно есть простое становление» [58, с. 169]. Но постклассическая историческая реальность выявляет бессильную ограниченность феноменологического опосредствования «иного» и «освобождает» индивидуальную феноменологию от логико-эстетических координат становления — классической истории. Следовательно, в «модусы» «онтологических предпосылок» становления индивидуальности постклассического мира входят принципиально новые характеристики, из-

меняющие и саму логику форм взаимоотношения «исторического» и «индивидуального». В этом, на мой взгляд, заключается тайна понимания причины того, что противоречие опосредствования индивидуальной феноменологии с собственной непосредственностью у Гегеля не разрешается. Об этом ясно говорит содержание второго раздела его «Феноменологии». Если Гегель исторически был вынужден успокоить «частный дух» Истиной Мирового Разума, то частный дух отдельного индивида в современной реальности Истиной Практического Разума не успокоишь — таковой нет как конкретности. Завершенность классического становления истории и продолжающаяся эволюция сознания в этих параметрах (в границах классической феноменологии) порождает категориальную и понятийную пропасть для самосознания истории в целом. С одной стороны, фиксируется дилеммность «опосредствующихся» сторон, с другой — непреодолимость таковой даже в тех случаях, когда каждая сторона пытается посмотреть на себя глазами другой.

Первоначальный конфликт идеальных и реальных форм имеет своей предпосылкой объективную предзаданность формирования постепенности, восхождения развития (невидимого в формах реальности) в идеально-всеобщую форму. В форму, бессильную в начале собственного становления что-либо изменить в реальном мире. Поэтому в своей апологии Сократ не только сожалеет об историческом позоре, который ожидает Афины, отказавшиеся от поиска истины и способа формирования истинного мышления, но и констатирует переход греческого полиса в логическое пространство софистической манипуляции самим *способом и методом мышления*. Действительно, историческая траектория становления социума требовала углубления пропасти между бытием и сознанием, которая была субстанциально обусловлена необходимостью и возможностью развития идеально-всеобщего. В свою очередь, такое развитие было невозможным на логических основаниях субъективного идеализма, а в гениально-сократовском выражении последнего было несовместимым и субстанциально, и идеологически с чувственно-мыслительной целостностью индивида. Следовательно, впервые обладающее теоретическим самосознанием общество аннигилирует опосредствование общественными (общезначимыми) смыслами «микрокосмоса» и «макрокосмоса» — человека и мира.

Невидимые в своих взаимоотношениях и поступательном развитии *опосредствования* всеобщего и единичного предстают трагедией личности, воплощающей в себе «узловой момент» истории и погибающей, не успев развязать его в собственной жизни и в жизни общества. Только великие люди выступают наличным быти-

Логоса в его непосредственно-универсальной значимости. Отраженность этого феномена в логике осуществляется не только как становление логического мышления в его диалогическо-диалектической форме. Такая форма выражает логическое становление противоречия, где мышление еще не схватывает становления, но открывает его результат. Здесь становление мира (как индивидуальное преодоление неопределенности бытия (ничто)) суть упорядочивающие отношения «содержание—форма». В напряженной диалектике противоречивого взаимоперехода объективного содержания в индивидуальную форму и индивидуального содержания в абстрактную, пока что только теоретическую, форму общественного сознания. При таком положении дел, когда сущность прикрывается навязчивой эмпирией реального мира, чем больше расширяется пространство познаваемой реальности (порождающее экстенсивный охват мира для участников диалога), тем больше количественное многообразие бытия претендует на исключение из правила. Отсюда стремление расположить мир в логическом порядке и поиск устойчивости мира в логическом порядке.

Действительно, логика становления философского самосознания не обязательно соответствует хронологии исторического времени. Иначе говоря, «логика времени» и «логика логики» не совпадают тавтологически. Поэтому не все возникающие концепции мира являются «узловыми моментами», существенными для познания Логоса вообще. С одной стороны это явление выражает единственно возможную форму познания необходимости; с другой — эмпирия мира (к примеру, дохристианского, завоевательного Рима) требует считаться с собой как с реальностью, которая осуществила свою мощь. Но и такая реальность в конечном итоге предстает целесообразной, одновременно центростремительной и центробежной силой, охватывающей мир волей великих завоевателей. Периоды утраты единства воли и реальности, в которых реальность подчинена воле, представляют собой периоды внешнего, количественного снятия становления как не выходящего из основания, т.е. такого, которое опосредуется собственной отрицательностью (отрицательностью в самом себе). Так, «воля» Нерона, Калигулы и других (чуть менее, но не намного) одиозных императоров Рима удовлетворялась «в-себе» и «для-себя», не выступала такой упорядоченностью. Напротив, она предстала как агрессивное потребление в первом случае метафизического и даже отрицательно-метафорического пространства сложившихся норм господства-подчинения, а в другом случае — суженного «порядка» замкнутой на своих «малых» самоопределениях общности.

Регрессия опосредствования Логоса реальными формами еще не выглядит всеобще разрушительной. Разрушения, которые в этой исторической мере происходят, имеют для себя простор во времени и пространстве, но само опосредствование, в силу антиномичности основания, уже *предстает как положенная отрицательность*. Здесь, с одной стороны, присутствует еще аморфность начала становления, но такая аморфность уже проявляет содержащуюся в ней деформацию. В этом заключается своеобразие, уникальность исторической ситуации во взаимоотношении идеального и реального Логоса. И она же обуславливает возможные деградации самого Логоса. В видимости это предстает специфическим, каждый раз особенным образом. В действительности же опосредствования Логоса еще не освобождены от прошлых мифологических самоопределений. В них наслаиваются мифологические формы мировосприятия (чувственное не так забывчиво, как сознание) с формами искаженных общественных отношений, доходящих до реального извращения всего и вся, даже целого общества, каковым стал поздний Рим.

На «заднем плане», а точнее, под этими наслоениями, присутствовала «темная сторона» как метафизическая, представавшая в форме *негативного*, отрицательность Основания. В эпоху христианства именно эта *логическая потусторонность* (за реальностью) *основания* преобразится в потустороннее существо, станет темным царством подземного мира. В таких опосредствованиях деформация предстает как разорванное по основанию опосредствование всеобщего, не знающее свой поступательный путь. Для видимости порядка, к примеру в искусстве, как реальной формы отражения и воплощения божественного, *будет использована неупорядоченность*. Этот момент фиксируется исследователем искусства XVII столетия Юргисом Балтрусатисом: «В романской скульптуре мы сталкиваемся с противоречием тех же взаимодополняющих друг друга законов: иллюзия, которая способствует стабильности полноты форм, и притягательность композиции, которая смешивает и оживляет их. Таким образом, в пределах законченной композиции внутренние эволюционируют различные субъекты и, напротив, разные композиции, изменяющие форму одного и того же субъекта. Схваченный в сети упорядоченных фигур, образ животного или человека становится объектом постоянных превращений» [59, с. 29]. Поскольку *богатство реальных форм не мыслит себя* богатством, но «инстинктивно» и стихийно опирается на доступную ей мощь «земной жизни», а транскрипции идеальных форм достаточно уязвимы из-за их абстрактности, то и идеально-непосредственной формой конфликта выступает эстетика презрения и унижения. Призрачное соседствует с

прерванным и переносится в сферу этики. Тем не менее сформированность, определенность — *сформулированность* логических форм является опосредующим моментом становления реальных форм после выхода всеобщего в форме общего (как общности, конкретной общности) из первоначальной синкретичности материального и идеального. *Существенность непосредственного уходит из сферы непосредственного и становится непосредственностью только возвращенной формой — формой, абстрактно рефлексирующей по поводу самое себя. Опосредствование и выступает логической и реальной саморефлексией непосредственного, которое никогда не знает, что оно рефлексирует (на то она и непосредственность). Но это — опосредствованная становлением непосредственность, и поэтому она — культурна. Хотя в силу сохраняющегося в общественной реальности дуализма сущности «культуренная непосредственность» может сохраниться лишь за областью самой рефлексии и не закрепляется за пространством чувственной достоверности.*

Поскольку производство человеческой сущности сохраняется здесь как паразитарное (и все же «производство, как и революции, кландет конец эпидемии видимостей» [60, с. 66]) — и не только по способу распределения, но и как осуществляющаяся за счет войн, то в культурном отношении сама война может сыграть свою, как это не покажется парадоксальным, специфически прогрессивную роль. Так, для Рима прогрессивным и регрессивным отношением к культуре выступает тождественность его развития (за счет присвоения культурного афинского ареала) и деформации (в силу потребительского отношения к покоренным цивилизациям). С одной стороны, присвоение греческой культуры и, таким образом, вхождение в категориальное пространство становления. А такое присвоение осуществляется через порабощение греческих культурных центров. С другой стороны (и одновременно с явлениями вышеуказанного порядка) — пиратское отношение к древним культурам покоренных стран. Ибо Восток соблазнял Рим лишь своими материальными богатствами. В то же время его покорение предстает как явное безразличие по отношению к народам-соседям, находящимся на этапе варварства (это хорошо прослеживается в описании Тацитом германиков).

Эклектичная синкретичность сочетания разных уровней и степеней единой, количественно собранной воедино истории, мешает сознанию двигаться последовательно по «логике вещей». Оно вводит Логос в пространство суммарных интересов и тем самым теряет его. Так, для древнегреческого круга в становлении всемирности

«важно было дойти до предела в пространстве и во времени, т. е. дойти до края мира и *мысленно* вернуться к его началу» [61, с. 78]. Такое — мысленное — возвращение очень важно, ибо до края мира доходят столько раз, сколько открывается новых пространств. Но это не тот предел (край), который преодолевают. К примеру, после достижения его у первобытных людей никаких мысленных возвращений к началам не происходило.

Вместе с тем самоотрицание «земной основы» как самоотрицание непосредственного требует понимания в контексте образования логических понятий, лишенных чисто количественной объемности по признакам. Становление логической Формы ценой раздвоения гераклитовского Логоса на разум, слово, понятие и на объективный Логос вечного рождения и возвращения в него нового через смерть предполагает превращение самого себя (становления) в условие ставшести готовых форм. За таким раздвоением следуют деформации превращенности основания становления и отчуждение становящегося основания. Формы здесь светятся не физическим, а трансцендентальным светом, и страсть, которая сдает их, как и постигшее их становление, безмерно мучительна, вдохновенна и трагична. Собственно говоря, фанатизм чувств в истории никогда не имел своей предпосылкой земную любовь, и посему его природа неведома тем, кто постиг чувственную любовь, но не возвысился при этом до исторического самоопределения¹. Но какая же мощь в искусственной логической форме, способная вывести человека из повседневной оболочки и приблизить его к богам (читай: к «великому», возвышенному), постигающим суть вещей? В логических формах, как это ни парадоксально, всеобщность дана как непосредственность тогда, когда в живой непосредственности она отсутствует в своей всеобщей значимости, в значимости Логоса.

Диахроника опосредствования культурного становления истории не сводится к схеме раздвоения единого на противоположные части и познания этих частей, хотя она абсолютно верна и другой логики не существует. Но она такова, как логика взаимоопосредствования противоречия. На самом же деле, в действительности, противоречие опосредований и опосредствований становления конфликта внутренних и внешних форм отягощено и живет в переходных состояни-

¹ Чем плотнее подходила внутренняя форма к своему внешнему пределу, тем интенсивнее становился фанатизм, поэтому он был неведом ранним формам человеческого общества. И чем большую массу людей включало становление в конфликтную логику внутренней формы основания, тем распространеннее и яростнее, хотя не обязательно исторически результативным, он становился. Ибо фанатизм утверждает логические формы при помощи силы чувств, но в то же время не способен обосновать себя логически.

ик чувственных форм, которые облачают существенные противоположности в бесконечное количество конкретных явлений. Так логическое становится мучительной опосредствующей формой, постигающей печаль познания и несоответствия сущего должному. Если хлеб добывается в поте лица, то сущность постигается в муках превращения разума, который не имеет возможности превращаться в решимость. Хлеб дает ощущение реальности, разум отнимает у реальности ощущение, утверждаясь в видимостях, лишенных ощущения реальности. Но вне реальности, «сверхчувственное» есть не находка, а потеря и самопотеря разума.

В диахронике культуры следует, по-видимому, отличать последовательность временных форм, не касающихся тех форм культуры, которые не входят в осевое время. «Диалог» культур происходит при погибшем собеседнике. Он — общение с умершими, общение в сфере духа как общение с духами. Собственно говоря, *ставшие* логические формы предъявляют претензии прошлым чувственным формам, их породившим. Диахроника культуры тем самым обладает непосредственностью форм в пространстве, но не обладает и не владеет ими во времени. Отсюда *вневременность логических форм*. Но непосредственность такого рода эклектична. Следовательно, она обладает лишь эклектикой непосредственного. Отсюда бесстрастность теоретических форм, их кажимая бессубъектность, лишенность их субъективности. Потому что в полном смысле слова только чувства субъективны, объективируя реальность в ее подлинно логическом завершении.

Литература

1. *Гейтер М.Я.* История — позади? Историк — человек лишний? // Вопросы философии. — 1993. — № 9.
2. *Босенко А.В.* Сущность категории становления // Проблемы философии. — К.: Вища шк., 1981. — Вып. 53.
3. *Гегель Г.В.Ф.* Философия истории. — СПб.: Наука, 1993.
4. *Кант И.* Критика чистого разума. Собр. соч.: В 6 т. — М.: Мысль, 1964. — Т.3.
5. *Гегель Г.В.Ф.* Эстетика: В 4 т. — М.: Искусство, 1968—1973. — Т. 1.
6. *Гегель Г.В.Ф.* Философия истории. — СПб.: Наука, 1993.
7. *Гегель Г.В.Ф.* Философия права. — М.: Мысль, 1990.
8. *Шпенглер О.* Закат Европы. — М.: Мысль, 1993. — Т.1.
9. Цит. по: *Лем С.* Сумма технологии. — М.; СПб: Terra Fantastica. — 2002.

10. Хогинг С. От большого взрыва до черных дыр. — М., 1990. Цит. по: Жданов Ю.А. Избранное. — Ростов-н/Д: СКНЦ ВШ, 2001. — Т. 2
11. Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. — М.: Мысль, 1977. — Т. 3.
12. Вернадский В.И. О науке: В 2 т. — Дубна: Феникс, 1997. — Т. 2.
13. Лем С. Сумма технологии. — М.; СПб: Terra Fantastica. — 2002.
14. Давыдов В.В., Зинченко В.П. Принцип развития в психологии // Вопросы философии. — 1980. — № 12.
15. Blaga L. Trilogia cosmologică. — Buc. Minerva, 1988.
16. Маркс К. Из экономических рукописей 1857—1858 годов // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. — 2-е изд. — Т. 12.
17. Нейсбит Дж. Мегатренды. — М.: ЕРМАК, 2003.
18. Ортега-и-Гассет Х. Избранные труды. — М.: Весь мир, 1997.
19. Бродель Ф. Материальная цивилизация: экономика и капитализм, XV—XVIII вв.: В 4 т. Время мира. — М.: Прогресс, 1992. — Т. 3.
20. Трельч Э. Историзм и его проблемы. — М.: Юрист, 1994.
21. Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 года. — Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. — Т. 42.
22. Бродель Ф. Материальная цивилизация: экономика и капитализм, XV—XVIII вв.: В 4 т. Время мира. — М.: Прогресс, 1992. — Т. 3
23. Шпенглер О. Закат Европы. — М.: Мысль, 1993. — Т. 2.
24. Гумилев Л.Н. Этногенез и биосфера Земли. — Л.: Гидрометеоздат, 1990.
25. Плеханов Г.В. Письма без адреса; Искусство и общественная жизнь. Избр. филос. произв. В 5 т. — М., 1956—1958. — Т. 5.
26. Канарский А.С. Диалектика эстетического процесса. — К.: Вища шк., 1979; Канарский А.С. Диалектика эстетического процесса. Генезис чувственной культуры. — К.: Вища шк., 1982.
27. Гуревич А.Я. Категории средневековой культуры. — М.: Искусство, 1984; Гуревич А.Я. Средневековый мир: культура безмолвного большинства. — М.: Искусство, 1990.
28. Леви-Стросс К. Первобытное мышление. — М.: Республика, 1994; Леви-Стросс К. Печальные тропики. — М.: Культура, 1994; Леви-Стросс К. Путь масок. — М.: Республика, 2000; Муравьев В.Н. Овладение временем. — М.: РОССПЭН, 1998; Босенко А.В. О другом. — К.: ТОО «ВЕК+», 1996.
29. Бродель Ф. Материальная цивилизация: экономика и капитализм, XV—XVIII вв.: В 4 т. Время мира. — М.: Прогресс, 1992. — Т. 3.
30. Рассуждения о счастливой и достойной жизни. — Минск: Харвест, 1999.

31. *Энгельс Ф.* Шеллинг и откровение // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. — 2-е изд. — Т. 41.
32. Цит. по: *Noica C.* Scrisori despre logica lui Hermes. — Buc. Cartea românească, 1986.
33. *Хайдеггер М.* Время картины мира // Новая технократическая волна на Западе. — М.: Прогресс, 1986.
34. *Noica C.* Şase maladii ale spiritului contemporan. — Buc. Humanitas, 1997.
35. *Гумилев Л.Н.* Этногенез и биосфера Земли. — Л.: Гидрометеониздат, 1990.
36. *Жданов Ю.А.* Избранное. — Ростов-н/Д: СКНЦ ВШ, 2001. — Т. 2.
37. *Гадамер Г.-Г.* XX век: размышления о пережитом // Вопросы философии. — 1996. — № 7.
38. *Тойнби А.Дж.* Постижение истории. — М.: Прогресс, 1991.
39. *Бродель Ф.* Материальная цивилизация: экономика и капитализм, XV—XVIII вв.: В 4 т. — М.: Прогресс, 1992. — Т. 3.
40. *Личковах В.А.* Эллинское и славянское переживание пространства и времени // Вестник Приазовского технического университета. — Мариуполь, 1998. — № 5.
41. *Хантингтон С.* Столкновение цивилизаций. — М.: АСТ, 2003.
42. Цит. по: *Haşdeu V.P.* Scrieri filosofice. — Buc. Ediția științifică și enciclopedică, 1985.
43. *Сукре Фигарелья Ф.Х.* (Посол Венесуэлы в России). Интервью журналу «Латинская Америка» // Латинская Америка. — 1997. — № 1.
44. *Гумилев Л.Н.* Этногенез и биосфера Земли. — Л.: Гидрометеониздат, 1990.
45. *Кузнецов П.* Евразийская мистерия // Новый мир. — 1996. — № 2.
46. *Ясперс К.* Смысл и назначение истории. — М.: Политиздат, 1991.
47. *Гуревич А.* Категории средневековой культуры. — М.: Искусство, 1984.
48. См.: Опыт тысячелетия. Средние века и эпоха Возрождения: Быт, нравы, идеалы. — М.: Юристъ, 1996.
49. *Ianoși I.* Prefață. În cartea: Estetică, filosofie, artă. — Buc.: Eminescu, 1981.
50. *Assunto R.* Orașul lui Amfion și orașul lui Prometeu. — Buc.: Meridiane, 1988.
51. *Августин.* Фрагменты // Антология мировой философии: В 5 т. — Т. 1.
52. *Крымский С.Б., Павленко Ю.В.* Софийная основа сакральной топографии Древнего Кисва // Collegium. — 2001. — № 11.
53. *Гуревич А.Я.* Категории средневековой культуры. — М.: Искусство, 1984.

54. Гегель Г.В.Ф. *Философия религии*: В 2 т. — М.: Мысль, 1977. — Т. 2.
55. Марритен Ж. *Величие и нищета метафизики*. — М.: РОС-СПЭН, 2004.
56. Золотусский И. *Гоголь*. — М.: Мол. гвардия, 1979.
57. Нейсбит Дж. *Мегатренды*. — М.: ЕРМАК, 2003.
58. Гегель Г.В.Ф. *Феноменология духа*. Соч.: В 14 т. — М.: Союзгиз, 1956. — Т. 4.
59. *Jurgis Baltrušaitis. Formari, deformari*. — Вuc.: Edit. Meridiane, 1989.
60. Бодрийар Ж. *Фрагмент «О соблазне»* // *Иностранная литература*. — 1994. — № 1.
61. Шичалин Ю.А. «Осевые века» европейской истории // *Вопросы философии*. — 1995. — № 6.

§ 2. Классическое как предел становления мировой культуры

Антиномии логики истории и истории логики как трансценденции предыстории

Семантическая деструкция смыслов, охватившая в конце XX века теоретическое пространство форм общественного сознания, не могла не нуждаться и в «мании разрушения исторического синтаксиса» [1, с. 52]. Эта мания имеет более серьезные идеологические предпосылки и в силу осознанной, а потому специфической, иррациональности выходит за рамки научной культуры исторического познания. В полифонии таких деструкций, в равной мере как осознанный и бессознательный импульс, не могла не актуализироваться и проблема логики истории. Сознательно — как попытка удержать объективные основания исторических закономерностей, принципиальной возможности познания их содержания и форм. Логика истории содержит в себе как имманентность закономерность становления сущности человека в логике способов материального производства и в отображающих эту логику формах производства идеально-го. Вне такой имманентности сущность истории вообще не может пониматься научно. Тем более не может пониматься культура как атрибутивная действительность истории.

В фундаментальном измерении возвращение в «предысторию» унигательно для современного исторического сознания. Поскольку на фундаментальном уровне феномен «возвращенности» в логиче-

ки и исторически исчерпанные параметры становления обнаруживают негативную форму нового по содержанию отчуждения истории и категориальности наук. Совпадение же такого возврата с предположениями информационных технологий обуславливает превращение процесса сворачивания (интеграции) наук в новую форму идеологического управления миром. В силу ложных парадоксов современности исторического и философского сознания единство «логики истории» как практического генезиса предметности сущностных сил человека и «истории логики» в значимости идеального генезиса категориально-понятийного выражения таковых не разрешается как диалектическое противоречие и приобретает смысл негативной трансформации.

Знаменательно, что актуализация проблемы практических и логических параметров «логики истории» оказалась деструктивностью и в ее позитивном выражении. Отрицание логики исторического процесса подводится под два императива: 1) критики так называемой «линейности истории»; 2) ультрамодных концепций о «конце истории». Оба «императива» взаимосвязаны между собой и в модернизированных интерпретациях основательно противоречат друг другу. Что касается критики так называемой «линейности истории», то она предпринимается с чисто идеологических позиций. А чистая идеология — явление зыбкое. И дело заключается не только в том, что целью последней выступает защита и попытка обосновать капитал как вершину истории. Отрицание логики последней не только обнаруживает непонимание объективной закономерности феномена происхождения идеально-всеобщего через последовательность становления орудийной всеобщности, но отрицает и закономерность возникновения капиталистического способа производства, представшего в истории человечества первым, хотя и отчужденным, но универсальным способом производства мироотношения. Таким образом, за отрицанием логики истории стоит отрицание как закономерности преодоления развития истории по способам материального производства, так и закономерности возникновения таковых. Но история не может законсервировать себя ни в абстрактных параметрах становления с сопровождающим его дуализмом сущности человека, ни в кажимой «конкретности реального человека», представленной концепциями «философии жизни».

Относительно императива модернизированного «конца истории» и способов его обоснования очевидна эклектика исторических, политологических и философских воззрений. В них неизмеримо запутаны основания и предпосылки. Поэтому необходимо четкое и последовательное различение постановки вопроса о конце истории,

представленной Гегелем и Шпенглером (когда первый является логическим завершением становления истории, а второй представляет агонию этого завершения). В этом смысле, невзирая на принципиальную разность логических предпосылок, и Гегель, и Шпенглер являются представителями классической истории. Хотя Гегель представляет его абстрактно теоретическую вершину, а Шпенглер — попытку конкретизации таковой в жизни реального индивида при игнорировании ее категориального «каркаса». В логической коллизии понимания истории и человека О. Шпенглером, Ф. Ницше и А. Шопенгауером, вместе с сопровождающей ее «синтетичностью воли», актуализировалась кантовская антиномичность разума и чувств, которая должна была объединить их разобщенность.

Но если в исторических параметрах кантовской обращенной феноменологии невозможность реализации воли не носит в себе пессимистической нагрузки, то в «философии жизни» история не индивидуализируется по всеобщему принципу. В этом смысле гегелевский вариант «конца истории» как логическое завершение кантовских основоположений обладает прогрессивным характером — оно восходит ко всеобщности и не отрекается от нее. В силу невозможности индивидуализировать всеобщее в современных ему реалиях вариант О. Шпенглера отрекается от таковой, видит ее умирающей. Поэтому шпенглеровский «конец истории» не мог не быть «закатом Европы». Но по сравнению с гегелевским вариантом регрессивность шпенглеровского «конца истории» оборачивается прогрессивным видением реальности, обозначением ее пределов. Хотя Шпенглер и не видит возможности преодоления такого предела.

Регресс Гегеля от восторженного принятия французской буржуазной революции до абсолютизации прусской монархии и объявления последней «абсолютным государством» был предзадан историческими параметрами разворачивания гегелевской «Науки логики». Последняя же опиралась не только на логику разворачивания частных наук, но и на логику способов производства, суть которых в аспекте становления теоретического самосознания была представлена в гегелевских «Лекциях по истории философии», в «Философии истории», а в гносеологическом плане — в «Феноменологии духа». Ведь если абсолютный дух приходит к своей абсолютной истинности в реальном пространстве прусской монархии, то последняя автоматически становится его реально-тождественной формой. Правда, именно эта форма демонстрирует бессилие всемирного разума в его объективно-идеалистическом завершении. Но у такого разума и не было другого «выхода», потому что его логика была именно таковой по абсолютному основанию и только такую «имманентную»

форму общества могла приобрести. Очевидно, что на ложном тождестве «Абсолютной Истины» и «Прусской монархии» история не заканчивалась. Не заканчивалась даже в форме *истории разума* (то есть истории логики), с чем, в частности, были связаны фейербаховские положения философии будущего.

О. Шпенглер выразил завершение, действительный конец европейской культуры в ее материальных, теоретических, моральных, эстетических, политических, культурных параметрах. И задача, которую он ставил перед собой, определялась как необходимость «проследить дальнейшие судьбы той культуры, которая сейчас является единственной на земле и проходит период завершения, именно культуры Западной Европы, во всех ее еще не законченных стадиях» [2, с. 3]. «Дальнейшие судьбы» этой культуры представлены достаточно мрачно. Именно Шпенглер выявил во всей полноте проблему специфического разрыва сущности и существования в рамках европейской культуры, когда *существование, сущность которого исчерпана, может найти себе мнимое положительное самоутверждение только в качестве количественного распространения*. Причем в равной степени и в прогрессивном значении, и в регрессивной форме культуры-эрзаца. Со временем окажется, что регрессирующее значение такого распространения имеет больше шансов при нераспредмеченности классических основ. ***Ибо если в этом существовании (нового времени истории) Сущность не распределмечивается как тотальность — не становится тотальным распределмечиванием Основания, то культура как пространство классического всеобщего может распространяться лишь как регрессия Европы и того мира, который попадает в пространство такого распространения. Эта проблема тем более актуальна, что она порождает уникальную логическую трансформацию, когда факт существования не исследуется в собственных регрессивных реалиях и превращается в агрессивный, завуалированный аргумент идеологии исчерпанной общественной меры.***

В качестве логической предпосылки понимания сути «конца» классической истории и гегелевская, и шпенглеровская постановка вопроса обладают неразрывным и бесспорным (в параметрах отражения истории) объективным статусом. Другое дело ультрамодное в начале 90-х возвешение Фукуямы о конце истории в образе идеализированного западного либерального общества. На преждевременный вывод Фукуямы принципиально отреагировал М. Гэфтер с его вопросом о том, не оборвалась ли история, конченная без завершения. Правда, М. Гэфтер предпочел не уточнить основание, в кото-

ром «единственное единство» всемирной истории возможно, поскольку существует непримиримое отличие диалектически противоречивого «единства многообразного» и мнимого, разрываемого антагонизмами единства современной цивилизации. В основании, разорванном на антагонизмы, история действительно может закончиться жуткой простотой последней мировой войны. В определениях такого конца о завершении говорить не приходится. А такую возможность вполне убедительно вывел И. Валлерстайн, директор «Центра им. Ф. Броделя по изучению экономики, исторических систем и цивилизаций» при университете штата Нью-Йорк: «По мере того, как мы будем уходить от ущемления прав внутри государства, под угрозой окажется равноправие на мировом уровне. Возможно, что *впервые в истории* (выделено мной. — М.Ш.) Америка перестанет быть полурабской и полусвободной. В то же время весь остальной мир окажется в еще более выраженной форме поделен на свободную и рабскую половины. Если с 1945 по 1990 год для поддержки высшего уровня дохода 10 процентов нашего населения нам приходилось постоянно усиливать эксплуатацию других 50 процентов населения, вообразите, что понадобится для поддержания 90 процентов нашего населения на довольно высоком уровне дохода. Потребуется еще большая эксплуатация, и это наверняка будет эксплуатация народов “третьего мира”» [3, с. 75]. Эксплуатация этих народов существовала и до сих пор. Более того, с поражением социалистической системы в ареал эксплуатируемых стран вошла большая часть мира. Но в контексте характера современных всемирно-исторических противоречий и логики их дальнейшего разворачивания И. Валлерстайн выводит неизбежность последней мировой войны к середине 20-х в 30-х годов XXI века, а его прогноз представляется убедительным и достаточно обоснованным.

По-видимому, вопрос об основаниях «единственности» человеческой цивилизации не может и не должен ставиться в риторически-лирической форме. Иначе говоря, видение конца мира Фукуямой и иже с ним на самом деле завершается обоснованием неизбежности последней мировой войны. А тут как раз приходится говорить о страшном конце *без завершения истории*. Что же следует понимать под последним? М. Рожанский как последователь М. Гефтера объясняет: «Генеральный сюжет гефтеровского эпоса — завершение истории. Не ее победное самоупражнение как у модного недавно Фукуямы, а трагическое исчерпание» [4, с. 165]. Почему трагическое исчерпание? Ведь на самом деле естественное завершение есть *свершение всего, состоявшаяся мера*. Как таковое оно не может быть трагическим подобно тому, как не может быть трагической ес-

«Собственная смерть сущностно состоявшегося человека. Поэтому, если ставится вопрос в плоскости трагического исчерпания, это означает всего-навсего, что видение истории указанными авторами остается в провальном пространстве разделенности сущности и существования, о котором говорилось выше. Другими словами, такое видение «исчерпания истории» не вырывается из плена отчужденного основания. Субъективно оно является поражением перед жизнью, идеологически — предательством по отношению к собственному профессионализму.

Я остановилась именно на гефтеровской постановке вопроса только потому, что, если абстрагироваться от предложенного им «решения» уходом в самообман, то сама по себе проблема естественного исчерпания истории не должна стоять также в чисто природной плоскости — как исчерпание ресурсов жизни на Земле. В положительном смысле завершение истории может состояться как осуществление сущности человека, и связано такое завершение с космическими предпосылками — исчерпание условий для существования самой планеты. Завершенная феноменология истории совпадает с завершенной феноменологией космоса в пределах цикла мировой жизни в системе космогонии отдельной планеты. Космология духа, основания которой были выведены Э.В. Ильенковым [5], необходимо доводить до универсальной теории феноменологии космоса и фундаментально понятое противоречие логики истории и истории логики становится опосредующим процессом становления всеобщности идеального и превращения его в реально-всеобщее как противоречие субстанциального тождества «мышления и бытия». Космогония, как и космология, не завершается логикой становления человека (логикой истории), но как раз достигает свое «бытие-для-себя» во взаимотрансформации этих мнимых «двух» «логику», утверждаясь в виде феноменологии истории. Эволюционная логика истории суть лишь превращение космоса в форму (основание), «приобретение» себя в качестве субстанциального содержания абсолютной предпосылки собственной же универсальной формы. В этом моменте необходимо понимание субстанциальности перехода истории в непосредственно-всеобщее основание как абсолютного атрибута дальнейшего развития космоса вообще, не сводимого к ноосфере метафизическим образом. Субстанциальное качество космоса до этого перехода суть материя, слепо включенная в деятельность человека еще только в виде предпосылки или как утилитарно-прагматического предмета познания и как недоразвитая, недоразвитая до имманентно-законсообразной жизнедеятельности общества и отдельного человека. Здесь блуждания человека в

космосе приближаются к концу с открытием дороги к человеку. И мера такого перехода суть то, что «свободно как сущая для себя субстанциальная мощь (...) тотальность, в которой каждый момент есть целое» [6, с. 34] и положена как нераздельное со своим понятием единство.

На фоне далеко не многочисленной литературы по проблеме логики истории положительно выделяется целостностью научного анализа орудийной морфологии предметно-практической деятельности классической истории монография В.А. Вазюлина «Логика истории. Вопросы теории и методологии» [7], а также исследования организованной им международной логико-исторической школы [8]. В исследованиях ее представителей высвечивается интересная аксиома — *в становящейся (эволюционной) истории сознательного этнического выбора не существует. Факт состоявшейся мировой логики материальных и идеальных форм всеобщего является критерием единственно возможной достоверности такого процесса.* Исследование природных факторов, разностороннего генезиса классики затронуто в совокупности, частично и фундаментально историками и учеными из разных областей знания [9].

Общим для исследований данного направления выступает то, что они стихийно и сознательно отражают ту самую «линейность» в исторической эволюции, которая, как отмечал А. Дж. Тойнби, до периода средневековья свойственна всем цивилизациям. И только после периода средневековья происходит отрыв Европы как развивающейся на основе индустриального способа производства в капиталистическую, отчужденно-всеобщую меру. Но такие закономерности выходят за пределы не только отдельных стран, но и континентов, повторяясь повсюду в развитии любого общества: «...если эволюция многолинейна, то лишь в той мере, в какой она зависит от различий в природной среде. Этот тезис трудно оспаривать на внутрорегиональном уровне, но он не столь очевиден при сопоставлении континентов» [10, с. 21]. Таким образом, *становящаяся история последовательна*, но особенностью ее последовательности выступает синхронность равномерного по уровню развития «пересечения исторических времен» через проникновение единого времени истории в разные общественные пространства и снятие таких пространств в логике всеобщего развития.

Если мы будем руководствоваться эклектической синхронностью, то, конечно же, мир предстанет лишенным закономерностей и непознаваемым. Он предстанет даже не в виде мозаики, а в виде надтреснутого стекла, сквозь которое ничего не видно. Мы можем разобраться в нем исключительно через выявление его субстанци-

альной направленности. Собственно говоря, если рассматривать историю не только структурно, но в перспективе ее развития, «линейность» только в том и заключается, что она символизирует эту сущностно-фундаментальную направленность к действительной всеобщности основания. И такой направленностью выступает движение человека к самому себе, прежде всего — его предметно-практическое движение к основанию и одновременное постижение единичного основания как неперемнное условие его превращения в единичное основание. По этой причине *онтология и гносеология выступают культурой в классике лишь в той степени, в какой становление и есть этим раскрытием основания и закреплением его в категориальности развития материальных производительных сил (орудий труда) и идеальных производительных сил (философские понятия, категории). Именно поэтому логика истории предстает как категориальное становление человека в форме и содержании его действительности, поэтому и расшифровать логику истории возможно лишь через распремечивание становления категорий всеобщего.* И в этом смысле оценка гегелевской диалектики как итога, «резюме» предыстории, как и осознание необходимости изучения становления техники, психологии и истории производительных сил в контексте постижения категорий философии как идеальных ступеней выделения человеком себя из животного царства, вполне правомерно.

В структурном отношении такая «линейность» не менее объективна. Здесь имеет значение то изменение способа производства, которое дает представление (по крайней мере, обнаруживает для последующей возможности познания), познание типа связей нового уровня, новую степень развития всеобщего, в которой индивид анонимен, но именно в силу его анонимности всеобщее и имеет возможность осуществлять стихию своего становления. Но если вникнуть в логику развития истории, отраженную в высших технологических системах, обнаруживаем, что здесь конфликт обозначенного предела и неспособности выйти за данный предел, наблюдается как невыносимость истории. Если эволюционная, орудийно представленная в развитии техники логика истории не выходит за пределы общественного разделения труда (со всеми его политическими, экономическими, идеологическими, научно-техническими, социальными и культурными производными), возникает взрывоопасная для развития самой техники ситуация. С консервацией общественного разделения труда вступают в конфликт уже информационные технологии. Этим обуславливается возникновение регрессивно-пессимистических технологических теорий как по поводу собственной

методологической состоятельности, так и по поводу социальной перспективности самого развития техники. И не случайно вслед за М. Хайдеггером, К. Ясперсом зарубежные философы техники связывали и связывают кризис западной цивилизации и культуры с техникой [11]. Прагматическое отношение к производительным силам и игнорирование их сущностной предметности для разрешения противоречий современной системы общественных отношений, в основу которого должен быть положен принцип сущности человека, оборачивается бессмысленностью существования и культуры в целом.

Но феноменология истории как имманентность сущностного развития человека и логики истории предполагает удержание в единстве структурных и последовательных ступеней эволюции. В.А. Вазюлин осуществил первоначальное исследование фундаментальных основ пересечения структурных и последовательных, выходящих за пределы отдельного способа производства факторов логики истории. Исследование крайне необходимое, поскольку в философской литературе отношение к логике способов производства на уровне противоречия производительных сил и производственных отношений не всегда углублялось до фундаментальных принципов. Ведь если орудия труда суть опредмеченные сущностные силы человека, то связь «человек — орудие труда» носит атрибутивный характер и выходит за рамки категорий политической экономии. Отсюда феномен отчуждения и его научное объяснение через критику политической экономии. Отчуждение заключается в том, что в процессе труда не опредмечивается сущность человека на обоих полюсах общества. При этом не распределяется и становление, закодированная в истории развития орудий труда история культуры.

Но преодоление отчуждения в непосредственности трудовой жизнедеятельности невозможно вне преодоления породившего его общественного разделения труда. Снятие антиномии логики истории и истории логики предполагает в основании снятие внешнего, безразличного, но переходящего в реакционную форму противоречия «идеального-материального» («философии — практики») или безразличного (в значении агрессивно антагонистического) противоречия того же характера. **Разрешение противоречия отчужденного труда невозможно вне разрешения противоречия науки логики и феноменологии духа.** А это означает, что положительное снятие отчужденного основания эволюции предполагает снятие, преодоление перевернутой формы становления познания, когда последнее возможно как обратное по отношению к предметно-практическому процессу. В отчужденном смыкании «начала» и «конца» культура времени становится безвыходной, агонизирует в

пределе. Пессимизм старой формы агрессивно упорствует в своем бытии перед исчезновением. Поскольку эта замкнутость разрывается противоречиями материально-производственной жизни, то создается впечатление, что разрыв культурного пространства осуществляется извне, привлечен из другой меры.

Такое замыкание начала и конца в ложно возвращенном начале может действительно стать концом в смысле разрушения пространства культуры, возможности ее *быть*. Последняя зависит от способности логического самоопределения отдельных форм культуры подняться до такой природы *практической саморефлексии*, которая, в свою очередь, способна не только *осознать пределы, но и преодолеть, изжить их*. Иначе эволюция замыкается в «Великий предел» и уступает ему вплоть до исчезновения культурного времени. Тогда социальное время отождествляется с циклами астрономического времени, а пространство культуры соподчиняется географическому пространству. В этой искусственной остановке становления проявляется феномен древних культур, ставших соподчиненным ареалом европейской культуры. Но и такое отношение уже исчерпано. Таким образом, антиномия логики истории и истории логики могут быть и должны быть поняты исключительно в контексте становления. Это по-первых. А во-вторых, сама логика истории должна и может быть понята исключительно в контексте логики становления форм материального движения и форм их воспроизводства обществом через логику способов производства.

Пессимистические концепции о «конце истории» в разных вариациях продолжают появляться [12]. При всестороннем анализе глобального и всестороннего кризиса многоаспектности современности они не предлагают выхода из опасного положения мира. Но фундаментальные изменения требуют и фундаментального мышления, а без классических параметров такового можно описывать реальность, но нельзя ее постигнуть на уровне закономерностей. Тем паче, когда ее закономерности принимают ту обращенную форму, в которой они действуют в современном пространстве истории.

Категориальное самоопределение идеального в феноменологии этнокультуры

Диалектика восхождения способов производства размыта метафизикой современного исторического пространства. Последнее предстает количественной «всеобщностью» как сумма реальных форм, но не как единство мира. Доходящая до дурной бесконечно-

сти экспансия безразличных, разноуровневых по сущности и по содержанию форм порождает и метафизику теоретического рассудка, утверждающего, что единство задается миру не столько уже принципами, сколько произволом желаний. Но если единство мира снова переносится в плоскость бытия, мир человека подменяется миром вещей, *наряду* с которыми он существует.

Природа фундаментального (в качестве *опосредствования* реального и идеального в становлении) имеет своей имманентной направленностью постижение нераздельных функциональных связей в их ограниченной, утилитарной, вынужденно-низменной практике. **В своем субстанциальном выражении это опосредствование суть становление абсолютного основания в качестве единой формы, а такая единая форма в своей первичной возможности выступает как одна форма.** Она будет предельно абстрактной и только в таком качестве предельно богатой по смыслу; она будет представлять собой и сущность, и закон, и развитие. Это *всеобщее понятие* в его идеалистическом значении *понятия всеобщего*. Именно поэтому такая форма будет лишь пустой формой, точнее, будет «всеобщим» только по принципу, но не по конкретному содержанию. Без формы или по форме без реального содержания, или же по такой форме, где содержание остается лишь мечтой теоретического разума, его иллюзорным бытием, понятие выглядит всеобщностью пустого объема. Что входит в предметность самоопределения такого понятия? Иными словами, в чем может заключиться опредмечивание такого понятия в действительности, какая действительность может быть диалектическим аналогом этого понятия? Таким аналогом, в котором понятие утрачивает свою пустоту?

Категориальными ступенями становления основания в форме идеального как становление закона в форме закона познания суть фигуры логики. Понимание нищего богатства фигур логики, которые не становятся законосообразностью человеческих чувств (оставляя их в плену сообразности реальности и одновременно в плену неопосредствования разумом) необходимо в контексте безразличия идеального в своих общих формах к реальности даже тогда, когда оно размышляет о нравственности. Поскольку в своих ставших формах «идеально-всеобщее» могло лишь предъявлять претензии реальности, но не изменять ее. В истории человечества формы объективного идеализма достигают объективно возможную всеобщность, но только субъективный идеализм и только в двух случаях — в случае Фихте и Сократа — попытался реализовать эти формы всеобщего через себя лично. Объективно-идеалистические формы идеального не столько жили миром, сколько его обобщали, и высшей формой

такого обобщения выступает абсолютно безразличное ко всему, даже к самому себе, понятие.

Таким образом, феноменальность европейской культуры заключается в том, что она представила становление высшей абстрактной формы как *формы единого*, выступившей *одной* формой тождества сущности, понятия и закона. Факт приобретения объективным миром идеальной формы всеобщего в генезисе западной культуры и выступает критерием ее «цивилизованности» по отношению к остальным цивилизациям. Но в том и дело, что такое становление произошло в ареале западного становления с необходимостью лишь в той степени, в какой оно (как идеальное самоопределение всеобщего) было атрибутом материального развития вообще, нашедшего здесь свои категориальные ступени. В субъективном отношении идеально-всеобщее не стало действительным культурным ареалом Европы, а потому и не является его «собственностью» на уровне непосредственной жизнедеятельности индивидов.

Но становление и конституирование «идеально-всеобщего» в фигурах логики и в системе категорий было возможно в пространстве универсальности промышленного способа производства. Вместе с тем промышленную универсальность следует понимать не только как орудийную и не только как вынужденную «перемену рода деятельности» (К. Маркс). Она требует понимания в ее существенной атрибутивности — в предметность промышленного производства входит весь остальной мир: «...машины всегда были и останутся орудиями, действие которых выходит за пределы отдельных национальных государств. (...) Возможно, в «ходе действительного развития» человечество придет к всеобщему униформированному государству и нации исчезнут. Тем самым возникает еще более крупная корпорация» [13, с. 155]. Дж. Грант не обозначил принципиально новые контуры будущего — они изначально присутствовали в логике развития капитализма. Следовательно, становление «идеально-всеобщего» в западной культуре было возможно через положительное снятие в ней всех степеней развитости мирового универсума. Другое дело, что «снятые» культуры игнорировались, оставались «слепыми подчиненными». Вместе с тем представляет интерес процесс присвоения западных универсалий этносами Восточной Европы. В этом плане проследим некоторые пункты такого присвоения на примере становления самосознания румынского этноса. А поскольку самосознание народов, не входивших в пространство западноевропейской культуры, становилось через категориальное конституирование национального языка, то выделение этого аспекта представляется особенно целесообразным. Становление румынской,

обладающей высоким теоретическим наследием культуры имеет своей особенностью то, что она формировалась и существует до сих пор в неразвитых материально-практических предпосылках.

Из разорванности отношений Логике (Логоса) и Культуры (всеобщего и единичного, «традиционного» и «исключительного»), которые отражаются не только в производственной практике, но и в практике непосредственно представленного в категориальности национального языка идеального, вытекает ряд принципиальных противоречий, требующих осмысления через призму их языково-феноменологического определения. Особенности пропорционального соотношения логики образования румынского языка и европейской системы универсальных логических координат были отмечены по таким пунктам: относительно эстетики (индивидуальности) и логики (всеобщности) румынского языка поэт и мыслитель М. Эминеску фиксирует в качестве фундаментальной посылки следующее: «Общественный прогресс заключается в том, что молодые народы приближаются в интеллектуальном развитии до старых народов в качестве готового и освоенного продукта, который для их собственной цивилизационности является лишь *точкой отсчета*. (...) Национальный прогресс ограничен, всемирный прогресс бесконечен» [14, р. 52]. В этой предпосылке румынской культуре объективно и субъективно характерно то, что она суть **начинающая**: «*Мы начинающие*, а не юные» [Ibid, р. 254]. А если принимать во внимание, что для становления румынской культуры характерно отсутствие практических и теоретических восходящих ступеней меры всеобщего по западноевропейскому типу, то становится очевидной онтологическая детерминированность ее попадания в ситуацию **логической зависимости и подчиненности** культуре европейской. Своеобразие данной подчиненности в том, что за пределами универсального она оставляет другим языковым культурам возможности неповторимого. Но такого, которое не освобождается ложным образом от западного «Логоса», игнорируя его, а трансформирует его через собственное миропереживание. Такая зависимость драматически отражается уже в социально-культурных противоречиях данного этноса: «Наш образованный класс в большинстве не является *румынским*. (...) Не обладая чувством родины, разговаривая не национальным языком, а некоторым французско-болгарским жаргоном, не зная истории и законов собственной страны, не понимая, насколько эти два феномена могут быть положены в основу нашего развития, эти юноши полностью лишены *исторического чувства*» [Ibid, р. 74].

Лишенность исторического чувства имеет негативно-фундаментальное значение не столько в силу предзаданности всеобщих фигур

логики логикой чужой истории, а в силу того, что, привносимая извне, такая логика категориально не распределчивается на уровне общественного самосознания этноса, уподобляясь чаще своеобразной ярмарке культурного тщеславия аристократии. Таким образом, логическая форма языковой всеобщности становится отчужденной чувственному бытию национальной культуры. Из этих этнофеноменологических противоречий вытекало понимание такого положения дел, когда феноменология румынского языка представляла собой еще уровень чувственного созерцания со своей специфической восприятия, представлений и способов отражения мира в художественных образах, но при этом не входила еще в пространство подлинной культуры, критерием которого выступает ее понятийный статус.

Идет ли речь о некоторых особенных понятиях, которые были бы свойственны исключительно румынскому языку? Очевидно, что нет, ибо вхождение в мировую культуру как самоопределение национальной культуры по всеобщему типу имеет своим критерием развитие в сознании и самосознании последней научно-диалектического понятийного уровня. А такой уровень в эстетическом отношении беден, несинонимичен, однозначен, инвариантен, не подлежит интерпретациям. Напротив, за счет предельной абстрактности содержания всеобщих понятий выглядит не только предельно омонимичным, но и тавтологичным. Форма этого языка в ее предельно-абстрактном виде продемонстрирована Гегелем в его «Науке логики», но ни в коем случае не может и не должна быть объяснена лингвистической ограниченностью великого мыслителя. Напротив, такая форма была «навязана» ему категориальными самоопределениями онтологии в гносеологии, поэтому она не произвольна, а именно в таком виде и была возможна.

М. Эминеску, который включил в свое самообразование немецкую классическую философию и оставил совершенно неординарные размышления по системе трансцендентального идеализма Канта (философский язык которого особенно сложен для категориальной расшифровки в румынском языке XIX столетия), замечает, что важна «не чистота или эффективность материала некоторого языка, а тонкая ткань его логики, это самое главное» [Ibid, p. 242]. Но проблема «переводимости» логического содержания сформированных в ареале западноевропейской культуры понятий в логику предметно-практической жизнедеятельности «начинающего» народа выявляет другую, не менее актуальную проблему. Она заключается в том, что язык логики (каким он становился в западноевропейской культуре) снимал, включая в себя, все особенные формы культуры (греческой,

романской, итальянской, французской и др.), обусловившие его становление. М. Эминеску выражал меру такого соотношения следующими сравнениями: «Отличие между нашим языком и остальными языками подобно отличию между счетом с десятичными числами и счетом с общими знаменателями. Очень легко иметь дело с числами, которые находятся в прямом отношении с десятичными степенями и корнями, то есть думать аналитическим языком, и очень трудно творить при помощи префиксов и суффиксов сумму *понятий*, зависимых от вопроса, обусловленного условным смыслом, двойственным значением» [Ibid, p. 247].

В силу особенностей снятия в себе логики становления универсалий «большой» культуры категориальное самоопределение идеального в становлении этнокультуры предстает проблемой взаимотрансформаций культур в контексте обращенных рефлексий логики всемирной истории. Обращенный характер рефлексий обусловлен переплетением и взаимотрансформациями различных оснований общественных категориальных мер и связанным с ними возникновением новой, сокрытой за эмпирией границы предметности истории. Узловые звенья становления категориального самосознания этнокультуры как моменты распределенности ею состоявшихся западных теоретических универсалий констатируют факт несостоятельности обособления цивилизаций по принципу «фольклорности» этнокультуры. Иными словами, этнокультура становится подлинной культурой через преодоление своих неопосредованных по принципу всеобщего модусов и формального отношения к таковым в выражении других этнокультур. Поскольку в формальной взаимосвязи культур типы связи надстраиваются как подчиненные, соподчиненные или безразлично равноденствующие «онтологии» и «гносеологии», в этой безразличной рядоположенности культур остается трансцендентальной **повторяемость исторических закономерностей как форма априорной достоверности основания**. Поэтому сопоставление даже очень далеких цивилизаций будет обнаруживать закономерно повторяющуюся внутреннюю общность, которая будет проявляться в концепциях устройства мира, в гносеологии, в искусстве и эстетике, как и в логике становления общественного сознания и форм отражения им общественной реальности и самого себя.

Таким образом, воспроизводя обратную логику образования этнокультурных «модусов» отражения до субстанциального основания истории, можно заметить, что положенные диахроникой истории внешние границы культур стираются повторением универсальных закономерностей в каждой из этих «отделенных», изолированных в пространстве становления мер. Остается проблемой понима-

ние феномена возможности гносеологического «перенятия» таких закономерностей, когда они непосредственно не вытекают (не познаются) по способу жизнедеятельности «перенимающего» их общества. По своей природе универсалии общие для всех культурных мер и могут трансформироваться в логику саморазвития таковых независимо от того, что теоретически состоялись не в предпосылках каждой этнокультуры. Обращенная рефлексивность взаимотрансформации культур предстает противоречивостью распределения универсалий в собственных предпосылках через выход за последние. В этом аспекте следует понимать и явление, которое Н. Бердяев отмечает относительно России: «Русские были сенсимонистами, фурьеристами, прудонистами, когда в России было еще крепостное право и самодержавная монархия. Они были самыми крайними, тоталитарными гегельянцами, шеллингианцами, когда в России не было еще никакой философской культуры и философская мысль была на подозрении» [15, с. 22]. В этом процессе стираются грани отдельных «экономических базисов» и «идеологических надстроек» — взаимотрансформация культур как идеальное самоопределение «малых» культур и конкретизация «большой» культуры порождает феноменологические трансформации всемирного общественного бытия и всемирного общественного сознания. Другое дело, что сохранение отчуждения культуры замыкает идеальное в идеологическое пространство «абстрактно-всемирного общественного сознания», которое в силу экспансии некультурных интересов выступает «не искаженным отражением реальности, а отражением искаженной реальности» (К. Маркс).

Таким образом, достижение и постижение историей собственной всеобщности не ограничивает ее реальное воплощение границами отдельного государства, и говорить о национальном характере универсальной теории не приходится. Вопрос не в «теоретических особенностях наций», а в исторической «транзитивности» развития, его проникновении в «запаздывающие» предпосылки. Что характеризует современную историю с точки зрения соотношения типов культуры в возникшем (пока что «в-себе») едином всемирном основании? Сочетание разных уровней развития не просто по способу производства, но и по степени теоретического самоопределения сознания. Проблема здесь заключается в том, что обусловленное транзитивностью всеобщего, но не «закрепленное» предпосылками «воспринимающей» культуры теоретическое познание не становится общественным самосознанием. В этом противоречии представлена эклектика предпосылок этнического развития. Это эклектика: 1) пребывающих на различных уровнях мифологического сознания первобытных

обществ-племен, а также стран, находящихся в мире азиатского способа производства; 2) не имеющих логику собственного становления во всей полноте «кругов познания» по типу европейской культуры; 3) стран с разорванной, мозаичной теоретической культурой; 4) стран с ограниченным в логике эволюции становлением и включенных своим географическим положением или другими причинами (Япония, США) в осевое время западной культуры.

Обращенная транзитивность культуры особым образом снимает абстрактность классического становления, «испытывая» его в пространстве практического разума. Всеобщая практика духа становится достоянием народов, которые не прошли его теоретические ступени. Мировой дух не имеет отечества. Его отечество есть всемирная история, а в своей всеобщности и в своем постклассическом измерении последняя не нуждается в этнических «копиях» своей категориальной и производительной эволюции. В аспекте особенности транзитивного отражения становления «запоздалыми» этнокультурами возникает проблема возможности *субстанциального расширения исторического пространства как следствия трансценденций диалектических универсалий в неразвитую общественную меру*. Иначе говоря, возникает необходимость осмысления такого противоречия пространства и времени, в котором время и пространство развития представляют собой внутренне противоречивое единство мира, то, что Ф. Бродель называл абсолютным пространством и абсолютным временем мира. Если взаимотрансформация культур не обращена к основанию и не опосредуется кажимой априорностью мирового времени и мирового пространства, отдельные (а в современных реалиях — практически все) страны остаются в логических полях исторической периферийности. В феноменологическом измерении — это предпосылки для феномена элигонства, «экзальтации» личности, безуспешная персонализация просветительства и их многогранные трагические результаты. Возможно поэтому, к примеру, письма В. Белинского являют собой более глубокий и познавательный эстетический феномен непосредственного, чем его критические, абстрагированные от непосредственности личного переживания истории труды. *Феноменологическое пересечение культур* представляет собой непосредственный уход в основание тождества мышления и бытия индивида, объем которых наполнен всеобщими смыслами. Феноменологическая взаимотрансформация культур подсказывает логику разрешения противоречия узости общественных и государственных границ по сравнению с пределами культуры.

Существует ли противоречие в том, что мера «запаздывающей» этнокультуры восприимчива к универсалиям, которые *становились*

в другом общественно-культурном пространстве? Ведь взаимотрансформация культур невозможна как чисто теоретический, идеальный процесс — адекватное распредмечивание категориальности идеально-всеобщего должно «обеспечиваться» содержанием внутренних противоречий и предпосылок присваивающей культуры. Как возможна такая трансгрессия? Н. Бердяев затронул проблему *оборачивания* отношения мышления к бытию, но далеко не в идеалистическом смысле. Поскольку осознанное и производительное применение теории на практике возможно и необходимо тогда, когда теория внутренне имманентна и историческому процессу, и прежде всего — исторической практике. И это не будет просто воплощением чаяний духа, ибо сам по себе «чистый» дух ни к чему иному не стремится, кроме как к самому себе. Но, будучи прогрессивным условием для преодоления отчужденной «дифференциации» основания, *оборачивание* отношения мышления и бытия в мировом пространстве и времени в современном мире наполняется его регрессиями. Феномен «холодной» войны — в ее *идеологическом* характере, и была возможна такая война исключительно в пространстве идеальной универсализации мирового культурного пространства. При сохранении отчужденности дифференцированного основания и его неестественной интеграции универсализация мирового пространства обусловила и будет обуславливать в дальнейшем собственные превращения в повсеместный, не имеющий каких-либо замкнутых границ (несмотря на «стены» и «занавесь») фронт.

Логические и эстетические регрессии нераспредмеченной истории (в контексте проблемы логических полей философии С. Н. Булгакова)

Постановка проблемы логических полей философии С.Н. Булгакова целесообразна необходимостью прослеживания религиозной иррациональности, поскольку она занимает серьезное место в классической русской культуре. Философия С.Н. Булгакова представляет несомненный интерес именно в аспекте заключительных аккордов трансформаций логических параметров «изнаночного» генезиса славянского мирозерцания в его русском варианте. Постановка проблемы о логических полях философии С.Н. Булгакова может показаться не совсем правомерной. Если бы логические основания его теоретических конструкций были тождественны объективному, западно-классическому христианству, не возникало бы никаких вопросов. Ибо объективный идеализм (а христианство — одна из его

форм) обладает четким принципиальным основанием, стремится сохранить таковое во всех своих видоизменениях и в пределах объективной возможности таких устремлений обладает вполне определяемыми логическими границами. Но характеристики типа «идеалистический монизм», «радикальный идеализм», которые Булгаков дает своей философии, приходят в принципиальное противоречие со способом обоснования выдвигаемых им положений.

Шаткость такого способа обоснования заключается в том, что оно осуществляется здесь (в параметрах христианского идеализма русской философии) с позиций субъективного идеализма. Правда, в случае обоснования своей основы объективный идеализм в его классическом варианте (именно потому, что оставался идеализмом) вынужден был отказываться от самого себя и искать свою первичную предпосылку в пространстве чистой субъективности. *В силу объективной, онтологически заданной обусловленности трансформации «чистой» идеальности из сферы «чистой» объективности в пространство «первичной идеальной субъективности»* такого рода обоснование встречается и у Гегеля, когда *осознание необходимости обоснования им основания собственной системы наталкивается на вынужденность вернуться к субъективным основаниям философии*. Ведь если проблема фундаментального обоснования *всеобщего* (здесь в форме идеалистической трактовки идеального) не ставится в *имманентной объективности всеобщего основания*, то оно (обоснование) будет вынуждено регрессировать в основание субъективное, а таковое неизбежно отождествляется с личностью самого философа. Гегель обрисовывал эти взаимопревращения таким образом: «Философия оказывается невозвращающимся к себе кругом, не имеющим начала в том смысле, в каком имеют начало другие науки, так как ее начало относится лишь к субъекту, который решается философствовать, а не к науке как таковой» [16, с. 103]. В данном утверждении не только воспроизводится противоречие, замеченное уже Шеллингом: «Чем ближе философия к системе, тем большее значение приобретают в ней свобода и индивидуальность, тем меньше она может претендовать на общезначимость» [17, с. 56], но и констатируется факт утраты объективно-идеалистической системой философии характера всеобщности.

Если же такого рода индивидуальность обуславливалась характером классических систем философии, то в большей мере она становится атрибутом философии постклассической, особенно философии религиозной. Последняя, в силу выщепленного противоречия, не может утверждаться иначе как в форме субъективизма, ибо **постклассическая религиозно-иррациональная философия**

вынуждена сознательно отказаться от логического выведения своей основы. И все же логическое никуда не исчезает. Из-за неизвестных ранее особенностей *редуцированной инверсации предметности логики аргументации*, здесь не просто усложняется проблема ее (предметности) «определения», но последнее в принципе отрицается. Логическое завершение данного феномена будет ярко представлено концепцией уже «негативной теологии» Ж. Деррида, в которой «Бог» переносится в пространство субъективного, но такого, которое способно быть исключительно инверсированной определенностью — «чистой негативностью». В контексте философии С.Н. Булгакова трансформация религиозной иррациональности конституирует Бога и собственные посылки в статус гипотетического бытия. В таком случае проблема логического поля булгаковской философии предстает парадоксальной в том смысле, что всеобщее в статусе Бога редуцируется до интенциональных начал его постижения, что неизбежно ограничивается случайностью субъективного просветления. Но для того, чтобы *выразить себя в слове*, такому просветлению все же необходима логика. На протяжении всей истории христианства, начиная от апологетов и завершая схоластами-догматами, этот «гносеологически-чувственный» парадокс выражал себя по-разному: от чистой мольбы до разработки грамматически-категориальных концепций (наподобие категориального ряда Ф. Аквинского).

К какому же логическому типу относится булгаковское выведение бытия Бога? Ведь если рассматривать категориальный генезис последнего в аспекте феноменологического становления Логоса, то в субъективно-идеалистических коллизиях булгаковской философии Бог принимает феноменологически-произвольную и часто редуцированную значимость. К примеру, философия имени представлена процессом *интерактивного, субъективно-персонального выведения* Бога как реальности в форме его имени и определения уже реальности имени как противоречивой божественной субстанции. В способе обоснования Булгаковым происхождения слова-Бога возникает уникальная логическая ситуация — наряду с тем, что аргумент представлен в форме допущения (и применяется в дальнейшем именно в таком статусе), присутствует очевидная иррефлексивность слова. Последняя является как в субъективном — персонально-булгаковском, так и в общем смысле, вплоть до вынужденности автора полной «психофизиологизации» слова-предпосылки. Вот один из аспектов такого допущения: «может быть, причина возникновения слов в звукоподражании — теория ономатопозитическая, может быть, тайна его возникновения в произвольных восклицаниях, междометиях — теория интеръекционная, может быть, во внутренних жестах — тео-

рия психофизиологическая» [18, с. 23]. Можно было бы соблазниться утверждением о том, что слова «...в каком-то смысле суть самые вещи как смыслы» [там же, с. 39], но трудно понять то, каким образом «...слова рождают самих себя, идея сама срывается со звуковым символом...» [там же, с. 44]. Такого рода обоснование С.Н. Булгаковым теологии не только ставит под сомнение объективно-идеалистический характер его философии, но и само христианство переносит в область субъективного идеализма, что отрицает как объективность бытия Бога, так и христианство как тип религии.

Первая антиномия проявляется тут в том, что, *поскольку субъективный идеализм не нуждается в обосновании, то чисто теоретическое обоснование какого-либо феномена вынуждено произвольно оперировать основаниями*. Очевидно, что и в этом срезе выявление логических полей булгаковской философии также выглядит невозможным. Вторая причина, связанная с проблематичностью ведения логических полей философии Булгакова, связана с противоречивостью представления им феноменов (*начиная с противоречия бытия и формы*) бытия Бога также в виде антиномии. Действительно, как в таком случае решить вопрос атрибутивной правомерности иконописи? Правомерность представления в иконе не подлежащего представлению Бога выводится следующим образом: «Учение о творении Богом мира ведет нас к учению об откровении Бога в мире. И на этом дальнейшем пути мы встречаем еще новую антиномию, софиологическую. Вот в чем она состоит. Между Богом как творцом и миром как творением существует непроходимая пропасть, делающая их непосредственное соотношение невозможным (...) Так взаимовходность Бога и мира, которая раскрывается и осуществляется в обожении мира и боговоплощенности, представляет с равной силой оба эти полюса отношений творения: мир есть Не-Бог, сущий в Боге, Бог есть не-мир, сущий в мире, Бог полагает мир вне Себя, но мир имеет свое бытие в Боге. Метафизическое «место» творения есть, таким образом, актуальная взаимовходность, и столь же актуальная отличность Бога и мира определяется антиномически» [19, с. 43].

Но выявление субстанциальных противоречий Бога и мира как антиномичных имманентно обуславливает антиномическое противоречие самого принципа булгаковского «идеалистического монизма». Точнее — отрицает его. Логика здесь также невозможна, и ее невозможность предстает в виде такого алогизма, как разрыв мышления и модусов реальности (в том числе — реальности Бога как принципа религии). Эта антиномичность имеет специфическую «внутреннюю проекцию», так как на уровне сущности Бога «в-себе» предикативность всеобщего тавтологично совпадает с субъектом, и это

«недвижимое тождество» оторвано от мира реальных воплощений, в котором они же предстают как чистая антиномия. А преодоление такого алогизма также невозможно. Следовательно, исчезает возможность самой «потенции» акта творения.

Предстает антиномичной и целостность мировоззренческой позиции Булгакова. Хотя в случае заблуждения таковая необязательна, она абсолютно необходима как критерий правдивости, ортодоксальности (соблюдения принципов соответствия) персоналии и текста. Такая целостность, как и следует любому мировоззрению, утверждается в степени последовательности и в соответствии логического кода мышления философа интерпретациям антиномий истории. Дело тут не в том, какому типу общества отдает предпочтение протоиерей С.Н. Булгаков. Слишком груба натяжка, нередко встречающаяся в его социологических текстах. Так, природу классовых противоречий философ трактует следующим образом: «Хотя капиталистическое хозяйство и неразрывно связано с антагонизмом общественных классов, представляющих различные стороны и интересы производства, но опасно и вредоносно сводить все общественные отношения к одному производственному и строить лишь на этом пилюанизме, на силах центробежных, забывая о силах центростремительных. Каждый класс имеет свое место в производственном процессе, свои обязанности и свою общественную ответственность, от которых он не может и не должен освободить себя во имя своих интересов (выделено мной. — М.Ш.)» [20, с. 124]. Растерянность, которую вызвала у С.Н. Булгакова Первая мировая война, была, на мой взгляд, следствием произвольной попытки законсервировать классовые антиномии. Попытка, которая превратилась в неубедительную трактовку причин войны как следствий «конфликта славянофильства и западничества» в виде конфликта «германства с православно-русским миром» [21, с. 5]. Игнорирование *онтологии причин и следствий реальной истории* вынуждает его делать вывод о том, что «...история есть неудача, какое-то трагическое недоразумение» [там же, с. 350]. Но в таком случае, если следовать императивам булгаковской теологии, — это суть также и трагическое недоразумение «обожествленного мира», а значит, трагическое недоразумение и царства божественной свободы! На фоне враждебного неприятия философом человеческих интересов класса производителей поражает его восторг по поводу «Философии свиней» Т. Карлейля. Недь совершенно очевидно, что символическое «корыто» отнюдь не суть пространства и способ бытия «некультурного» класса.

Кошунственно сводить кусок черного хлеба — более чем скромного рациона тех, кто производит хлеб и все общественные богатст-

ва — к символу корыта. За него во все времена дрались не на живот, а на смерть как раз «культурные», утвердившие в качестве своего жизненного кредо аргумент Минотавра (в том виде, в каком он был сформулирован в романе Вайнеров «Визит к Минотавру»). Обусловливается ли такой восторг (в контексте эстетического восприятия «философии свиней») категорическим императивом о том, что «Мир» как «абсолютный нуль бытия», «как одна лишь чистая возможность без всякой актуализации, остается трансцендентен для твари, которая всегда представляет собой неразложимый сплав бытия и небытия» и что «...эта “тьма крошечная”, голая потенциальность в подполье тварности есть как бы второй центр (лжецентр) бытия, соперничающий с Солнцем мира (...) для героев подполья он имеет своеобразное притяжение, вызывает в них иррациональную слепую волю к ничто, головокружительное стремление в бездну...» [там же, с. 164—165]. Откуда же герои подполья? Из какой нужды и потребности мира они рождаются? Ибо реальный мир, как повторяет Н. Булгаков, суть «тварный» мир.

Но мерзопакость этой чувственно-наглядной картины отчужденного мира приходит в противоречие уже с логическими антиномиями и обусловливает движение мысли Булгакова от откровенно реакционного утверждения о «вечности классовых обязанностей» к следующему выводу: анализируя концепции истории Т. Карлейля, он порождает новую по отношению к вышеприведенному императиву антиномию: «Вполне справедливо также его (Карлейля. — М.Ш.) мнение, что единственным спасением от зол капитализма является только совершенное его устранение; дезорганизованность труда, стихийные отношения вещного характера, устанавливаемые капитализмом, следует заменить планомерной организацией труда, общественным ведением производства» [22, с. 185]. Правда, при этом сохраняется утопическое (отнюдь не прозрачное) видение такой критики капитализма, которая должна полагаться на «религиозную моральность».

Выходит так, что проблема логических полей философии Булгакова в принципе не может быть поставлена, поскольку логическое поле той или иной концепции определяется степенью внутренней соотнесенности в ней (по объему и по содержанию, если обозначать эту соотнесенность параметрами классического времени) всеобщего и частного. В философии же Булгакова о такой соотнесенности речь идти не может — его «идеалистический монизм» предстает в «Философии имени» как чистая тавтология всеобщего и единичного, лишь внешне повторяющая основу трансцендентального идеализма Шеллинга, так как у немецкого философа тождество мышления и

бытия было все же внутренне, имманентно противоречиво. В то же время реально, в истории, по автору «...действительно строится град (...), но он строится частями, и целое не вмещается в сознание строящих» [23, с. 12]. К какой же целостности относится эта частность истории, если она из «божественного мира» превращается в «трагическое недоразумение»? Тотальное присутствие взаимоисключений положений автора на фоне тотального отсутствия их взаимообусловленности провоцируют следующий вопрос: не превращаются ли все вопросы к философии С. Н. Булгакова в риторические?

И все же осмысление трансформации логических полей модернистского периода постклассической истории на примере философии Булгакова имеет смысл, поскольку остается открытым вымученный регрессивностью исторического времени вопрос: что современный человек ищет в пределах *прошлых, содержательно и категориально исчерпавших себя форм иррационализма*? Заблуждения, представленные в иррациональной, абсурдно-свободной от необходимости мотивировать и обосновывать себя соответствующей эстетике? Не стали ли предметом уже современного сущностно-отчужденного интереса как раз особенности иррационализма постклассического, с его осознанной неправдивостью? Ведь если классический иррационализм можно было бы классифицировать как онтологически обусловленное бессилие заблуждения, то неклассический иррационализм тщится стать силой в лучшем случае через осознанные натяжки. А софистика такого рода гносеологических заблуждений (в той мере, в какой последние выступают следствием *скорее деформированно-эстетического неприятия истории, чем логическим и нравственным самообоснованием*) *должна быть доступной для чтения. Она все же предполагает в читателе и требует от него подготовленности к ее не прямому, не непосредственному логическому распремечиванию на уровне исторической и критической способности суждения.*

При всей своей некатегориальности софистика все же требует категориального отношения к себе, даже если она (усилиями религиозных философов) возводится в ранг самодостаточной способности выводить трансцендентальности из собственной природы и собственного содержания. Понимание данного факта принимает особенно важное значение как раз в случаях постижения природы *постклассического иррационализма во всех его многообразных, отнюдь не простых направлениях. Будучи алогичным в своих внутренних конструкциях, такой факт может пониматься и должен постигаться в контексте логического поля логики истории. Поскольку же логику истории нельзя понять вне истории логики, то и*

*превращенные логические поля тех или иных концепций должны на-
тапливать на постижение конкретного содержания тех или иных
алогизмов истории. Следовательно, проблема логического поля
булгаковской философии, как и в целом религиозной философии 2-й
половины XIX — начала XX века была бы неправомерно поставлена
в параметры классической логики, но обладает опосредованно-
позитивной правомерностью в пределах неклассической истории.
Тем большую особенность эта опосредованная позитивность при-
нимает в контексте уникальных особенностей русской культуры
этого периода. Последняя же, в отличие от абсолютизированных
идеальных параметров культуры классической, предстает специфиче-
ским тождеством идеального и эстетического. Специфическим
потому что чувственное и идеальное обуславливают все же друг
друга отчужденным образом.*

И все же данное тождество достигает особенной непосредствен-
ности. В этом смысле творчество Достоевского остается одиноким
феноменом не только русской, но и мировой культуры, и в нем эсте-
тика непосредственного переживания расщепленного мира транс-
формируется и объясняет себя уникальными логическими построе-
ниями, в которых *постоянно рождаются и воспроизводятся на-
тяжки мотивации поступков, чувств, отношений, отречений, му-
чений, самоиспытаний и нескончаемых попыток друг друга. Испыта-
ние соблазном постигнуть смысл безумия не как такового, а его ре-
альных форм в период их апогея.* Возможно, именно вследствие этой
внутренней логики совпадения натянутости иррационализма рус-
ской религиозной философии и натянутости эстетики российской
культуры в семантике логических и чувственных конструкций Дос-
тоевского становится понятным и объяснимым: 1) факт наличия эсте-
тической концепции религиозного философа С. Н. Булгакова; 2) его интерес к творчеству Достоевского; 3) попытка создания эсте-
тических параллелей между различными великими художниками
XIX столетия, центром тяжести которых оказывается все же Досто-
евский; 4) место, которое занимает смерть в эстетике Булгакова, что
незримо вытекает не только из религиозной трактовки места и зна-
чения смерти в круге вечности, а и из того, что смерть и есть логи-
ческое завершение эстетики безумного мира (и в понятийном, и в
реальном определении). Особенный же ужас именно этой смерти
том, что она *предстает здесь как форма жизни и подстраивается
под бесконечные лики жизни (ведь у самой смерти лик один).*

Таким образом, *иррациональная превращенность логического
поля философии Булгакова не столько в ней самой, сколько в со-
временном отношении к ней, и положительное ее значение мо-
жет*

до бы состояться лишь в выявлении и постижении превращенной атрибутивности исторического времени, которое порождает эти специфические, «деонтологизированные» формы духа и их «перекличку». Ведь в безумном алгоритме взаимопревращающихся иррационалистических «импрессий» присутствует все же «логика» большой онтологии. Она, будучи безобразной своей экзистенциальной «лишенностью» Логоса (Шеллинг обозначал «лишенность» в разных смыслах — от отсутствия полноты, завершенности, до «неставшести» становления, пространственно-временной имманентности тождества мышления и бытия — условием безобразного), все же содержит его в себе, но в качестве «большого Логоса».

Эстетические параметры логических полей остаются (в пределах алогичной истории) определяющими для выявления актуальности того или иного философского концепта, если необходимость его рефлексии сохраняет свою актуальность. А обращение к эстетике С. Н. Булгакова имеет смысл не только в силу феномена ее «наличия» (пусть и в форме очерков, но все же как концепции трактовки феномена чувственного аспекта общественного бытия, а не жизни как таковой), сколько в силу того, что в эстетических взглядах любого теоретика (как, впрочем, и обычного человека, у которого таковые предстают как характер его непосредственности), так или иначе преодолевается дуализм сущности, разделивший в начале классической истории разум и чувства и превративший первый в бесчувственный разум, а последние — в «неразумную» (иногда еще неочеловеченную, часто — уже бесчеловечную) чувственность.

Истина как индивидуальное содержание предстает в форме непосредственности индивида. Сокрытая или открытая, она «выдает» пока что феноменологичность истории в одновременности ее случайной красоты и мучительности (а иногда и самоудовлетворенности) безобразного, поскольку в безобразной истории красота обладает существенной реальностью лишь в пространстве активного, практического отношения к долженствованию. *За пределами такого рода отношения красота не существует как реальность.* И, по видимому, не стоит искать обломки иррационализма истории в душном «царстве» истощенного от мелких расчетов и изуродованного тщательно скрываемыми недугами нездоровых пристрастий рассудка. Первым объектом лжи рассудка суть он сам. Обманывая самого себя, он теряет возможность найти «врата» разума и стать счастливым. Поэтому, как известно по логике становления феноменологии духа, «несчастное сознание» — это рассудочное сознание. Непосредственность же такова, какова она есть. Она не помнит о долженствовании и, в отличие от изворотливости рассудка, в свобо-

де своей не рефлексирующей абсолютности не нуждается в масках и не заготавливает их. В вопросе о том, насколько возможно рациональное (логическое) распрямление иррационального (алогичного) взгляда на мир, свойство абсолютной достоверности эстетического (хотя и неистинной по сущности, а лишь экзистенциально, *по факту констатации собой характера определенной реальности*) становится очень важным для выявления все же предела, со-держательности, которыми завершается та или иная концепция. Именно этим, на мой взгляд, знаменательны эстетические очерки С. Н. Булгакова. Представляя интерес фактом своего наличия, тем, что художественные перевоплощения эстетического пространства истории вообще стали объектом заинтересованного внимания со стороны религиозного философа, они не отходят в своих интерпретациях от религиозной установки их автора. Поэтому очевидные натяжки Булгакова, выраженные в попытке подвести художественное творчество России XIX — начала XX веков под статус земных подвигов христианства, не должны ввести в заблуждение. Идеальный реализм русского искусства этого периода в частности, как и искусства в целом, таков не потому, что представляет собой религиозный идеал, а потому, что на художественном уровне выявляет противоречия реальной жизни и заставляет искать тенденцию их возможно го разрешения.

В этом смысле по той же логике, по которой «английская литература не знает более резкой критики существующего строя капиталистических отношений, нежели та, которую дает Карлейль» [24 с. 182], русская действительность XIX века не знает лучшей критики, нежели та, которую опосредованно дает ей Достоевский. Особенно Достоевский, гениальность которого выразилась в выявлении *безумия человека как безумия истории вследствие прорыва пределом личного переживания предела исторического бытия*, такой несовместимостью обоих, которая суть «невместимость» уже *перво во втором, а не наоборот*. Ведь главное достоинство персонажей Достоевского — это то, что *они не расположились в опосредствованных, не умеют и не хотят уметь жить в пределах. Эти персонажи живут исключительно в напряженном пространстве предела и не умеют его постигать. Только в силу через-мерности, над-мерности данного напряжения, при отсутствии становления в и через опосредствования, они не способны вынести само бытие*. Но обреченность этих персонажей на такого рода неспособность имманентно обусловлена феноменальным и ноуменальным несовпадением исторического и личного. Такое несовпадение *внутренне имманентно периоду выхода классической истории за категориальную границу*

собственного завершеного становления (в смысле категориально-го становления всеобщего).

На уровне жизни «простых» смертных классическая история не знала таких несовпадений. Напротив, становление всеобщего предполагает такую динамику филогенеза, которая не совпадает механически с онтогенезом, а постоянно «догоняет» его. Иррационализм же персонажей Достоевского — это безумие, обладающее умом и памятью, но они не суть отмеченные божественной печатью юридические, они юродствующие не во Христе — они юродствующие в реальной исторической жизни, которую в то же самое время постигают и понимают как уродующую их. Здесь имеет место уникальная отрицательная имманентность, в которой внутренним тождеством противоположностей в отчаянии сливаются крайне отчужденные формы. Мировоззренческая установка С. Н. Булгакова мешает ему видеть то, что лежало на поверхности жизни общества и истории в целом. Поэтому в чистом виде я не стала бы отождествлять его интерес к величайшим вершинам русской культуры с видением реальных причин взаимоотношения разумного и чувственного и вследствие этого — господства во всем и ко всему отвращения вообще. Это было бы такой же бессмысленной натяжкой, как и та, которую разрешил себе Булгаков, сведя русскую эстетику к христианским устремлениям.

Эстетические параметры логических полей остаются (в пределах логичной истории) определяющими для выявления актуальности того или иного философского концепта, если необходимость его рефлексии сохраняет свою актуальность.

Литература

1. Печерский М. Сто лет спустя, за тридевять земель // Век XX и мир. — 1996. — № 3.
2. Шпенглер О. Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории. В 2 т. — М.: Мысль, 1993. — Т. 1.
3. Валлерстайн И. Америка и мир: вчера, сегодня и завтра // Свободная мысль. — 1994. — № 2.
4. Рожанский М. Черновик Мира Миров: опыт несовпадения // Век XX и мир. — 1996. — № 3.
5. Ильенков Э.В. Философия и культура. — М.: Политиздат, 1991.
6. Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. В 3 т. — М.: Мысль, 1975. — Т. 1.
7. Вазюлин В.А. Логика истории. Вопросы теории и методологии. — М.: Изд-во МГУ, — 1989.

8. История и реальность: уроки теории и практики. Труды международной логики-исторической школы. — Вып. 2. — М.: ТОО "Симс", — 1995.

9. *Бродель Ф.* Материальная цивилизация: экономика и капитализм, XV—XVIII вв.: В 4 т. Время мира. — М.: Прогресс, 1992; *Библер В.С.* От наукоучения к логике культуры. — М.: Политиздат, 1991; *Колінгвуд Р. Дж.* Идея історії. — К.: Основи, 1996; *Лукач Д. К.* Онтології общественного бытия. Прологомены. — М.: Прогресс, 1991; *Тойнби А. Дж.* Постигание истории. — М.: Прогресс, 1991; *Ясперс К.* Смысл и предназначение истории. — М.: Политиздат, 1991; *Хенрол А.Д.* Teoria istoriei. — Вус.: Edit. Fundaț. Culturale române, 1997.

10. *Бродель Ф.* Материальная цивилизация: экономика и капитализм, XV—XVIII вв.: В 4 т. Время мира. — М.: Прогресс, 1992. — Т. 3

11. Новая технократическая волна на Западе. — М.: Прогресс, 1986; Философия техники в ФРГ. — М.: Прогресс, 1989 и др.

12. *Бьюкенген П. Дж.* Смерть Запада. — М.: АСТ, 2003; Глобальное сообщество: новая система координат. — СПб, 2000; *Уэбстер Ф.* Теории информационного общества. — М.: Аспект-Пресс, 2004; *Дарендорф Р.* Современный социальный конфликт. — М.: РОССПЭН, 2002; *Эко У.* Отсутствующая структура. — М.: Петрополис, 1998; *Тоффлер Е.* Третья волна. — К.: Всесвіт, 2000; *Тоффлер Э.* Метаморфозы власти. — М.: АСТ, 2003; *Сорос Дж.* Криза глобального капитализма. — К.: Основи, 1999; *Нейсбит Дж.* Мегатренды. — М.: ЕРМАК, 2003.

13. *Грант Дж.* Философия, культура, технология: перспективы на будущее // Новая технократическая волна на Западе. — М.: Прогресс, 1986.

14. *Eminescu M.* Fragmentarium. — București Edit, științifică și enciclopedică, 1981.

15. *Бердяев Н.А.* Истоки и смысл русского коммунизма. — М.: Наука, 1990.

16. *Гегель Г.В.Ф.* Энциклопедия философских наук: В 3 т. — М.: Мысль, 1975. — Т. 1.

17. *Шеллинг Ф.В.Й.* Философские письма о догматизме и критицизме. — Соч.: В 2 т. — М.: Мысль, 1987. — Т. 1.

18. *Булгаков С.Н.* Философия имени. — СПб.: Наука, 1998.

19. *Булгаков С.Н.* Икона и иконопочитание. — М.: Кружничкое Патриаршее Подворье, 1996.

20. *Булгаков С.Н.* Два града: Исследование о природе общественных идеалов. — СПб.: Изд-во Русск. Христианск. гуманитарн. ин-та, 1997.

21. *Булгаков С.Н.* Свет невечерний. — М.: Республика, 1994.

22. *Булгаков С.Н.* Тихие думы. — М.: Республика, 1996.

23. *Булгаков С.Н.* Свет невечерний. — М.: Республика, 1994.

24. *Булгаков С.Н.* Два града: Исследование о природе общественных идеалов. — СПб.: Изд-во Русск. Христианск. гуманитарн. ин-та, 1997.

§ 3. Феноменология «больного Логоса»

Логика истории в ее классических параметрах суть становление сущности человека через становление способов производства как общих (всеобщих) форм предметного освоения объективной реальности. Здесь «производство» человека сокрыто за производством вещей, и в конечном итоге оно утрачивает себя в производстве таковых, обнаруживая себя в отчужденном теоретическом разуме. Таким образом, логика истории суть идеальное восхождение Сущности, связанное с восхождением разума до существенных понятийных форм идеального, абстрагированного в таковых, а потому превращающегося в идеалистическое понятие человека. Это две формы проявления завершения становления, известные, казалось бы, на академическом уровне, но ставшие методологически проблемными перед современниками в силу того, что в негативных формах современной истории практические и теоретические модусы всеобщего не постигаются. Исчерпав позитивные производные своего отчуждения, они продолжают регрессировать в нем, приобретая иллюзорную власть представлять собой «ничто», обладающее наличным бытием с минусовой нагрузкой. Поэтому сохраняется актуальность выявления логики превращения не только положительного в отрицательное, но и отрицательного в положительное. Поэтому же «закат» классики как тождество пессимизма и активно агонизирующей инерсивности распространяет на весь мир нарумяненные некрофилческие образы. Всеобщность культуры в ее западноевропейском становлении обуславливала и абсолютизацию выводов о завершении истории. В семантическом унисоне со Шпенглером Сирилл Коннолли не только восклицал: «В садах Запада пробил час закрытия», — но и продолжал: «Час закрытия скоро пробьет во всех садах».

Уникальность современной историко-онтологической ситуации состоит в том, что «ничто» (в негативном, исчерпанном опыте — как *ничтожность*) обладает наличным бытием и эмануирует своими производными. Когда уже никакие существенные по содержанию формы не обладают наличным бытием, возникают и уникальные трансформации, отражающиеся в нравственном, чувственном и логическом модусах человека. Эти три атрибутивных модуса переживают в наличном бытии «ничто» особенные превращения, обращения (вплоть до самомистификации в виде оборотней), моделирования состояния отчуждения. Интересно то, что в сокровищницах мировой культуры на теоретическом уровне были воспроизведены и исследованы эти ситуации. Но факт такого воспроизведения остался

почти незамеченным «мировым разумом» — теоретической мыслью человечества. Речь идет об «Эстетике безобразного» Карла Розенкранца, которая была издана в 1853 году, и «Шести болезнях современного духа» (1978) румынского философа Константина Нойки¹.

Природа и место эстетики безобразного в становлении истории и культуры

Судьба единственного исследования, посвященного системному выведению и обоснованию феномена безобразного и представляющего одну из последних философских систем немецкой классической философии, действительно уникальна. Изданная в 1853 году, когда Карлу Розенкранцу исполнилось 48 лет, на протяжении более 130 лет эта работа (единственный сохранившийся экземпляр книги хранится в Центральной библиотеке немецкой классической литературы в Веймаре) не переиздавалась вплоть до 1984 года (перевод на румынский язык осуществлен Виктором Эрнестом Машеком). Можно ли объяснять причину подобного «казуса» тем, что «Эстетика безобразного» была написана в Кенигсберге, где автор с 1833 года заведовал кафедрой философии местного университета, тем самым как бы оказавшись в отдалении от признанных центров немецкой философской мысли? Думается, положительный ответ на этот вопрос был бы упрощенным, и известность современникам теоретических исследований И. Канта тому пример.

Ближе к истине представляется предположение, что дело в самом феномене безобразного, который не мог стать «положительным предметом» общественного внимания и культурной рефлексии второй половины XIX века не по причине своей «негативности», а в силу сохранения инерционной динамики идеалистической философии,

¹ Факт принадлежности этих работ к разным столетиям не имеет существенного значения по той причине, что они гармонично вписываются в логику предметного осмысления становления, но со стороны его «изначальных» трансформаций в пространстве «конца» классического. Детальное рассмотрение данных работ выходит за рамки настоящего исследования, тем более, что каждая из них заслуживает самостоятельного изучения. Ведь они не просто интересны как сочетание рефлексии превращенных форм становления как их современником, так и глазами «постклассического человека» (Нойка). «Эстетику безобразного» Розенкранца как единственную системную концепцию феномена безобразного следует, по-видимому, осмысливать не только содержательно, но прежде всего в контексте логики эстетического выражения превращенной имманентности становления. И, наверное, ее необходимо понимать как теоретически адекватно выраженную чувственную достоверность именно классического конца истории. Здесь присутствует апофеоз исчерпанности, правда, менее агрессивный, чем современный вариант ее конца в апофеозе и апологетике мнимой вечности.

из пределов которой Розенкранц не вышел. А эта инсрционная динамика заключалась и в том, что теоретические рефлексии ориентированны на восхождение, а не на нисхождение.

«Отрицательность», неприродность, несубстанциальность эстетики безобразного не в меньшей мере обусловили факт ее несвоевременной оценки. В самом деле — там, где фундаментальные вещи проявляют себя в форме негативности, они не воспринимаются в качестве перспективного предмета познания, а их феномен предстает как нечто одиозное, из ряда вон выходящее, поскольку отрицательная изнанка восхождения всеобщего не воспринимается как эмпирическая ступень «линейного ряда» становления. Верность этого положения можно заметить по тому, что теория безобразного К. Розенкранца по-своему повторила судьбу кинической концепции безобразного. Ведь относительно киников все свелось к неприятию одиозности опустившихся до животного состояния людей. Таким образом, эстетика киников сводилась не просто к форме субъективного произвола, но и не была достигнута их современниками в той четкой формулировке, которую позже выразит А. Ф. Лосев: «Киники и киренаики — деклассированная и задущенная интеллигенция, которой было, собственно говоря, даже и не до эстетики. А та эстетика, которую они признавали (...) была не только упадочной эстетикой, но и эстетикой трагически погибавшего полиса периода греческой классики» [1, с. 118].

Феноменологическая утрата основ в кинической и розенкранцевской эстетике обладает некоторыми параллелями:

1) обе суть выраженное эстетическое переживание завершения двух «циклов-мер» исторического становления. Киники представляют первый цикл, Розенкранц — последний. По логике закона отрицания отрицания они обладают внутренними опосредствованиями и генетической взаимосвязью, которая обуславливается становлением идеальной меры человеческой чувственности. Но поскольку универсалии становления закрепляются в абстрактно-всеобщем идеальном, то чувственное (эстетическое), в свою очередь, не только закрепляется в статусе частного (в наличном бытии чувственное всегда индивидуально), а предстает универсальностью в превращенной (вплоть до откровенных извращений) форме;

2) отличие фундаментального порядка обоих «концов» двух драматических по своему содержанию кругов предыстории заключается в том, что теория безобразного К. Розенкранца не только опосредована предшествующим становлением классической, входящей в полное определение деформированной негативности безобразного, истории и не только представляет собой изнаночное лицо этого ста-

новления. Она и по логике изложения отображает, каким образом ступени становления безобразного удерживают каркас логики становления истории. Удерживает его понятийно — Розенкранц как последователь Гегеля сохраняет и применяет в области эстетики принципы диалектического исследования и изложения. Они имманентны «восхождению» безобразного к своим абсолютным самоопределениям. В то же время Розенкранц периодически выходит за пределы объективного идеализма, выводя предпосылки безобразного из характера общественной жизни: «Мы пребываем не только в среде зла и страдания, но и безобразного» [2, р. 32], которое имеет вполне реальное происхождение в том, что «некоторая эпоха патологически деградирует материально и нравственно, утрачивает способность постижения простой, но истинной красоты и хочет вкушать от искусства лишь то, что противоестественно человеческой природе. Для возбуждения притупленных ощущений здесь апеллируют к грубому, гипертрофированному, возбуждающему, ко всему отвратительному и извращенному [Ibid, р. 71]. Нельзя не заметить совпадения во времени розенкранцевской трактовки причин безобразного с такой же трактовкой К. Маркса: «Частная собственность не умеет превращать грубую потребность в человеческую. Ее идеализм сводится к фантазии и *прихотям*, причудам, и ни один евнух не льстит более низким образом своему повелителю и не старается возбудить более гнусными средствами его притупившуюся способность к наслаждениям, чтобы снискать к себе его милость, чем это делает евнух промышленности» [3, с. 129]. Розенкранц не углубляется до способа производства как предметно-практического основания «нечеловеческих, рафинированных, неестественных и надуманных вожелений» (К. Маркс), но он выходит на реальные предпосылки притупления человеческих ощущений и чувств, примеры проявлений которых в его тексте встречаются относительно аристократии, но никогда относительно крестьян, — а именно эти два класса затрагиваются в исследовании;

3) и эстетика киников, и эстетика Розенкранца по внутренней напряженности, по невыносимости переживания человеком его каузально непонятой, но онтологически обусловленной и субъективно обреченной самодеструкции, представляют собой переживание «конца». Различие заключается в том, что для древнегреческого философа, постигающего себя и мир только в *настоящем* времени, это был абсолютный конец. Поэтому эстетика киников была трагической, с примесью скептицизма и стоицизма. Розенкранцевская эстетика представляет собой конец предыстории, с которой «человечеству следует весело попрощаться как со своим прошлым» (Маркс)

активно выбирая, по утверждению Бердяева, «между умиранием в старом мире и возрождением в новом» [4, с. 7]. То есть розенкранцевская эстетика носит не трагический, а трагико-комический характер. И вполне закономерно, что завершается она разделом «Карикатура» и самоотрицается «смешным». Если у киников мы имеем дело с активным утверждением отсутствия красоты, то в случае безобразного Розенкранца речь идет об апофеозе утверждения безобразного, которое, если следовать автору, является логическим и чувственным следствием «отчуждения духа от самого себя».

Логика разворачивания и «сворачивания», концентрации безобразного до своих наивысших определений (а Розенкранц демонстрирует, каким образом безобразное, реализуя все свои возможности в соответствии с собственной природой, становится совершенным) выявляется имманентной логике становления классической истории. И дело не только в том, что: 1) генезис безобразного показан Розенкранцем в логике видообразования искусства, которую он перенимает у Гегеля. А видообразование искусства последним представлено как генезис форм становления чувственной всеобщности и имеет своим основанием логику реального разворачивания предметно-чувственной деятельности; 2) логика становления безобразного повторяет, копирует, воспроизводит «каркас» становления классической истории, *первичные чувственные формы которого повторяются в виде чувственной первичности (безобразного)*, а идеально-всеобщие формы повторяются в завершающих «идеальных» формах «совершенного» — ставшего — безобразного. Таким образом, в логике изложения становления безобразного Розенкранц воспроизводит не только гегелевские принципы, но и логику реального опосредствования становления от простого, абстрактного, аморфного начала до ложно-опосредствованного самим собой наличного бытия. У Гегеля завершением становления является «Понятие всеобщего» как абсолютная истина и абстрактно-совершенная форма идеального. У Розенкранца завершением становления выступает «совершенное» безобразное как завершенная деформация и абсолютная ложность эстетического. В конечном итоге безобразное предстает аналогом исторической деструкции свободы и, соответственно, аналогом деструкции необходимости и красоты.

Превращенный генезис безобразного в структурном отношении представлен Розенкранцем таким образом:

1-я ступень: отсутствие формы (в виде аморфности, асимметрии и дисгармонии) выделено как ступень абстрактного становления той или иной меры, где существенность формы может нарушаться в количественно-качественных параметрах такого становления. Попутно

замечу, что в силу абстрактности «слепого» начала становления любого феномена безобразное не только имеет те же «шансы», что и прекрасное, но является равнодействующей прекрасного, его одновременностью. Более того, следуя ранее высказанному тезису о том, что начало истории в его существенности начинается с периода способности логического самопознания той или иной общественно-культурной меры, заметим, что безобразное может быть наличной определенностью некоторого бытия лишь с того момента, когда вообще в мышлении возникает постановка вопроса о красоте. К примеру, в его логически абстрактных определениях этот момент невозможен для первобытнообщинного общества. В полном значении своих смысловых характеристик и прекрасное, и безобразное являются существенными модусами *меры, становящейся* как ее имманентная саморефлексия и непосредственность. Нарушение равновесия идеальной значимости меры и ее реального проявления может считаться ее существенной асимметрией, приводящей к дисгармонии и впаданию в безобразное.

2-я ступень безобразного связывается Розенкранцем с так называемым *неправильным*, которое рассматривается в аспекте субъективно-логических и эстетических оснований художественных форм и методов воплощения содержания искусства в его видах. Эта ступень связывается с процессом и степенью опосредствования субъектом искусства сущности вещей в ее чувственных данностях. Карл Розенкранц ставит феномен «неправильного» в зависимость от совершенства или несовершенства игры актера, исторической достоверности писателя, музыканта, способности художника удержать в своем творчестве единство идеала отражаемого и формы его отражения. Тождество «идеальности идеала» и «идеальности отражения» своеобразно вплетает в себя мотивационную сферу, т.к. великие люди как субъекты искусства всегда своеобразно сочетают в себе величие и обыденность, бывая более тираническими в жизни, чем самые великие тираны. Поэтому то, каким образом трансформируется в «неправильном опосредствовании» реальности великое и низменное, гениальное и эгоистическое, одухотворенность и падение, — история демонстрирует проявлениями «жизни замечательных людей». Они и остаются замечательными со всеми своими слабостями, ибо *главное в них то содержание «Я», которое было прорывом исторического, а стало прорывом феноменологического*. Сочетание объективного и субъективного, случайности и свободы, необходимости, детерминизма и волюнтаризма в личностной воплощенности истории в искусстве и искусства в художественном творчестве, со всеми нюансами дополнения реальности «на сцене» жизни в искусстве,

демонстрирует желания человека, которые остаются неизбывными в этой же реальности. В этом смысле подлинная жизнь происходит не в самой жизни, а в пространстве игры «в жизнь».

Будучи одновременно связана с прозрением великого смысла в отдельном человеке, как и с ограничением этого смысла конкретно-историческими рамками, сфера опосредствования имеет принципиальное значение в становлении истории. Следовательно, «неправильное» опосредствование простирается не только на область эстетики, но и на область этики. И в первую очередь — на область логики. Правда, с одной особенностью — для классической истории опосредствование идеального онтологично обусловлено как тождество истинного и неистинного. Причем истина находит свою меру в ложности, как и ложность отыскивает свою меру в истинности. Такое положение дел отражает феноменологические параметры «классического прогресса», базирующегося на расщеплении сущности и существования. В логическом отношении особенно интересным представляется то, что классическая история имеет больше оснований для интерпретаций (гносеологических, эстетических и т.д.), но не принимает их. Не только бальзаковский Валтасар Клаас занят поиском Абсолюта. Вся предыстория суть теоретический поиск сущности под видом абсолюта, и перерывы в этом поиске, отмеченные возникновением и временной устойчивостью субъективных форм идеализма (яростного врага всяких абсолютов и преданного друга всевозможных интерпретаций), как будто обрывают эту нить, но ненадолго. Потому и феномен субъективного идеализма требует сегодня нового осмысления как по предпосылкам его возникновения, так и по новому его звучанию в пространстве субъективации истории.

3-я ступень безобразного — «деформация» — имеет более «громоздкую», разветвленную структуру, поскольку чем «совершеннее» становится безобразное, тем оно полнее не только по форме и содержанию, но и по объему. Деформация содержит в себе следующие структурные единицы:

А. Обыкновенное, состоящее из: 1) низменности; 2) слабости; 3) нищеты. Низость, в свою очередь, имеет своими составляющими: а) посредственность; б) случайность (несущественность); в) черствость (жестокость).

Б. Отвратительное, включающее: 1) грубое; 2) пустое и мертвое; 3) омерзительное: а) абсурдное; б) отталкивающее (тошнотворное); в) зло (беззаконие, мистическое, сатанинское).

В. Карикатуру.

Как уже упоминалось, в исследовании безобразного Розенкранц применяет диалектический метод. Форма выступает началом иссле-

дования безобразного и одновременно его принципом. Безобразное в становлении *формы меры* через превращения аморфности, асимметрии, дисгармонии разворачивается как содержательно, так и в качестве предмета исследования до собственных самостоятельных форм — от «Отсутствия формы» через «Неправильное» до «Деформации». «Деформация» же осуществляет экспансию от «Ординарного» через «Омерзительное» к «Карикатуре». Таким образом, безобразное в «развитии» собственных форм доходит в «Карикатуре» до апогея, достигает «совершенства». Карикатура, по Розенкранцу, выступает совершенным и завершенным безобразным. В движении собственных форм безобразное прогрессирует в наполнении эстетическим содержанием со знаком «минус», достигает высшую ступень своей силы в нагнетании самых отрицательных эмоций. В безмерности оно находит свою меру, само безобразное есть антимера как изнанка становления.

Розенкранц обосновывает, что «отсутствие формы» и «неправильное» достигают своего генетического основания в наличном отсутствии свободы. «Деформация» выступает последней ступенью превращенного становления меры безобразного. На уровне деформации свобода втиснута в граници несвободы, ограничена, подавлена последней. Стихия деформации — это свобода несвободы, в которой индивидуальность, отчуждаясь от идеала, превращена в примитивный индивидуализм, но удовлетворяется своей реальной кажимостью, неистинностью. Таким образом, она, проходя через ординарное и омерзительное, превращается в предмет смеха — карикатуру. Ординарное и все его определения возникают как противоположности истинных форм свободы, имеющих эстетическое выражение в «возвышенном», «великом» и «высоком». В «возвышенном» представлена форма прекрасного, которая утверждает свободу через отрицание ее временных границ таким образом, что бесконечность свободы становится реальным объектом. «Великое» выступает ликом прекрасного, в котором бесконечность свободы представлена в силе созидательного или разрушающего творчества. «Высокое» снимает в себе возвышенное и великое, сохраняя гармоническое равновесие разрушения и созидания в творчестве. В «величественном» свобода возвышается над своими пределами; в «силе» она развивает — положительно или отрицательно — мощь собственной сущности; в «высоком» она предстает перед нами как возвышенной так и величественной» [2, с. 172]. Отсюда вытекает, что «ординарное» как отрицаемое «возвышенное» выступает: 1) «ничтожным» как такая форма безобразного, которая регрессирует существование чего-то под его естественные границы; 2) «слабостью» («бессилие»

ем») как форма безобразного, которая мешает тому или иному существованию достигнуть необходимую для его сущности степень силы; 3) «низким», которое выступает синтезом ограниченности и бессилия в подчинении свободы несвободе.

Относительно ничтожного Розенкранц сразу же расставляет акценты, дабы обезопасить читателя от количественного понимания его природы, так как не всякое «большое» есть «великое» и не всякое «малое» есть «ничтожное». «Ничтожное является понятием такой малости, которая не должна бы существовать, а именно такой, которая локализует некоторое существование под его необходимыми границами» [Ibid, p. 173], тогда как «возвышенная» величина снимает через свою бесконечность границы пространства и времени, жизни и воли, различий воспитания и общественного положения, осуществляя в них свободу. «Ничтожное» же закрепляет естественные границы за их напряженной деятельностью, становясь изнанкой возвышенного. Шиллер говорил, что «ординарным» является все, что не обращается к разуму и в связи с «ординарным» можно руководствоваться только чувственными интересами.

«Ничтожное» может обозначать и бессилие, бессилие же всегда будет ничтожным. Но между ними существует различие: ничтожное подчиняет некоторое существование границам, которые оно должно было бы преодолеть, бессилие замораживает силу существования в той степени, которая должна быть имманентной ему. Бессилие представляет свою ограниченность в неспособности творить, в пассивности и жалостливом страдании. Бессилие становится безобразным там, где мы должны были бы встретить силу. Если свобода как душа истинной красоты проявляет свою силу в творчестве или уничтожении, в сопротивлении насилию, то бессилие демонстрирует отсутствие силы в стерильности своих действий, в уступке насильственному, в абсолютном подчинении. Самая безобразная ипостась бессилия возникает вследствие его соединения с силой. В таком случае сила деградирует. Природе это несвойственно, ибо ей несвойственна свободная воля. Но если герой или высокое лицо становится жертвой капризов, слабостей, они становятся низкими, способными деградировать в своей низости вплоть до преступления.

В аспекте «доразвития» этих ступеней безобразного «низкое» проявляет себя в непосредственной форме как обычное, тривиальное, в относительной форме — как изменчивое и неустойчивое, случайное и посредственное; в последней, завершенной форме — как грубость, выражающаяся в унижении и уменьшении свободы. Прекрасное, по Розенкранцу, должно с необходимостью представлять всеобщую истину вещей. Но обязано это делать в форме индивиду-

альной свободы, которая превращает в единичное всеобщую необходимость. Обычное, заурядное, обыденное становится невыразительным, скучным, ординарным и, таким образом, безобразным. Необходимо уточнить, что не прекрасное становится своей противоположностью, а многократное повторение, распространение некоторого «массового сущего» приводит к тому, что это существование становится неинтересным, тавтологичным.

Розенкранц показывает, каким образом «ординарное» превращается в «отвратительное». В сравнении с ординарным отвратительное более интенсивно. Оно отрицательно относится к приятному прекрасному (положительному контрасту возвышенного прекрасного). Приятное прекрасное, в отличие от стремящегося к бесконечному возвышенного, существует в рамках конечного и характеризуется грациозностью, живостью, притягательностью. «Отвратительное» противопоставляет грации — грубость, живости — мертвое, притягательному — отталкивающее. Отсутствие целостности формы симметричной обозначенности, гармоничной ритмики некрасиво, но еще не отвратительно. Отвратительное проявляется в отрицании нежного, грациозного; мертвое — как отрицание живого, игривого; отталкивающее — как отрицание притягательного. В перспективе возвышенном грубое противопоставляется великому, мертвое — силе, отталкивающее — высокому.

Грубое связано в своем движении прежде всего с тяжелыми формами, мертвое — с отсутствием самодетерминации, которая разворачивалась бы в бесконечном разнообразии форм. Такая самодетерминация душит в себе условие жизни, уничтожаемое неспособностью противоречивого саморазличения. Безжизненность может состоять как в отсутствии формы, так многообразностью и в отсутствии содержания. Но Розенкранц подходит конкретно-социально к раскрытию этих форм, наталкиваясь на роль собственности в освобождении человека от реальных возможностей пребывания в рамках безобразного: «Часто грубое называют еще «крестьянским». Однако мы допустим большую ошибку, если отождествим грубое с крестьянским характером. Такой характер может быть сильным, жестким, однако его не следует считать грубым. На ступенях общественной иерархии всякая аристократия будет представлять манеры подчиненных социальных слоев грубыми и неловкими. Но крестьянин по своей природе идентичен аристократу деревни. Там где мы встречаем его свободным земельным собственником, он представляется могучей силой природы как в своих привычках, так и своими манерами, но ни в коем случае не грубым, а даже, более того, понимающим свою силу, свою собственность, проникшимся благородет

пом, как мы можем видеть у свободных крестьян Норвегии, Северной Германии и др.» [Ibid, p. 249].

«Мертвое» не является необходимо безобразным. В безобразном проявлении «мертвое» заключается в отсутствии самодетерминации, которая разворачивалась бы в бесконечном многообразии форм. Более ярко это находит свое отражение в слиянии, в отталкивающей гармонии мертвого характера той или иной концепции с характером мертвого, пустого воплощения. Это характерно для аллегоричных произведений, пытающихся компенсировать отсутствие поэтического содержания персонифицированностью достоинств и недостатков посредством вымученной символики. Это же утверждение относится и к произведениям, превращающим искусство в способ выражения некоторых тенденций реальности. Избегать мертвых форм можно лишь в том случае, когда, к примеру, писатель умеет подняться от тенденций до идеала. Но тенденция, которая сама опускается до уровня исключительной единичности, убивает тем самым всякую поэзию.

«Отталкивающее» противостоит «притягательному» как «деформация», рождающая в своем безобразном движении новые деформации и дисгармонии. Отталкивающее оскорбляет нас, порождая сильный отпор. В искусстве оно необходимо как оружие, с помощью которого представляется зло. Являясь идеальным способом манифестации абсурда, отрицанием идеи, отсутствием всякого смысла, оно выступает реальной модальностью мерзкого, отрицанием красоты в чувственном проявлении идеи; это идеальная модальность зла, отрицание как смысла идеи истины и добра, так и реальности этого смысла, материализованного в красоте явления.

Карикатура в эстетике Розенкранца представляет собой абсолютную форму безобразного, в которой все предшествующие формы одновременно сняты и одновременно «играют» всеми своими негативными «нюансами». Русло возможностей «песвободной» свободы игнуло в себя все свои уродливые разветвления и превратилось в гигантский поток фантазмагорических тепей, безобразных образов, отравленных отношений, превращений хамелеонов, симфонии неправды, стало совершенным в низком величии, бессильной силе, превознесенной низости, бессодержательном содержании, пустой полноте. Карикатура является точкой кульминации в становлении безобразного, которое переходит тут в объект комического, но не может найти свою меру во всеобщем понятии. Как чувственный феномен она требует точного соответствия с уже индивидуализированным понятием, которое может иметь всеобщее значение и широкое содержание, но все же должно выйти за рамки простой абстракт-

ции. Как кульминационный пункт безобразного карикатура противостоит возвышенной красоте. С почти одинаковой силой два абсолюта противостоят один другому. Первый достаточно устойчив, чтобы выстоять перед разрушительной силой смеха до того момента, пока основа превращения чего-либо в абсолютом остается нетронутой. «Абсолютное» как форма движения содержания является способом подчинения свободы содержания абсолюту формы, «абсолют» имеет в себе абсолютную возможность безобразного, даже если последнее не сразу приобретает форму вызывающей как омерзение, так и ужас деформации.

Завершение Розенкранцем развития эстетики безобразного карикатурой закономерно. Автор не мог поставить вопрос о необходимости практического преодоления основы безобразного как отчужденной в безмерности, становящейся, но не переходящей в непосредственность идеала меры всеобщего. С одной стороны, недоведенность до диалектического отрицания безобразного обусловлена тем, что понимание всеобщего осуществляется «отчужденным» способом — через идеалистическое понимание мира. С другой стороны, становление безобразного также подчинено осознанию необходимости как свободы через случайное, реальной основой чего выступает то самое столкновение «индивидуальных» сил, а точнее, интересов. Но распределение логики становления безобразно имманентно предметно-практическому становлению отчужденной истории. В карикатуре отчужденное — безобразное — это то, что подлечит отрицанию через смех. Но в практическом отношении смех — это зрящая форма отрицания, ибо «снятие» отчужденных антагонизмов прекрасного и безобразного предполагает реальное преодоление предпосылок их возникновения.

Исключительность системы безобразного заключается в том, что вызванное естественной эволюцией истории, оно воспринимает себя *естественным пространством культур в смысле его непосредственности или ложной опосредованности становления всеобщего и становления индивида*. А раз так, то «неестественное» предстает здесь формой такой объективности, которая *суть превращенная имманентность*, самоизгнание природы из культуры или тщета имитаций «при-роде» (*при-обществе*) культуры. А если так, то завершение становления безобразного карикатурой не является лишь идеалистической прихотью, вынужденной «остановкой» в понимании реальных процессов. Здесь присутствует также и вторая закономерность. Она состоит в том, что эволюция, даже принявшая деформированное бытие, не способна критиковать себя из самое себя, она способна критически к себе относиться исключительно с пози-

ций будущего. А это означает, что ей необходимо уже обладание понятием логики истории, логики самой себя, а тем самым — познание развития собственных закономерностей и основания идеала прекрасного как действительного самосознания всеобщности. Отсюда ущербность классической феноменологии философского духа, который действительно поднимается до высот абсолютных истин, но в непосредственном бытии становится жертвой деформированной реальности, с которой мирно сосуществует.

В этом смысле и, несмотря на ее выход за пределы становления единичного сознания (как таковое описано в первой главе «Феноменологии духа» Гегеля), система безобразного исчерпывается логическими параметрами абстрагированного восхождения чувственного до идеального, но не оборачивается практическим восхождением идеального в развитое чувственное. Нельзя смеяться, созерцая мерзость, даже если это критический — «убийственный» смех (хотя в «Карикатуре» смех выступает примиряющим действительность с безобразным). Такой конец «Эстетики» Розенкранца, будучи предпосланным теоретическими предпосылками исследования феномена безобразного, выступает достоверной замкнутостью классической феноменологии, которая выразила теоретически реальное происхождение деформации мира и человека, но не стала их преодолевать в действительности. «Зряшный» смех как «конечный пункт» идеалистического отрицания безобразного выявляет для нас фундаментальную проблему феноменологии истории. Такой «конец» обозначает классический порог «феноменологии духа», которая уже не теоретически, а практически наталкивается на противоречия науки логики и логики истории, поскольку развитая частная собственность как общественная форма разорванного основания предстает как внутреннее противоречие науки логики и логики науки как логики истории в непосредственном основании. Причем такая непосредственность предстает в форме отрицательности — как отрицательная данность и как положительный идеал.

Почему современники могут оставаться в разных гносеологических, а следовательно, и исторических основаниях? Почему то, что стало возможным для понимания Марксом, было невозможным для понимания Розенкранцем? Не идет ли речь и о том, что в своей негативной данности основание всеобщего (*основание становления всеобщего*) как негативное бытие основания всеобщего становления, спотыкается об ущербность «онтологически» детерминированной нравственности людей, владеющих «именем сущности», но не ее реальным движением? Постигание этого противоречия важно, потому что феноменология истории начнется — *начнет и найдет свое*

начало — в этом самом деструктурированном пространстве, будет подвергаться его влиянию и одновременно сопротивляться ему и, сопротивляясь, периодически будет его жертвой. А значит, самым драматическим образом станет сочетать уничтожение классического безобразного с одновременным порождением собственных деформаций и следующих за ними деструкций. Но критерием подлинного исторического развития человеческой непосредственности будет именно способность практически ужаснуться извращенному бытию и не менее извращенному сознанию. А в силу особенной природы практики чувств — становиться очеловеченным образом означало бы имманентное преодоление безобразного как формы, условия и предпосылки исторического бытия. Вне осмысления необходимости такого процесса феноменология духа обречена на болезни духа; на заболевание обреченностью, одиночеством, в первую очередь — одиночеством раздвоенного разума.

Этот аспект эстетики Розенкранца представляет, на мой взгляд, наибольший интерес в силу того, что в апогее безобразного он демонстрирует, — каким образом заблуждения в понимании, устремлении и чувствовании свободы трансформируются в ее деградацию. А феномен неистинного опосредствования свободы (которая не могла быть истинно опосредствованной субъективной мотивацией и субъективным самоопределением человека по той причине, что ее «понятие» находилось в стадии исторического и теоретического становления) отразился не только в безобразном как болезни человеческих чувств, но и в безобразном как болезни человеческого духа.

Феноменология болезней духа

Растерянность, которая охватила современный мир перед его смысловым распадом, перед эмпирической «смесью» исторической реальности в ее фундаментальных трансформациях, наталкивает исследователей на попытку расположить ее структурные компоненты по определенным «полочкам». Вместе с тем эклектизм такой эмпирии усугубляет теоретическую растерянность качественно измененной логики таких трансформаций. А ведь природа последних уникальна превращенностью в наличное бытие негативности основания истории и культуры. Ведь развивающееся основание характерно тем, что негативность суть «момент позитивного», опосредующая становление того или иного противоречия, его положительная противоположность. Но в таких трансформациях опосредующий момент становится самостоятельным, претендует на место непо-

средственности и превращается в ложную форму таковой — *неопосредованная непосредственность есть «возвращенная регрессия»*, тщетность ложной самоидентификации.

Такая инверсия является причиной тавтологичности и несостоятельности современных «идентификаций», какой бы области познания и бытия они ни касались. Ведь в «постклассической» истории невозможна самоидентификация вне опосредствования фундаментальными противоречиями всемирной истории. Вполне естественно, что объективизм соседствует здесь с субъективизмом. Причем первый уступает второму, так как там, где объективные закономерности остаются за пределами теоретического постижения и практического развития, даже объективизм теряет свои позиции. В качестве примера можно привести одну точку зрения на основание генезиса мировых культур, которая не выглядит апологетикой субъективизма и представляет интерес как попытка выделить принцип человека в качестве положенной данности становления этих культур. Речь идет о концепции фаз изменения суперэтнических общностей, авторами которой являются современные российские ученые М. Н. Пак и Г. А. Югай [5]. Нас интересует трактовка в этой концепции состояния «Я» и его соотносительности с историческим ареалом собственного бытия.

В качестве императивов и состояний таких культур выделяются следующие:

Императивы:

1. «Будь тем, кем должен быть». Императив соборности коллективности по отношению к отдельной личности.
2. «Будь самим собой». Усиление индивидуализма.
3. «Будь таким, как я». Личность как идеал, перерастающий в культ.
4. «Будь таким, как мы». Не высывайся, будь таким, как все, сливайся с массой.
5. «Будь собой доволен». Будь равнодушным. Живи только собой.

Состояния:

1. Фаза становления и интенсивного подъема жизнедеятельности коллектива, предельной слаженности всех его членов.
2. Примат личности над обществом, например в эпоху Возрождения, в Новое время и особенно в новейшее время.
3. Ожесточенное соперничество между отдельными активными индивидуумами ослабляет общество, уменьшает количество ярких личностей. Их дефицит восполняется персонификацией и культивированием отдельной личности. Уклонение от культа личности — крамола, подвергающаяся каре. Это фаза упадка этноса.
4. Массовая культура ослабляет структуру общества, его систему связи, что ведет к аморфности, дальнейшему упадку этноса. Это де-

лает этнос неустойчивым и лишает его «обороноспособности» как в военном, так и в другом смысле этого слова.

5. Это высшее состояние индивидуализма, когда исчезает соборность, а «этнос» как целое рассыпается и исчезает.

Относительно личностного самоопределения новоевразийской цивилизации размышления авторов не завершаются приведенными параллелями. Данный отрывок приводится здесь по причине произвольного варианта сопоставления всеобщего и единичного, причем на уровне чувственного сознания и бытия отдельного человека. Можно сразу заметить, что совершаемые человеком поступки в каждом из этих периодов не освобождают общество от движения к гибели. По крайней мере, даже во времена кажимых устойчивых состояний такое соотношение человека и общества не базируется на разрешении их сущностных противоречий. И дело, по-видимому, не только в пессимизме, который отражает психологическое бытие человека в неустойчивом мире и захватывает мыслительное пространство способных рефлексировать по поводу «завтра» планеты индивидуумов. Эта концепция интересна *по постановке вопроса*, но она не разрешает проблему необходимости доведения таких рефлексий до рассмотрения взаимозависимости и транзитивности форм мировой культуры. В первую очередь — форм «великих» культур в их непосредственной зависимости от степени постижения и меры осуществления ими свободы истории, а также их субъекта-носителя. Здесь присутствует печаль по неприобретенной свободе, или печаль от ложно приобретенной свободы.

Закрепляется устойчивое впечатление, что история пребывает в человеке как его самоутрата, а человек пребывает в истории как неисторическое существо. Кто переживает это как отчаяние, кто вообще не переживает, кто становится добровольным Сталкером — «господином» загрязненного, искривленного, покореженного пространства. По-видимому, если ставить вопрос о подлинных субъективных причинах современного исторического бытия, пришлось бы искать некоторое болезненное состояние ума, которое еще не диагностировано. Ведь причина не в самой болезни, а в ее происхождении. Эта болезнь старше современного человека и сама является трансформированностью основания жизни в драматические модусы ее исторических и феноменологических трактовок.

В 1978 году своей монографией «Шесть болезней современного духа» румынский философ К. Нойка (1909—1987) вывел тайну исторических перипетий отношения воли, свободы и самосознания в классическом становлении разума. К. Нойка выводил болезни классического и современного духа из «больного Логоса». Предстоящая

под знаком отрицания сущность человека претерпевает здесь своеобразные состояния, которые не всегда выглядят отчужденными. Эти превращения обладают не только психологическим или логическим, но и эмпирическим бытием. Как утверждает К. Нойка, «в той или иной вариации *существует и большое* существо. Неорганические или органические процессы могут быть заблокированы одним из заболеваний бытия, но это заболевание сокрыто в них за устойчивостью их существования; вместе с тем человек, с его высшею неуверенностью в себе, может быть не только больным, но и фальшивым (...) Мы же не будем отказываться от фальшивого человека таким же образом, как отказываемся от фальшивых денег, а тот, кто их производит, оставался бы безнаказанным. Скорее всего, мы воспользуемся фальшивым человеком для того, чтобы найти содержание и онтологическую завершенность некоторого бытия, которое не совсем находит свою сущность в своих обычных границах» [6, р. 7—8]. Именно в этом пространстве «образовываются» болезни духа. С точки зрения автора, последние следует отличать от известных на протяжении столетий соматических заболеваний и известных на протяжении столетия заболеваний психических. «Должны существовать болезни высшего уровня — болезни духа — ведь никакой невроз не может объяснить отчаяние Экклезиаста, ощущение ссылки на Земле, метафизическую тоску и чувство абсурда, гипертрофию собственного «Я», тотальный отказ от всего, точно так же как никакой психоз не объяснит политический и экономический фурор, абстрактное искусство, технический демонизм или тиранию крайнего формализма в искусстве, которое ведет сегодня к примату пустой точности» [Ibid, С. 7]. К. Нойка считает такие «отклонения» духа факторами, обусловившими рождение великих произведений. Только если соматические заболевания характеризуются акцидентальным характером, а психические классифицируются акцидентальными по отношению к человеку, болезни духа, по утверждению К. Нойки, являются конституционными для человека, присущи только ему и связаны со становлением его индивидуального «Я».

Из каких закономерностей выводит автор логику и содержание данных заболеваний? Он утверждает, что, в отличие от других, болезней духа может быть только шесть, поскольку они отражают только шесть возможных ситуаций. В качестве таковых болезни духа обладают собственной логической трансформированностью и в более или менее выраженных категорических степенях склонны переплетаться с иррациональным. Их степень отрицательна. Положительно они проявляются как мнимая конструкция реальности, точнее, как ее содержательная деструкция: «современный абсурд не

выносит определения и разрушает их как в человеческих взаимоотношениях, так и в отношении человечества в целом» [Ibid, p. 21]. Иными словами, предпосылками шести болезней духа следует считать шесть проявлений положительности («бытия») и негативности («небытия») Основания, которое в отчужденном становлении сущностных сил человека предстает в виде генезиса трех практических ступеней общественного разделения труда как трех исторических «мер» чувственного и логического.

Таким образом, количество выдвинутых К. Нойкой онтологических ситуаций произвольно. Оно имманентно процессу идеалистического самоопосредствования становления истории, соответствующего общественному разделению труда, когда всеобщее-единичное раздваивается на противоположности по сущностному содержанию каждого из классических способов производства. Логика истории как «код» к тайне общественного разделения труда и его модусов проявляется раздвоенной по типам материальной и идеальной «мерности» производства и воспроизводства сущности человека. В модусах идеально-чувственного самоопосредствования становления ситуация с шестью формами будет проявляться многократно (повидимому, здесь кроется тайна количества форм общественного сознания, которые до сих пор представляются в философской литературе далеко не однозначно, а также — логика возникновения и самоопосредствования основных видов искусства).

Но отчужденный характер становления обуславливает своеобразное *господство иррациональных форм положительности феноменологической мотивации смысла человеческих поступков, как и положительные формы господства «небытия» над «бытием» в значимости нравственных максим.* В таких отрицательных параметрах эти шесть ситуаций проявляются следующим образом: «Первой такой ситуацией выступает отсутствие для индивидуального бытия того, что его обуславливает. Такое положение его сознания носит общий характер и называется «католия» («Katho lu») — «в общем» (старогреч.). Вещи проявляют себя многообразно, но **не существуют действительно**. В случае этого заболевания следуют аномалии, вытекающие из недостатка всеобщего: «В то время как непосредственная самодостаточность вещей в их существовании заключается в том, чтобы не иметь через самих себя иную всеобщность, страдание человека возникает вследствие возможности иметь иную всеобщность и неспособности достигнуть ее в действительности» [Ibid, p. 32].

Вторая ситуация характеризуется «отсутствием индивидуальной реальности для общих детерминаций. Это случай «тодетии» — («tode ti») — «именно это» (старогреч.): «явления могут многооб-

разно самоорганизовываться, но не обладают индивидуальной реальностью — не существуют действительно. Таким образом, недостаток индивидуального является онтологической каузальностью то-детии. Она характеризуется интенсивной устремленностью к отсутствию «именно этого», через которое могли бы состояться конкретно как всеобщий смысл, так и его особенные определения», (...) «когда не можешь видеть законосообразный смысл в целостности собственной жизни, поскольку он тебе как таковой не дан, ищешь его в некоторых замкнутых фрагментах бытия» [Ibid, p. 50].

Третья онтологическая ситуация выводится как отсутствие во всеобщем, которое приняло индивидуальную форму всеобщих детерминаций. Это явление называется болезнью «хоретии» («horos») — «определенность» (старогреч.), когда вещи *состоялись* в принципе, но и теперь не существуют действительно. Это процесс размывания определенностей, которые задают себе вещи и человек. Это разрушение определенностей, способное интенсифицировать, а также замедлять их естественное движение вплоть до полного истощения. В случае «острой» хоретии «человек не присваивает свою самость и не вносит порядок в окружающий мир с простыми доспехами всеобщего, а только внешними определениями по его количественным меркам» [Ibid, p. 27]. В случае «хронической» хоретии насыщенность всеобщим слишком подавляет реальности индивидуального, в которых всеобщее самоопределяется.

Следующие болезни духа выводятся К. Нойкой из *отказа* (у человека) или неспособности (у вещей) к понятийному самоопределению. Поэтому эти заболевания выступают противоположными первым трем — акатолия, атодетия, ахоретия. «Ахоретия» — «не иметь» (у человека — «отказаться») от возвышенной до всеобщности индивидуальности. Вхождение в определенные взаимосвязи *может быть*, но лишённые конкретных определений вещи не существуют действительно. Здесь встречаем самоотречение от собственной самости, когда «даже обычные определения, цвет и форма вещей, должны исчезнуть в возвышенности экстаза» (К. Нойка).

«Атодетия» состоит в том, что явления имеют точную соответственность, но вне сосредоточенности на определенную реальность, так что не существуют действительно. Отказ от индивидуального происходит через самоаннигиляцию в интересах общества и государства. В случае «акатолии» имеет место сосредоточение в некоторой индивидуальности реальных определений, лишённых в самих себе уверенности всеобщего. Вещи фиксируются, но в чем-то лишённом опоры всеобщего, поэтому не существуют действительно. Отказ от всеобщего является, с точки зрения Нойки, самым выра-

женным заболеванием современности: «Там, где отсутствует всеобщее, не остается места для истории в ее высоком смысле» [Ibid, p. 135].

Недействительность истории. Неспособность больного самосознания к саморефлексии. Крайности, сходящиеся и взаимообуславливающие друг друга. И мгновение смерти не способно перечеркнуть тоску по подлинности. В пределах больного Логоса все предстает больным и болезненно опосредствуется духом и чувствами. В каждом из этих заболеваний, осуществляя и воспроизводя себя отчужденным образом, пребывают индивиды, народы и даже целые исторические эпохи. Поскольку же, утверждает автор, такое положение дел объективно, имея поэтому и практическое значение, то и шесть заболеваний духа могут привести к шести большим типам и способам человеческого самоутверждения. Таким образом, Нойка связывает болезни духа со становлением всеобщего в его историческом, логическом, эстетическом, этическом отношении, собственно говоря, со становлением Логоса в его феноменологическо-исторических превращениях: «Можно было бы говорить о шести *возрастах* человека, точно так же, как можно было бы говорить о шести объектах его любви; существуют шесть способов *творчества* наподобие существования шести способов построения философских систем; существуют шесть типов *культуры*, шесть типов *свободы*, шесть типов *исторической практики*, точно так же, как существует столько же трагических смыслов, шесть форм случайности с соответствующими им формами необходимости, шесть пониманий бесконечности и шесть пониманий «ничто»» [Ibid, p. 31].

Разворачивая генезис болезней духа, автор показывает их проявление в непосредственном бытии. Еще во времена древних греков католия имела значение аномалии, возникающей в результате становления всеобщего в вещах и в человеке. ««Ничто» не лишено всеобщих смыслов, но та или иная реальность может быть лишена *собственной* всеобщности, а человек тяжело переживает такую ситуацию. Это проявляется таким образом, что человек нуждается как будто в другой всеобщности, единственной, которая бы подошла его индивидуальной мере. Более того, такая всеобщность не пребывает «где бы то ни было» (как на складе ленивых всеобщностей), а каждый раз, вместе с проявлениями индивидуального, должна принимать новый образ. Такими воплощениями всеобщего человек хочет *быть*. Быть для других, для себя, в Абсолюте, в истории, хочет быть в образе статуи, как гордость, справедливость, как истина, творец, как разрушитель, но *быть*. Страдания человека являются страданиями реальности, которая стремится быть хотя бы в первичном проявлении — в смысле выживания [Ibid, p. 33]. Здесь обосновыва-

ется мысль, что именно «неуравновешенность», случайность эволюции по формам порождает «католию» как неравномерность господства всеобщих смыслов. Эволюция, сопровождаясь слепыми явлениями, которые, не завершаясь ничем, в жизни человека остаются слепыми, не знает собственных законов.

Реальность эволюции, по Нойке, состоит из процессов, которые содержат в себе элементы порядка, но не достигают такого порядка и продолжают оставаться хаотичными. К примеру, Наполеон как человеческое воплощение стихии эволюции в одной из ее кульминационных точек выявил и породил через себя большое количество исторических явлений, в которых все же не было порядка. Феномену проявления стихии становления в жизни отдельного человека К. Нойка дает такое объяснение: «Слепые манифестации истории выступают в свою очередь способом просто быть. Они не зависят над бездной, будучи связанными между собой чем-то индивидуальным, которому придают блеск. Такие индивидуальные реальности освобождают себя из инерции всеобщности и приобретают особенные, индивидуальные детерминации, не постигая при этом «кода бытия». Они предстают как «совокупность явлений», концентрирующихся вокруг одного полюса, но они не имеют противоположного полюса — всеобщего, через который они могли бы достигать полноту жизненного равновесия» [Ibid, p. 35].

Болезнь католии приводит к отсутствию всеобщих значений самосознания, когда оно персвоплощает в себе всеобщее, а также к противоположной крайности, когда происходит гипертрофированность собственного «Я», подчинение индивидуальностью всеобщего. Рецидив католии выводится К. Нойкой как типичный для «великих хозяев» мира в их «слепой потребности действовать». К ним относятся великие тираны: «опьяненный собственными действиями, больной «католией» может дойти до того, что начнет лихорадить историю собственной лихорадкой» [Ibid, p. 36]. Нойка дает определенную феноменологическую характеристику католии через ее проявления в возрастных периодах становления человека. Это интересно не только в аспекте феномена становления феноменологии духа, но и феноменологии чувств. Речь идет о болезни человека, который *понимает*, что он не может достичь необходимой для него всеобщности. В этом случае католия выступает заболеванием человека, который поднялся до культуры, человека, пребывающего в поисках общезначимых истин. В этом процессе, к примеру, можно привести феноменологию ученых: не всегда индивид выдерживает трансформации необходимости, свободы и случайности. Так, в случае Кьеркегора имеет место разочарование и отчаяние в силу утраты все-

общности. Кьеркегор, по утверждению Нойки, является самым выдающимся больным католией в европейской культуре: «Он знает о всеобщем, чувствует его присутствие как проклятие, переживает и пропускает всеобщее через себя постоянно. В то же время он пытается обойти его, не только углубляясь в собственную судьбу, но и, в силу таких причин, теряясь в ней» [Ibid, p. 47—48].

Тодетия разворачивается в противоположном католии направлении. Если католия была болезнью несовершенства, то тодетия, напротив, является болезнью утрирования совершенного. Тодетия проявляется как зависимость человека от того или иного смысла всеобщего характера, за которым трудно найти собственную индивидуальность: «так, религиозное сознание, ориентируясь на совершенство божественного, мучается из-за того, что никогда не имело возможность созерцать осуществление божественного в чем-то реальном. Если христианство занимает особенное место среди мировых религий, это благодаря тому, что оно имело мужество поддерживать идею индивидуального воплощения сверхчувственного» [Ibid, p. 50], «святость в своей сущности рождалась из «ничто», из отсутствия идентичного совершенства» [Ibid].

Таким образом, именно общая реальность в своей болезненности является первичной по отношению к болезням духа. Абсолютное ли время, или абсолютное пространство с самого начала были предрасположены заболеть «совершенством». «Ничто» индивидуального не могло не только их реализовать, но и выдержать: «Время представляло как глубокая метафизическая ирония и в его понимании Ньютоном утверждало себя через данное время, чтобы заметить свою собственную ложность в форме абсолюта; или же оно порождало “детей мгновения”, которых уничтожало так же, как и Кронос. Пространство тоже становилось принципом индивидуализации через локальные самодетерминации, отрицая в то же время какие-либо локализации. Именно поэтому Гегель называл абсолютное время “самым мощным, и самым уязвимым”» [Ibid, p. 53].

Нельзя не согласиться с автором в том, что в пределах неимманентности идеального материальному болезни духа сопровождалась драматизмом теоретических рефлексий в тех случаях, когда таковые имели место. Человек сильно страдал вследствие логических рефлексий. При игнорировании реального возвращения индивидуально-совершенство рефлексий придавало больному тодетией больше благородства, но в то же время отягощало его более сложными формами. И не только как существа религиозного или познающего, ибо тодетия ассоциируется с наивысшими процессами и в первую очередь с процессами познания. Но наряду с деградацией, которую

современность внесла в высшие кульминанты культуры, и с релятивизмом в познании, — объясняет автор, — человек освободился от госки по совершенству и, таким образом, от одной из форм тодетии. «Но снова случилось нечто непредвиденное: если через *точное* познание рассеялись тучи любого абсолюта, то у самого познающего человека остался абсолютом точности. Все совершенства распались в процессе познания, но осталось стремление к совершенству самого познания. Потребность в абсолютной точности нашла свое отталкивающее воплощение в символической логике, идеал которой заключается в том, что она находит большие совершенства во всем, что было утверждением Логоса (в первую очередь в естественных языках). Хотя в таких выявлениях доходит до подчеркивания парадоксов и противоречий даже в математике. Такое устремление не может не превратиться в болезнь тодетии, через муку неспособности найти для меры всеобщего индивидуальную меру, и, таким образом, символическая логика вынуждена выдумывать такие индивидуальные меры или предлагать их в форме идеальных моделей. В своей внутренней взаимосвязи с автоматическими системами, на службе которых она находится, символическая логика представляет в чистом виде первичность всеобщего над единичным и, таким образом, первичность точности, механическо-рационального совершенства, из-за которого естественный человек рискует своей упорядоченностью перед неупорядоченностью. Действительно, в науке человек должен представлять собой некоторое отсутствие, как и все остальное, что является по характеру индивидуальным. Любая наука является редуцированием некоторого многообразия до единства, то есть явлений до всеобщности. Главной проблемой здесь выступает то, что многообразие природных явлений следует понимать как общий порядок и истину. Индивидуальное же как таковое, как и Великий человек, перед познанием может взяться только в скобках» [ibid, p. 54].

Автор показывает, что тодетия также обладает своей кульминационной формой. Последняя всегда трагична. «Собственным совершенством, точностью, уверенностью внутренних связей, всеобщее *торжественно* входит в жизнь и в культурное пространство человека. Но такая всеобщность, которая не находит свою индивидуальность и потому рискует раздавить любую индивидуальность в параметрах реальности, выступает активной в непосредственных формах. И не только в высших формах познания. Это заболевание типично для половины человечества: для женщин, претендующих «консервировать» общность своего пола в своей индивидуальности — будет ли это ребенок, любовь или семья. Через свой возраст, достаточно глупый, но переполненный крайностей экзальтированной

красоты, молодые люди, в основном под влиянием идеала, а также в качестве первичного восхождения к всеобщему, которое они подчиняют себе на первом этапе, обязательно переживают такой период, когда заболевают тодетней» [Ibid, p. 56].

В форме идеала всеобщее становится активным преимуществом над непосредственными чувствами молодого человека. Поэтому, особенно в юном возрасте, всеобщее может переживаться в форме «неопределенности чувства, только разбуженного всеобщим» (К. Нойка): «Молодой человек испытывает потребность действовать, но не знает что и как осуществлять; хочет изменить мир к лучшему, но не знает как; хочет любить, но не знает кого именно. Но идеал как выражение всеобщего является активным не только по отношению к сердцу, но и по отношению к сознанию. Особенно в отдельные моменты жизни и особенно в определенном возрасте. Это молодой возраст «теоретического сознания». Дойдя до этого проблемного момента, молодой человек почти всегда попадает под *деградированную* всеобщность. Правда, это встречается и у взрослых. Что характерно для такого возраста, так это факт попадания индивида в независимость от общих значений, которые стали ему доступными (...) но ему недоступно собственное самоутверждение или реализация всеобщего в конкретных ситуациях» [Ibid, p. 57].

Вместе с тем, продолжает философ, не только в этом возрасте индивид может очаровываться и радоваться своему восхождению до общезначимого (даже если при этом он рискует не знать, где и когда остановиться, или не заметить конкретность всеобщего, которое осуществляется в нем). Радость созерцания явлений всеобщего, распространяющихся на исторические и общественные законы, может привести к тому, чтобы забыть о самом себе: «...независимо от твоих желаний ты очарован и охвачен не столько познанием, сколько возможностью переживать вместе со всеми (коллективным энтузиазмом, господствующими историческими ситуациями, характером времени, общественными идеями). Переживать таким образом, что всеобщее, с выделенными в себе явлениями, становится господствующим над любым индивидуальным смыслом и достигает особенной, автономичной формы. Но является ли эта всеобщность твоей всеобщностью? Скорее всего — это фантомное существование «под чем-то». «Я был не Я», чувствует каждый, кто пережил этот страшный сон. В реальности та всеобщность, которая превращает в случайность общего любой индивидуальный поступок, раздавливает ситуации и индивидуальные судьбы только потому, что сам индивид находится в процессе становления. Поэтому «в идее» могут потеряться целые народы, точно так же, как и отдельные индивиды,

которые потом не находят возможностей вернуться к себе. *Теоретическое* познание, слишком категоричное по своей природе, способно опустошить большие исторические общности точно так же, как и целые культуры. Ориентация современной культуры на позитивизм, как и ориентация современного искусства на абстрактные формы, относятся к определенной степени взросления истории, до которой мы дошли, и которая принимает два контрастных противоречия: теоретическая истинность государства, которое еще не существует, и рафинированная рассудочность некоторых исторически пресыщенных наций» [Ibid, p. 59]. В этике данная проблема предстает противоречием между тем, кто действует по принципу «что хочу», и тем, кто действует по принципу «что необходимо». Но в таких действиях человек уже выходит за пределы статуса «статистической единицы».

С точки зрения К. Нойки, хоретия является заболеванием или великих нетерпеливых мира, или, напротив, великих терпеливых, как и всех, кто терпит в этом мире. Здесь имеет место положительное и отрицательное испытание воли человека, ее положительный или отрицательный диссонанс с необходимостью и свободой, который, в свою очередь, может «интенсифицировать или тормозить протекание болезни». Даже ритм исторических явлений предстает испытанием воли человека попыткой изменить его. Поэтому, в отличие от предшествующих, такое заболевание возникает на уровне соотношения человека и истории. Но как у человека, так и в истории хоретия может принять хроническую или острую форму. В объеме острой формы хоретии К. Нойка вводит проявления таких персонажей как Дон Кихот, Фауст, Ницше, представленный его Заратустрой. Относительно Зевсов, то больного такой формой хоретии автор видит в Люцифере М. Эминеску. «Все они страдают от слабости перед невозможностью задать себе проявления, соответствующие их собственной судьбе. Поскольку трагедия представляет собой опыт осознания пределов, она может встречаться только у человека или у исторических общностей, которые достигли индивидуальности. Но всеобщее обладает человеческой определенностью, поэтому тот, в котором оно осуществляется, является гением. В гениях же трагедия предстает не только трагизмом личности, но и трагизмом всеобщего — того, что, осуществляясь в индивидуальности, обуславливает переживание ею пределов бытия абсолютного в другом, необыденном ракурсе. Таким случаем выступает гений Люцифера М. Эминеску, который страдает от невозможности осчастливить других и быть самому счастливым. «Действительно, в качестве всеобщей сущности Люцифер не может индивидуализироваться и, тем самым, стра-

дает от тодетии. Ему удастся на короткое мгновение индивидуализироваться (и даже два раза, когда он покидает небесную сферу и опускается на землю), но каждый раз он остается «прекрасным мертвецом с живыми глазами» (М. Эминеску). Он не может задавать себе земных детерминаций, смешивая в себе тодетию с острой формой хоретии. Нетерпеливость Люцифера заключается в желании достичь земных определенностей и подобна нетерпеливости желания Фауста достичь небесных определенностей. Но «Земной дух» ставит преграды и делает невозможным такое превращение. Как Люцифер остается «бессмертным и холодным», так Фауст остается «смертным и холодным», далеким от любых определенностей и включенным лишь в ту возможность, которую ему предоставил Мефистофель. И в случае Люцифера, и в случае Мефистофеля хоретия принимает значение последнего опыта» [Ibid, p. 70—71].

Положительно (с точки зрения автора) проявляется хоретия в случае Дон Кихота. Его нетерпение реализовать себя как всеобщность приводит к таким обстоятельствам—детерминациям, которые, несмотря на осуществление реальной воли, завершаются конструкцией высоких смысловых полей. В реальности же все предстает постоянным недоразумением. Возникает такой феномен, когда индивид видит, что не достигает упорядочивания мира даже ценой собственного подчинения ему. И тогда, осознав необходимость реального закона и общего порядка того, в чем должно реализоваться бытие, субъект великих стремлений проносит через себя этот смысл, считая себя его носителем и реализатором: «Я существую потому, что опредмечиваю в себе некоторый закон; я сам для себя осознал всеобщий смысл, или освоил его в некоторой области реальности, которая зависит от моих сил» [Ibid, p. 73]. В этом случае человек не осваивает собственную индивидуальность и не упорядочивает мир напоминанием или внешней вооруженностью всеобщим, но только *детерминациями* конкретных ступеней последнего.

Совершенно правомерно, что понимание характера хронической хоретии зависит от понимания характера самого Хроноса. «Как и абсолютное пространство, раньше время предстало лишенным индивидуальности, лишенным «именно этого», когда и абсолютное пространство, и абсолютное время предстали как космические образы тодетии. Но когда мы продвигаемся от идеи абсолюта до его реального образа, то время и пространство предстают смешанными с индивидуальным и напоминают, как в случае Люцифера, доведенное до крайностей становление самих детерминаций. Потому что в реальности пространство и время являются именно принципами актуализации «здесь» и «теперь». Если же опускаться до уровня со-

знания обычного человека, мы найдем симптомы этого заболевания у тех, кто так или иначе сами себя подчинили некоторой высшей необходимости. Понятый один раз закон уже нельзя обойти. Под действием этого закона жизнь становится иной. Вопрос только в том, становится ли она настолько «иной», что превращает проявления человека в неадекватные ему самому действия. Причем неадекватные тому самому закону, которого он придерживается. Но носящий в себе всеобщность человек предстает не слепым, наподобие Дон Кихоту, а уверенным в том, что он делает. Тем не менее, такая самоуверенность может привести к деформациям, что были свойственны святому Августину. Оторванный от многообразия жизни и властвующий над собой в устремлениях к достижению «прекрасной души», он превратил жизнь в нечто незначительное, но претендующее на большую значительность. «Печаль после победы» является состоянием-следствием этого заболевания» [Ibid, p. 79—80].

Охватывая возможное пространство данного заболевания, Нойка утверждает, что все — от великих актеров до великих влюбленных, от простых до великих людей — могут заболеть хронической хоретией тогда, когда очарование всеобщим слишком велико. Но такое же очарование может выпасть целым народам. Даже таким, которые не обязательно болели острой формой хоретии. К примеру, магометанство представляло для арабских народов блокирование исторического развития, которое, после прекрасного начала их истории, не позволило им выйти на суцностную линию европейской культуры и задать себе координаты для полноценной исторической жизни. С другой стороны, тюркским народам, которые, возможно, с самого начала не обладали большими творческими способностями, магометанство оставило лишь пустую способность покорять и подчинять себе другие народы, господствовать над ними, не обладая при этом ни собственной культурой, ни цивилизованностью.

Определив фундаментальные особенности первых трех заболеваний, Нойка выводит остальные три в качестве их специфического штипода. Ведь нельзя рассматривать, к примеру, акатолию в виде простой противоположности католии без того, чтобы она не уподобилась тодетии. И в остальных случаях особенность противопоставления первых и последних трех заболеваний духа не должна пониматься механистически. С «ахоретии» начинаются, как утверждает философ, болезни «здорового рассудка». В качестве яркого примера, обрисовывающего особенность последней, Нойка приводит пьесу Беккета «Ожидающий Год». Тут ахоретия предстает категорическим и тотальным отказом от любых обусловленностей. Другим примером может послужить феномен хиппи, представляющий собой чрезмер-

ность, но «чрезмерность низкого порядка». «Если ахоретия является непривычной для активного духа европейской культуры и философии, она естественна там, где некоторая литературная пьеса является не простым драматическим сочинением и не эксцентричным, например, подобие хиппизма, опытом, а предстает своеобразной эпопеей в середине данной культуры. Тут духовный отказ от детерминаций уже не принимает форму чего-то эксцентричного, а принимает форму тенденции наивысшего прозрения, такого выхода за пределы мира, который приостановлен уровнем исторического становления» [Ibid, p. 86]. Так, в индийской культуре действие подменяется «пассивной выдержкой».

Кажется, что в такой интерпретации ахоретия была бы невозможной для европейской культуры. Но нельзя ставить знак тождества между такими явлениями ахоретии, как хиппизм и индийский поиск нирваны. Или же, если знак равенства ставится, то этим выявляется новая, остроактуальная теоретическая проблема. Она состоит в необходимости осмысления общих закономерностей как европейского, так и азиатского миров в значении *различных* форм *единства* мира, только в период становления выступившими параллелями. А последние очень своеобразно сокрыты в зародыше азиатского способа производства.

Ахоретия уникальна тем, что принимает положительные значения через крайнюю форму негативного. Иначе говоря, она становится эффективной через тотальную бездеятельность. «Тем не менее, следует отличать ситуацию, когда *хочешь* обладать детерминациями (как в случае хоретии), но не достигаешь их до тех пор, пока от них не *отказываешься*», — предупреждает автор. Тот, кто болеет ахоретией и отказывается от детерминаций во имя всеобщего, должен растворить в себе индивидуальное наподобие «соляной статуи». «В случае ахоретии, когда скорее индивидуальное реализуется через всеобщее, рождается прозрение, а не слепота, радость от поражения, но не печаль от победы. Так случилось со стойками, единственными наряду с аскетами в европейской культуре, кто прямо напоминают индийский мир. Стойки непосредственно устанавливают соотношение между индивидуальным сознанием и универсальным разумом» (...) «Ты существовал как часть целого. И вернешься в то бытие, которое тебя породило», — сказал М. Аврелий после того, как раб Эпиктет вымолвил: «Вспомни, что ты актер в драме, которую автор написал, не спрашивая твоего согласия». Для того чтобы возвыситься до всеобщего, во имя которого он отказывается от детерминаций, стоик не нуждается в опосредствовании этими детерминациями» [Ibid, p. 89].

К. Нойка распространяет феномен ахоретии и на особенности математического познания, поскольку таковое вследствие своей «точности» также аскетично, подобно поэзии, которая была аскезой познающего мышления. Здесь выявляются предпосылки для новых изменений в состоянии духа современности. «Европейский человек, ведущий за собой всех людей планеты, находится, с одной стороны, на пути изменения католии на тодетию, с другой — на пути превращения ее в хоретию. Таким образом, он находится в сложном состоянии, а именно — в состоянии поиска адекватных современности детерминаций и именно в то время, когда ему необходимо превратить хоретию в ахоретию. По сути дела, только современный европейский человек переживает все болезни духа. На современном же этапе он все же пребывает в рамках ахоретии, которая казалась свойственной лишь индийской культуре. Только в европейском контексте речь идет о *другом* варианте ахоретии, в той мере, в какой всеобщее, в котором пребывает европейский человек, отличается от всеобщности Брахмы» [Ibid, p. 95—96].

В атодетии человек сознательно отказывается от индивидуального. Атодетия, как и ахоретия, также является болезнью здравого рассудка. Чем больше тут отрицается познание, тем более распространяется здравый рассудок. Именно поэтому атодетия возникает во времена запоздалого взросления народов и индивидов и принимает вид «нюансов», «моделирования», «церемоний», «культивации» и «комментариев». Отсюда Нойка выводит объяснение такого феномена, когда целые народы, как и личности, были лишь простым приложением к определенной форме религии, этической системы или просто совокупности «идей». В отличие от ахоретии, для которой характерным был тип аскета или экстатика, для атодетии характерным выступает тип священника — того, кто будто бы владеет истиной. «Под такой атодетией жили народы до того времени, когда состоялось утверждение *индивида* в значении героя — возможно, также и философа» (софиста в Древней Греции, позднее — христианской личности и, наконец, свободного человека в современной европейской культуре). Большинство поколений приняли историю в качестве такой, которая преодолевает собственные границы, и таким образом утверждает, часто варварскими методами, определенные общезначимые смыслы. Такими смыслами были мировые религии. Ценой индивидуального самопожертвования целые общественные группы оказались подчиненными некоторой религиозной идеей, которой они придавали новые нюансы и достоверности. И это осуществлялось намного быстрее, чем они реализовывали свои человеческие качества через эти идеи» [Ibid, p. 111]. Но более яркую истори-

ческую практику под знаком атодетии переживают, с точки зрения Нойки, общности, которые поднялись до уровня культуры. Возможно, утверждает он, в таком положении находились когда-то мавры. В далеком прошлом Китай и Египет смогли эффективно остановиться на нахождении и рафинировании новых значений содержания общих смыслов.

В рефлексиях болезни духа через феноменологию великих персоналий автор концепции утверждает, что Канту, к примеру, индивидуально не было присуще вообще. Он считает характерным для Канта (в аспекте атодетии) ориентацию разума до критического и диссоциативного, в то время как ахоретия ориентировала на экстазическое мышление, на мышление математического типа. Разум, который отказывается от индивидуального, не способен найти закон; в отличие от Бэкона, Декарта или Лейбница, Кант не мечтает о новых науках и не предлагает их. Он предлагает лишь *правила закона* и логические задачи на основе таких правил в отношении познания человека и природы. В этом смысле речь идет уже о первичности познания перед его реализацией, но не такого познания, которое открывает законы природы, а такого, которое само порождает эти законы, или критически сотрудничает при их порождении. «В любом случае — это познание запоздавшего мужа, такое, какое Гегель образно отождествлял с полетом Совы Минервы в сумерках» (К. Нойка).

Атодетия может завершиться формой разума без тела — отказом от индивидуального, если такой отказ утрачивает путь к реальному. Это заболевание зависит от становления культуры и на индивидуальном уровне являет себя как полный уход во всеобщее, доходя или до выведения абстрактных истин, или до последовательного повторения ложных форм всеобщего. Поскольку же реальность последнего не есть непосредственная данность, то интерес к всеобщему остается в пространстве возможного. Таким образом, атодетия характерна для определенного критического и диссоциативного типа философского мышления. Но свобода, которая приписывается абстрактной всеобщности, не является полной. Она обогащает его понимание и смысл, но через предельно богатую нюансами необходимость, через закон, проявляющийся как случайность. В то же время атодетия порождает такой закон, который допускает лишь статистическую индивидуальность и поэтому игнорирует реальное существование свободы.

Содержание и разворачивание акатолии Нойка выводит таким образом: в отличие от атодетии как болезни культуры, акатолия как отказ от всеобщего является болезнью цивилизации. Она характерна для современности в ее европейском варианте: «Кажется более эф-

фективным проанализировать цивилизацию под знаком акатолии, а не усталости и конца пути, как это представил Шпенглер в «Закате Европы». Шпенглер видел под этим углом зрения лишь отрицательные стороны цивилизации. Но осознанный отказ от всеобщего (как и в случае двух предыдущих болезней) очень далек от простого феномена усталости прошлого в пассиве человека как начала конца. Шпенглер не смог понять ни романтической полноты научно-технической революции, ни великие изменения в состоянии интеллигенции, которая восстала против всеобщего (как в «Бунтующем человеке» А. Камю), ни великие информационные и демографические взрывы. Он не понял позитивный смысл нашего мира, как и его выход за собственный предел, что в то же время было обречено на такие катастрофы, которых мир никогда не видел, но и таких проблем, которые впервые стали перед человеком» [Ibid, p. 133—134]. Живущий в этом мире человек должен перестать себя обманывать. Поскольку мы живем под знаком цивилизации, утверждает автор, мы живем под знаком света. Мы уже пятый элемент после четырех. «Но мы живем в элементе *холодного* огня, электрической энергии и электронных флуктуаций, которые привели до автоматов другого типа, нежели те, которые были порождены горячим огнем» [Ibid, с. 133—134].

Из этих размышлений выводятся основные черты атодетии. От значения света родился разум эпохи Просвещения (Иллюминизма): «Просвещение возникло как сосредоточение и сомнение перед любыми всеобщностями (всеобщности Бога в первую очередь) и со своей акатолией, которая обусловила неспособность достичь некоторую всеобщность через определения. Но разум нашел бы всеобщее, если бы оно в тот момент было действительно свободным, так как разум стремился не только к познанию, но и к реальным для себя и человека смыслов. Правда, он каким-то образом снова превратился в скептицизм, но только на мгновение. Разум «приходит в себя» и смертью духа переступает через смерть, он должен подняться именно до такого света, под знаком которого родился» [Ibid, p. 134—135]. Проблема в том, что разум периода Просвещения не смог свободно реализоваться до конца. Ему мешал эмпиризм, утилитаризм, технические и производственно-материальные достижения, которые породили потребительское общество. Тем не менее, разум продолжал поиск своего значения в реально-историческом бытии человека. Прекрасный лозунг Просвещения «просвещайся и будешь» превратился в лозунг «просвещайся, но потеряешь жизнь», который, с точки зрения Нойки, переживается западным миром со страхом. «В самом деле, англосаксонский мир, южные немецкие корни страдают хронической акатолией. Южный мир интересен: он не породил с

800 по 1200 годы, когда родились его мифы, какую-либо великую религию, или эпопею, равную по масштабам древнегреческим или индийским эпопеям. Он не породил даже исторического государства (английское государство было, скорее, основано французами), но в его пределах возникли две не имеющие равных во всем мире то-нальности: философская и музыкальная вокация у немцев и эмпирически-практический, как и технический опыт, у англичан. С производством машин англосаксонский мир полностью изменил образ всего мира» [Ibid, p. 135]. С точки зрения автора, достижения современной акатолии, если ограничиться ее английским типом, выливаются в одно принципиальное противоречие: несмотря на то что после Второй мировой войны Англия потеряла свой имперский статус, английский дух, напротив, победил весь мир. По крайней мере, он победил полностью европейское пространство и ту часть Земли, которая находится под влиянием Англии.

Прослеживая логику и смысл, который К. Нойка вкладывает в содержание болезней духа, становится очевидным, что они представляют гносеологически перевернутую персонализацию истории, представлено ли это в непривычных обывателю поступках, формах проявления воли или формах познания. Очевидно также, что нельзя ставить знак равенства между неразумием и безумием перевернутого гносеологического пространства, как нельзя ставить знак равенства между различными причинами сумасшествия духа. Если в «Эстетике безобразного» Розенкранц относил сумасшествие к одной из ступеней деформации, то при этом не забывал и о величии сумасшествия, по поводу которого Лессинг когда-то выразился словами: «Тот, кто при определенных обстоятельствах не теряет разум, тому нечего терять».

Проблема перевернутой гносеологии становления не является в чистом виде проблемой безумия классического разума, так как именно такая форма познания была «нормальной» для становления. Следовательно, такое безумие не тождественно безумию театра абсурда. Впрочем, культурное пространство, возникшее между классическим, существовавшим («не в разумной форме») разумом (К. Маркс), и абсурдным сознанием XX века, было наполнено случаями безумия отдельных носителей культуры. Труды многих из них читаются и почитаются. Конечно, были психически больные философы, художники и писатели, но не все душевнобольные являются философами, писателями или художниками. И все же такая инверсия неправомерна. Переворачивание соотношения творчества до отношения гениальности к помешательству в его трактовке Ч. Ламброзо выводит творчество как единственно нормальное состояние человека за гра-

ницы действительности жизни, переводит его в область неестественного. А уж в этой области большое творчество ничем иным быть не может, как предметом психоанализа и критерием аномальности.

Думается, что за проблематикой болезней духа в классическом становлении истории стоит проблема степени возможности личного самоопределения человека в истории именно тогда, когда сама история самоопределяется исключительно в качестве предмета познания и только в периоды «скачков» — в качестве предмета преобразования. Конфликтность человека-личности с исторической данностью является не только следствием ограниченности предмета исторического действия в зависимости от степени его осмысления в контексте степени осмысления идеального пространства самого мышления. Такой конфликт является также следствием внутренней противоречивости человека самому себе в силу *несоответствия феноменологии духа логике истории в масштабе времени определенной исторической эпохи, а также в силу внешней, абстрактной противоречивости индивидуального становления становлению истории*. Отсюда феноменальное несоответствие человека самому себе, его дихотомия, вплоть до социальной шизофрении (Ж. Бодрийар), постоянная критичность по отношению к собственной ограниченности и осознание невозможности выйти за пределы такой ограниченности. Цветы зла расцветают не только на пустоши отказа от величия, они расцветают на могилах погибших героев как память об истребленном их времени.

На фоне великих героев, ставших личностями через превращение истины всеобщего в смысл личной жизни, процветает очарование злом и индивидуализм, доведенный до маниакальности представителей зла. В этом пределе возможны были две линии — линия зла, ставшего соблазном уже не Мефистофеля, а его мелкого подобия в образе Дориана Грея и всего пантеона последующих представителей «подземного царства» истории. Вторая линия является полной противоположностью первой — превращение принципа личности во всеобщий принцип и его торжество как торжество автобиографии истории. Как оказалось, обе остались обладающими равными возможностями (и амбивалентностью), параллелями на конец не только XIX, но и XX века.

Законсервированность превращенных отношений «единичных» форм «Я» и «всеобщих логических» форм «Мы» не разрешает противоречия Логоса как необходимости-свободы становления и индивидуального перевоплощения истории. Поэтому клиника болезней духа сохраняется как антиномия истинности и неистинности человеческой воли в объективном ходе вещей, и только в этом тождестве

единичная жизнь, в проекции на экране вечности, может иметь положительный смысл как утверждение общего смысла через самопреодоление отдельности. Здесь обозначается граница прекращения разумом быть одиночеством и печалью познания, трансформируясь в величие практического разума, но в новых, неведомых классике смыслах и определениях самого предмета практики.

Логическая замкнутость становления

Завершение становления всеобщего невозможно без его абстрактно-логического самоопределения в Понятии. Таким образом, в своих логических параметрах становление «унифицирует мир с целью оформления его как единства. Оно открывает предметному миру истину того, что пока не станет *одним*, он не будет обладать формой» [7, с. 7]. Но завершение становления проявляется и в антиномии отчужденного прогресса, выражается регрессией непосредственности человека и стагнацией развития самой логики в ее диалектическом значении. Гегель обосновывает абсолютную природу логического понятия через критику формально-логического понимания мышления, но утверждает, что «логическая идея есть сама идея в своей чистой сущности, идея как такая, которая в простом тождестве заключена в своем понятии и еще не *выявлена* в какой-нибудь определенности формы» [8, с. 289]. Несмотря на факт теоретического преодоления параметров и оснований гегелевской абсолютной идеи (Понятия) последующей философией, реальная история не только не осуществила это преодоление, но и не распредетила логические кульминанты гегелевской диалектики.

Субстанциальное противоречие отчужденного характера предисторического прогресса обнаруживает внутренние пределы материальной и идеальной логики классической истории, которые обнаружаются характером и сущностными противоречиями капитализма. Логические и исторические противоречия, которые обнаруживаются в классическом индустриальном обществе, выступают не просто противоречиями производительных сил и производственных отношений в политико-экономическом выражении взаимоисключения и взаимообусловливания «экономического базиса» и «идеологической надстройки». В фундаментальном отношении — в отношении противоречия мышления и бытия по типу всеобщего — они могут быть поняты как завершенное отчуждение самого основания и, как следствие, в невозможности развития мышления в пространстве и формах становящейся, «прошедшей» «логики». Форма умозаключения

как опосредствованное доведение единичного до всеобщего постигла себя как *логическая форма* — «логическая идея, стало быть, имеет своим содержанием себя как *бесконечную форму*, — *форму*, составляющую бесконечность *содержания* постольку, поскольку содержание есть возвратившееся в себя и снятое в тождестве определения формы таким образом, что это конкретное тождество противостоит тождеству, развитому как форма...» [там же]. Но прозрачная, абстрактно снявшая и тем самым умертвившая в себе опосредствования собственного становления «чистота» тождества «формы идеи» и «идеальной формы» *обратно пропорциональна деформированности* (это общественный аналог феномена деформации, эстетику которой разворачивает К. Розенкранц) содержания *реального бытия*. Поскольку реальные индивиды не обладают феноменологическим становлением, то классический капитализм как высшая форма развития производительных сил сочетает в себе аморфность непосредственности человека и деформацию характера общественных отношений. Парадокс заключается в том, что капитализм как высшая форма материального развития возможен как сочетание сущностной аморфности отчужденного человека и сущностной деформации прогресса. В этом сочетании имеет место оборачивание становления на идеологически обоснованную деструкцию в суммарной бесконечности последней. Логическая непостижимость данного феномена состоит в том, что он отрицает собой логику развития и, под видимостью освобождения от должноствования, утверждает иррациональное как видимость произвольной свободы (в экзистенциализме мы встретим ситуацию негативной деструкции феноменологического становления, когда индивид будет пытаться отредуцировать от себя собственное становление через попытку разрушения присутствующего в нем самом и в культуре прошедшего времени [9]).

Эта особая иррациональность является, на мой взгляд, причиной «сумасшествия» последующей за классикой философии, которая не могла уже найти новую предметность в классическом пространстве, но не обладала волей высвобождения себя из его пределов. Нередко сопровождавшаяся психическими заболеваниями ее носителей, превращенная феноменология этого периода философии демонстрировала завершенность «болезней духа», их теоретически и эстетически выраженный персонифицированный симбиоз. Ведь в ее классическом варианте феноменология онтологически не способна вырваться из плена кошмаров неразумной формы разума. Данная *логическая форма* уже не находит для себя ни опосредованно, ни тем более непосредственно адекватной *чувственной формы*, она обречена на утрату *свободы реальности и на подмену последней волюнтаризмом сиоминутности*.

Тщета немецкой классической философии выявилась в попытке обосновать собственные основы. Она вернулась к пережитой Аристотелем логической ситуации неспособности обоснования им собственной системы силлогизмов. Неспособность немецкой классической философии обосновать Основание и подмена его *недействительной реальностью* были расставанием логики с этим самым основанием. В пределах классического прагматизма логике ничего не оставалось, как превратиться в самоценную математическую логику и стать утилитарно-функциональной. Ведь если предпочтение отдается «чистой форме», которая исчерпала свою роль в развитии философии, то она автоматически становится прерогативой и «собственностью» оперирующей чистыми формами математики. Всеобщая логическая форма (Понятие) не становится гносеологическим основанием общественного отношения, в силу чего последующей логике ничего иного не оставалось, как забыть о Гегеле или отвести ему место несущественной теории, вплоть до полного игнорирования его философии. Действительно, регрессии диалектической логики в пространство математической логики, как ярко продемонстрировал «нео» и «пост» позитивизм, родились из факта несовпадения пространства-времени теории и практики диалектики.

Но ограниченность самоопределения всеобщего в форме логического понятия недостаточно рассматривать лишь в контексте противоречия метода и системы Гегеля. При абсолютизации цели становления в виде идеального понятия такое противоречие выражает собой замкнутость становления — возникает ситуация парадокса логически выраженной идеальной всеобщности и суммарной единичности эмпирического мира материальных вещей, а «там, где возникает парадокс, гибнет система и торжествует жизнь», — констатировал Э. Чоран [10, р. 19]. «Как в качестве реальной ситуации, так и в качестве теоретической формы парадокс рождается из незавершенности (несвершенности). Сам по себе он взорвал бы себя самого»; «чем он является, если не демоническим разрывом разума, кровной трансфузией в Логике и страданием форм?» [Ibid, р. 15]. Иными словами, идеально-логическая выраженность становления становится его логической замкнутостью по причине своей практической незавершенности, вследствие чего вся история становится добровольной лишенностью Сущности и подменой ее феноменологически самоимпровизирующимися видимостями.

«Гибель» идеальной системы становления (и в смысле ее завершенности, и в смысле исчерпания *системного этапа философского самосознания истории*) не сопровождалась жизненным торжеством сущностных модусов человека. В негативном пространстве нераз-

решенного противоречия существования и сущности возник феномен искусственного растяжения сущностно бессодержательного исторического времени, трактуемого то ли как «время вечного запаздывания» (С. Зенкин), то ли как «упраздненное время» или «заклятое время» (Ж. Бодрийар), то ли как «негативная темпоральность» (Ж.-П. Сартр), то ли как «убитое время» (А. Босенко). Если некоторая реальность продолжает существовать после того, как сущностно себя исчерпала, ее существование обуславливает превращение отрицания в наличную форму бытия. Регрессивная отрицательность приобретает статус наличного бытия. В пространстве непосредственности человека такая превращенность заключается в том, что возникает феномен запаздывания человеческих чувств от теоретического содержания философского сознания.

Но регрессивность истории есть отсутствие человека как ее творческого субъекта. История превращается в ожидание, и кантовский вопрос «на что я могу надеяться?» констатирует состояние унизительного бессилия человека в истории, которую он ставит *перед собой*, но не содержит в себе. Прорыв чувств пытается осуществиться как *сущностное предвосхищение бытия*, но в силу теоретической непосредственности такого рода предвосхищение может быть следствием особенной феноменологической ситуации, возникающей в жизни отдельного индивида как следствие случайного проявления исторической необходимости. Превращение логики в новую, добровольно иррациональную форму метафизики ограничивает чувственное *антигносеологической* функциональностью и оборачивается иррефлексивностью индивида. Самоотречение разума и обусловленное им возвращение в неразумную форму истории сопровождается не только извращением ее сути, но и *регрессией Формы как Основания*. Происходит возвращение логической формы к собственным пройденным ступеням, сопровождающееся отрицающими их интерпретациями и репрезентациями. Но, будучи деградацией логического в иррациональность первой — чувственной — ступени познания, такое возвращение абсолютизирует скептицизм, выводя его из статуса самокритического познания и возводя в статус отрицания возможности познания самой истины. Превращение скептицизма в особую форму эмпиризма, который выступает уже не чувственной, а логической предпосылкой позитивизма, обусловлено «возвращенными» формами идеального. Отсюда утверждение, что «смерть ни в коем случае не должна пониматься как реальное событие, происходящее с некоторым субъектом и телом, но как некоторая форма — в известных случаях форма социальных отношений, — в которой утрачивается детерминированность субъекта и ценности.

Как раз требование обратимости и кладет конец различению детерминированности и недетерминированности» [11, с. 48]. Таким образом, «обратимость» логики оборачивается попыткой «обратимости становления» и регрессивностью феноменологии, поэтому логическая замкнутость становления превращается в иррациональную жизненную деструкцию семантики истории.

Идеологическое табу на движение по логике истории исключило возможность самообоснования Основания практическим преодолением собственного отчуждения. Это вынуждало философию возвращаться к прошлому своему становлению. «Неогегельянство», «неокантианство», как и все остальные «нео» были и есть формами такого возврата. Как констатировал Н. А. Бердяев, «движение это явно носит печать эпигонства и упадничества. Утерян центр, все раздробилось. Некоторые переходят от неокантианства к неофихтеанству. Намечается возможность и дальнейшего движения к неогегельянству. Но философская мысль этим путем не движется творчески вперед, не выходит из тупика. Неофихтеанство и неогегельянство легко может опять перейти в неоматериализм и неопозитивизм. И так до бесконечности. В конце концов все возможные типы и комбинации философской мысли уже испробованы и гениально были выражены. Нового почти ничего нельзя уже выдумать. Нужно выйти из круга, а для этого необходимо осознать, что происходит не только философский кризис, каких немало было в истории мысли, а кризис философии, т.е. в корне подвергается сомнению возможность и правомерность отвлеченной рационалистической философии» [12, с. 17—18]. И мысль Н. Бердяева о том, что за негативностью обращенной вспять мысли стоит «болезнь питания», клиника которой проявляется тем, что философия «говорит лишь о чем-то, а не что-то», констатирует факт утраты философии реальной исторической предметности.

Зряшние формы отрицания «органически-логического следствия, завершения и исхода культуры» (О. Шпенглер) создавали условия для превращения логики в алогичное. Но, превращаясь в абсурд, алогичное не может стать ни предметом логической рефлексии, ни самой логической рефлексией, то есть оно утрачивает себя в утрате предметной саморефлексии. Алогичное может стать только несообразностью чувственного, так как предметный мир как первичный образ чувственного подменен «вторичными» импровизациями его реалий. Отсюда корни модернизма и постмодернизма с их случайностью чувственного восприятия и чувственной памяти, вместе с агрессивным отрицанием логической рефлексии. В контексте распространения постмодернизма на сферу истории и отрицания логического в любой форме (в первую очередь — в *долженствующей*

форме закона, вместе с сопровождающей его апологией субъективной чувственности), приобретал новое значение вопрос О. Шенглера: «Речь идет о деле величайшей серьезности: *возможно* ли вообще сегодня или завтра существование настоящей философии?» [13, с. 63]. Поскольку философское мышление невозможно без рефлексии основ и их опосредующего становления в содержании определенного противоречия. Такая рефлексия есть постоянная *логическая ретроспектива*, положительная возвращенность мышления к началу явления и воспроизведение логики его становления как *условие феноменологического «овладения временем»* (Н. Муравьев) и осознанного разрешения такого противоречия в *конце* его возможности. Ведь если «в каждой культуре философия и наука служат скорее орудиями преодоления времени, чем являются самим этим преодолением» [14, с. 111], то феноменологическое овладение временем (развивающейся сущностью) является закономерным содержанием *конца* становления как разрешение противоречия его отчуждения.

При отсутствии положительной рефлексии метафизически возвращенные формы логического становятся *регрессивной временной логикой*. Но последняя не только развращает разум и извращает реальность. Игнорируя факт тупиковости «конца» становления, она закономерно возвращается к его «началу», но с отсутствием перспективы его дальнейшей эволюции — ведь следствия таковой как раз и игнорируются. В историческом поведении теоретического разума повторяется феномен безобразного как декаданс «развитой» (совершенной) деформации конца искаженной негативности («изнанки») становления в «аморфность» его начала. Но, как следствие, и это «начало» присутствует уже в качестве лишенной проекции в будущее время «негативности». Отсюда — вечное «начинание сначала», наделение чувственной сиюминутности статусом непосредственности, которая и должна играть роль иллюзорной, количественно повторяющейся, но не развивающейся «новизны», ибо в «предметности» такой непосредственности не присутствует опосредование как *отношение*. Сочетание ложного преодоления (точнее — игнорирования) Формы как «одна форма *единого*» с отсутствием опосредствования как *отношения к другому* не могло не привести к повторяющемуся во всех «неоклассических» формах отражения мира феномену одиночества.

Но деградация чувственной формы не только находится в прямой зависимости от деградации формы логики. Она проявляется и как деструкция мотивации человеческой жизни. Напрашивается историческая параллель, к сожалению, остроактуальная и ассоциирующаяся с периодом неоплатонической регрессии философии: «Чтобы оценить действительное значение последних античных фи-

лософских учений в эпоху разложения древнего мира, стоило бы только обратить внимание на действительное положение их адептов при римском мировом господстве. Он мог бы, между прочим, найти у Лукиана подробное описание того, как народ считал их публичными скоморохами, а римские капиталисты, проконсулы и т.д. нанимали их в качестве придворных шутов для того, чтобы они, поругавшись за столом с рабами из-за нескольких костей и корок хлеба и получив особое кислое вино, забавляли вельможу и его гостей занятными словами «катараксия», «афазия», «гедоне» и т.д. Впрочем, если уж наш молодец хотел сделать из истории древней философии историю древности, то он, само собой разумеется, должен был растворить стоиков, эпикурейцев и скептиков в неоплатониках, философия которых представляет собой не что иное, как фантастическое сочетание стоического, эпикурейского и скептического учения с содержанием философии Платона и Аристотеля» [15, с. 128—129]. Этот исторический экскурс был осуществлен Марксом и Энгельсом в связи с логическими путешествиями «критической критики», которая демонстрировала превращение «негативности» в самостоятельный процесс мышления.

В регрессивности истории время становится отрицательной паузой. В пространстве таковой рождаются уже не логические, а чувственные мифы. Этим обуславливается расположение К. Розенкранем феномена абсурдного, опустошенного, мертвого, сумасшедшего в таком самоопределении безобразного, в котором жизнь приобретает форму смерти, а смерть приобретает форму жизни. Таким образом, замкнутая форма логики истории оборачивается замкнутостью самого логического, превращается в логически-иррациональное замыкание самой формы в значении чувственного основания, что обрекает последнее на тавтологическое наращивание собственной извращенности. Форма выворачивается наизнанку и в таком виде представляет нам изнаночную форму предьстории. Поиск новизны рассудком превращается здесь в апофеоз надуманного, в вожделение безумия. Невозможность реального «компенсируется» возможностью безумной фантазии, ибо в реальной жизни уже ничего невозможно. Жизнь как реально переживаемая смерть, смерть как «косевая нагрузка» жизни. Феноменологический обрыв как центр мира.

Конституирование алогичного, отражающее этот процесс, предстает подменой фигур логики фигурами языка. Если из логики исчезает объективный смысл (что всегда происходит при декадансе истории), то и смысл речи неизбежно деградирует до междометий или же до «негативного молчания». По-видимому, не случайно мышление софистов рассматривалось в качестве угрозы афинской государ-

ственности. Если абстрагированная от логики «речь» перестает быть практикой идеальной истины и утверждается бессвязностью, то она отрицает не только саму себя, но и природу сознания. В этом моменте осуществляется «уход» предела от собственной определенности, его абсурдное замыкание в форме негативной беспредельности. И тогда феноменология духа регрессирует в помешательство духа, ибо «дух, определенный как только *сущий*, поскольку его такое бытие наличествует в его сознании в нерасчлененном виде, — является большим. Содержанием, освобождающимся в этой своей природности, являются себялюбивые определения сердца, гордость и другие страсти — фантазии, надежда-любовь и ненависть субъекта» [16, с. 176] и лишь «будучи здоровым и здравомыслящим, субъект предполагает наличным сознанием упорядоченной тотальности своего индивидуального мира» [там же, с. 174—175].

Правомерно ли соотнесение этих гегелевских мыслей с проблемой алогизма чувственного? Ведь в «Философии духа» Гегель рассматривает возможность помешательства как бессознательную предпосылку феноменологического начала индивида, *а проблема замкнутости логического самоопределения человека выступает отрицательным феноменом консервации завершенного становления истории в исчерпанные пределы*. Такая правомерность может найти для себя «основание» в механическом возвращении духа в искаженную (завершено отчужденную) эмпирию бытия, когда негация положительного опосредствования феноменологии истории *становится положенностью* и занимает место наличного бытия. В таких случаях дух обречен на то, чтобы «сойти с ума», потерять себя в качестве разума. Действительно, возвратная форма духа в его теоретическом самоотрицании характерна тем, что из его «стихий» исчезает опосредование им мира и самоопосредование миром как возможность быть чувственно развивающейся тотальностью. *Утрата, наступающая после искажения меры единичного и всеобщего в человеке, проявляется в нем как конфликт общего и частного. Разрыв и противопоставление двух — идеального и чувственного — планов человеческой сущности не способствуют преодолению антиномичности создавшейся феноменологической ситуации, когда «всеобщее включает в себя особенное» (Гегель), но реальное особенное (конкретный индивид) не включает в себя всеобщее*. Наряду с абстрактной всеобщностью утверждается вульгарный эмпиризм единичного с его ложно обобщающим индуктивным сознанием. В логическом выражении данная ситуация есть безосновательность (необоснованность) существования, ибо проблема правомерности «индуцирующего» себя субъекта остается, как утверждал Б. Рассел, неразрешенной. Отсюда

опасность «гибели человечества в случае несправедливости индуктивных выводов о существовании общих закономерностей» (Штилер).

Природу и происхождение замкнутой «силлогистичности»¹ конца становления нельзя понимать вне доведения до логического конца фундаментального противоречия общественного разделения труда во всех его ипостасях: экономической, социальной, политической, идеологической, культурной. Причем обозначение *предела становления* не может не выражать себя уже как превращение общественного разделения труда из фактора «прогресса» стихийного становления, в фактор регресса, в отрицательную величину. Противоречие метода и системы Гегеля, выражающее исчерпанность превращенной формы единства диалектики, логики и теории познания, может быть понято лишь в той завершенности, которую оно достигает в парадоксе исторического времени и пространства, когда время закрепляется за духом, а пространство за единичностью эмпирических форм. Природа данного, утратившего семантику собственного объема парадокса обозначалась тем, что логика теряла уже не только содержание, но и форму как единственную возможность своей целостности. Ведь логика оперировала «формой» лишь до тех пор, пока выступала *диалектической абстракцией* от реальных процессов. Поэтому природа данного парадокса, со всеми сопровождающими его «хитrostями разума», обуславливалась окончательной разорванностью основания на две псевдосамостоятельные «сущности» — материальную и идеальную.

Проблемой дальнейшей возможности развития диалектики как логики процессуального тождества материального и идеального выступала возможность и способность теории универсального *преодоления метафизики внешних форм и постижения логики внутренней формы, т.е. логики позитивного «выворачивания» основания, его трансформации из «сущности-в-себе» в определенность бытия «сущности-для-себя»*. Формальная логика как логика внешних форм справиться с диалектикой второго отрицания была не в силах, а диалектика Гегеля была вынуждена обосновывать себя как формально-логически, так и иррационально одновременно (ведь основание тождества мышления и бытия в конечном итоге приходилось прини-

¹ Пример замкнутого силлогизма (следствие оборачивается посылкой выведения общей причины) как отражения объективной логики социального порядка приводил Шумахер в форме диалога ребенка с матерью: «— Мама, почему у нас так холодно? — Потому что у нас нет угля. — А почему у нас нет угля? — Потому что у нас нет денег. — А почему у нас нет денег? — Потому что отец безработный. — А почему отец безработный? — Потому что слишком много угля» (Цит. по: *Noica C. Scrisori despre logica lui Heghes. — p. 202*). Силлогистическая замкнутость конца становления проявляется парадоксальной ситуацией, выражающей «сущностную необусловленность человека. Вещи еще не состоялись» (Цит. по: *Noica C. Sase maladii ale spiritului contemporan. — p. 15*).

мить на веру). Отсюда логическая концепция Н. А. Васильева [17], обосновавшего необходимость выхода формальной логики за собственные пределы уже с позиций понимания исчерпанного объема предела исторического процесса. Заметив особенность превращения (оборачивания) отрицания «вовнутрь противоречия» Н. А. Васильев констатировал следующее: «... если бы существовал в каком-нибудь мире иной источник отрицательных суждений, помимо несовместимости, тогда для логики этого мира потерял бы свою силу закон противоречия в его втором виде. Тогда отрицание перестало бы (быть по определению тем, что несовместимо с утверждением, и могло быть совместимо с ним) [там же, с. 128]. Очевидно, что теория Аристотеля об отрицательных суждениях (а данную проблему, на мой взгляд, следует рассматривать с оснований критики способности суждения вообще в единстве постоянного (закона) и актуального (конкретного) исторически не могла выйти на эту внутреннюю «внутренность» метафизического отрицания в силу отсутствия такового даже в период трагической гибели греческого полиса.

Логическая форма как абстрактная форма единого оборачивается в суждениях замкнутой логики метафизической количественностью. В пределе *отрицательного бытия единого* количественность (наличное бытие) последнего предстает «безличным деятелем», а реальность такого превращения предстает раздробленным человеком, превращением его из единицы в дробь. Отсюда категориальный статус империализма быть такой «интегральной историей», в которой «каждый только интеграл, и никто не знает, что такое история» (Т. Имамичи). История в таком случае располагается (растягивается) в плоскостном пространстве, и исключительно метафизика данного факта упорно цепляется за рьяно критикуемую и практически исчерпанную «линейность» истории. Ведь дурная количественность не способна постигнуть природу бесконечности, как и того, что бесконечность вообще не является количеством. А значит, пространство бесконечности не «вмещается» в плоскости амбивалентного мышления и стереотипного образа жизни. Предел в таком случае выступает «установленной границей»: «на самом деле понятие «предела» является чисто порядковым понятием, вообще не включающим понятие количества (за исключением случая, когда ряды оказываются тождественными)», — утверждал Б. Рассел [18, с. 94].

При явлении непреодолимости эволюционной поступательности истории *логика понимания логики мира* разрывается изнутри и перестает быть таковой. Современная мифология рождается, таким образом, в пределах самой логики. Тем самым замкнутость предела в своих внутренних определенностях разрывает логику изнутри, за-

меня развитие в одном случае геометрической последовательностью простого ряда: «Ряд называется «замкнутым», когда каждая прогрессия или регрессия, совершающаяся в ряду, имеет предел в этом ряду» [там же] и тогда «одно» как количественная определенность сущности подменяется частной единицей, к которой можно прибавить бесконечное количество единиц. Подмена такого порядка, разрушающая тождество меры и развития, «живет» в количественной повторяемости обыденного. История не совершается (не свершается) в человеке, поскольку в схематичном однообразии кажущегося многообразия сущность и бытие обречены на вечный диссонанс, единство мира ищет себя в бытии, а «совершенство» также принимает схематичный характер. Логично, что в таком случае «ряд является «совершенным», когда он конденсирован в себе и замкнут, то есть когда каждый термин есть предел прогрессии или регрессии и каждая прогрессия или регрессия, содержащаяся в ряду, имеет в нем предел» [там же, с. 189]. В другом случае она предстает феноменологической и технологической невозможностью развития [19]. Проецируя выражение схематизма восхождения на мифические трансформации постклассических направлений искусства, М. Лифшиц фиксировал искусственный перенос линейного становления на внутреннюю логику такого мифа и утверждал: «В двадцатом веке сама логика часто становится мостиком к алогизму, намеренно принятой бессмыслицей. Для этого нужно преувеличить формальную чистоту логического порядка, превратив его в голый факт, оторванный от реального содержания» [20, с. 143]. Таким образом, логическая замкнутость становления предстает и парадоксом одновременного утверждения и отрицания «линейности» пройденной логики. Но и сохранение, и отрицание таковой происходит субъективно-зрящим или воображаемым структурализмом, который, в свою очередь, осуществляется не менее парадоксальным образом через деконструкцию мира и сознания.

Рядоположенность количественного многообразия является и причиной, и следствием субъективистских предпосылок выворачивания основания логики в математическую логику, превращения всеобщего в множественность, обезличивания количества и сведения его к числу, как и перевод мира в пространство математического сознания («искусственного интеллекта»). «Число — безличный деятель нашего века. Память — для этих чисел» (Т. Имамичи) — отчаянная констатация абсолюта количественности за счет утраты субстанциальных модусов непосредственности человеческой сущности. Возвеличивание математики, под которую подводится логика (что продемонстрировал Г. Спенсер модификациями логической системы Аристотеля), целесообразно в технологически-функциональных пределах информационной эры. Но

феномен технократического мышления абсолютизирует математическую схему и представляет ее как высшее достижения культуры. В отличие от кантовского, семантическая патология математического схематизма (когда таковой возводится в императив общественных отношений) обусловлена вынужденностью редуцирования всего, что в него не вмещается, — многообразия жизни.

Таким образом, «чистая форма» диалектического Понятия не преодолевается, а подменяется иной «чистой формой», которая также исключает из себя реальное многообразие жизни, но ценой утраты всеобщности. «Сумасшествие» логики наступило не в связи с требованиями развития новых информационных технологий, которые непосредственно связаны с темпами развития математической логики. Ведь как раз в этом направлении «линейное» математическое мышление уже принципиально неэффективно. Связь исчерпанности такого способа мышления в математике с исчерпанностью классического типа общественных отношений современный российский ученый Ю. Затуливетер видит в следующем: «В чем причина такой диспропорции (между спросом и предложением на информацию. — М.Ш.)? Прежде всего в консервативности технологий программирования. В модели последовательного счета открыт парадоксальный феномен. У фон Неймана память линейна, т.е. имеет одно измерение, в то время как пользователи многомерны. Цель программирования — уложить многомерное многообразие структур окружающего мира в прокрустово ложе одного измерения. Технологии программирования направлены на облегчение этого в условиях реальной машинной среды. На практике проблема «линейного прокрустова ложа» усугубляется. В технических реализациях модели фон Неймана неизбежно расщепляются. Под расщеплением понимается обеспечение одновременного доступа к нескольким областям памяти. Это обусловлено необходимостью учитывать и преодолевать ограничения объемов и быстродействия запоминающих устройств. С расщеплением памяти привносится параллелизм действий, что увеличивает производительность компьютеров, но резко усложняет архитектурные решения. При этом растет число степеней свободы и прогрессивно нарастают трудности управления машинным счетом. На программиста дополнительно ложатся проблемы упаковки многомерных структур данных и программ в отрезки памяти ограниченной длины, а также увязки динамики параллельных вычислительных процессов (...) Эпоха доминирования модели последовательного счета — простейшей схемы машинного счета — завершается. Пространственная, функционально более мощная единая модель идет на смену простейшей модели последовательного счета.

Она должна стать научной основой и гарантом «бескровного» перехода к единому информационному пространству (...) Однако по мере исчерпания природных ресурсов и развития инфраструктуры прогрессивное значение частной собственности будет уменьшаться. Исторические возможности частной собственности ограничены. Сегодня отчетливо видны их границы (...) Возможно, именно компьютерный мир готовится сделать исторически необратимый шаг к ускользающему до сей поры социализму» [21, с. 93—95, 98—100]. Как видим, развитие производительных сил сохраняет в себе тождество *логики науки* и *логики истории* и требует их имманентности.

Но поскольку современная история пребывает в пространстве оборачивания отношения мышления к бытию, то превратившаяся в мировой кризис фундаментальная коллизия современной истории обусловлена не только замыканием предела становления и пребыванием в исчерпанных формах своего предшествующего становления по онтологическим причинам. В этом перевернутом отношении «консервация» предела, его непреодолимость обусловлена категорической деструкцией исторического сознания, его нежеланием практически разрешать противоречия. Психологически это обусловлено пережитыми разочарованиями конца XX столетия. Но, по-видимому, экстраполяция кризисного времени на абсолютное историческое время неправомерна. Или может претендовать на правомерность исключительно при условии бездеятельного принятия апокалипсиса как неестественного конца истории. Исторические комплексы, которые стали модусами современного сознания, достаточно мощны даже при «игре в жизнь» или «лихачестве перед смертью».

Таким образом, в контексте фундаментального противоречия основания — тождества мышления и бытия, данная коллизия представит парадоксом. С одной стороны, современная история может развиваться при условии научного «опережения» общественным сознанием в его теоретическом значении общественного бытия, с другой — такое опережение имеет место, но в его технократическом значении — мир *моделируется* по логике частности функционально-прагматических интересов, чем обуславливается антагонизм частного и всеобщего. Фундаментальное противоречие основания не только не разрешается, но и до крайности обостряется. А преодоление исчерпанного предела возможно через осуществление субстанциального перехода мира, когда создается «базис как возможность универсального развития индивида и действительное развитие индивидов на этом базисе как беспреостанное устранение *предела* для этого развития, предела, который и осознается как предел, а не как *священная грань*. Универсальность индивида не в качестве мыслимой или вообража-

мой, а как универсальность его реальных и идеальных отношений. Отсюда проистекает также понимание его собственной истории как процесса и познание природы (выступающее также в качестве практической власти над ней) как своего реального тела. Сам процесс развития положен и осознан как предпосылка индивида» [22, с. 35].

Литература

1. Лосев А.Ф. История античной эстетики (Софисты, Сократ, Платон). — М.: Искусство, 1969.
2. Rozenkrantz K. O estetica a uritului. — Buc.: Meridiane. — 1984.
3. Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 года // Маркс К., Энгельс Ф.: Соч. — 2-е изд. — Т. 42.
4. Бердяев Н.А. Самопознание. — Л.: Лениздат, 1991.
5. Пак М.Н., Югай Г.А. Новосвразийская концепция российской цивилизации (философский аспект) // Вестник МГУ. — Философия. — 1996. — № 3.
6. Noica C. Sase maladii ale spiritului contemporan. — Buc.: Humanitas, 1978.
7. Noica C. Scrisori despre logica lui Hermes. — Buc.: Cartea românească, 1986.
8. Гегель Г.В.Ф. Наука логики: В 3 т. — М.: Мысль, 1972. — Т. 3.
9. Sartre J.-P. L'âge de raison. — Paris: Gallimard, 1945.
10. Cioran E. Amurgul gândurilor. — Buc.: Humanitas, 1991.
11. Бодрийар Ж. Символический обмен и смерть. — М.: Добросвет, 2000.
12. Бердяев Н.А. Философия свободы. — М.: Правда, 1989.
13. Шпенглер. Закат Европы: В 2 т. — М.: Мысль, 1994. — Т. 2.
14. Муравьев В.Н. Овладение временем. — М.: РОССПЭН, 1998.
15. Маркс К., Энгельс Ф. Немецкая идеология: Соч. — 2-е изд. — Т. 3.
16. Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук: В 3 т. — М.: Мысль, 1977. — Т. 3.
17. Васильев Н.А. Воображаемая логика. — М.: Наука, 1989.
18. Рассел Б. Введение в математическую философию. — М.: Гнозис, 1996.
19. Бодрийар Ж. Символический обмен и смерть. — М.: Добросвет; 2000; Ваттимо Дж. Прозрачное общество. — М.: Логос, 2003; Юнгер Ф.Г. Совершенство техники. — СПб: ВЛАДИМИР ДАЛЬ, 2002.
20. Лифшиц М. Критические заметки к современной теории мифа // Вопросы философии. — 1973. — № 8.
21. Затуливетер Ю. Компьютерная революция в социальной перспективе // Альтернативы. — 1996/97. — № 4.
22. Маркс К. Экономические рукописи 1857—1859 гг. // Маркс К., Энгельс Ф.: Соч. — 2-е изд. — Т. 46. — Ч. I.

**ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКИЕ ТРАНСФОРМАЦИИ
ИСТОРИЧЕСКОГО РАЗВИТИЯ В КОНТЕКСТЕ
ПРОБЛЕМНОСТИ СООТНОШЕНИЯ
«ЦИВИЛИЗАЦИЯ — ЦИВИЛИЗОВАННОСТЬ —
КУЛЬТУРА»**

**§ 1. Метафизика смыслов и проблема
категориального синтеза современной
всемирности истории и культуры**

**Степень и границы основания
в синхронности современной истории**

Логикой взаимотрансформаций внешних (безразличных или агрессивно-безразличных) форм истории в единое основание невозможно понять вне кардинального изменения самого подхода к пониманию границ и пределов всемирной истории, как и влияния их изменений на субстанциальные трансформации в мировой культуре. Адекватный подход к выведению таких исключает возможность отождествления современной истории с географическим пространством той или иной «части человечества», местом события — «локальной войны» или культурно-трансцендентальной в эволюционном значении «ойкумены» того или иного социума. История, центр которой уже повсюду, а каждая точка окружности (в силу непосредственной универсализации мировых противоречий) перестает быть атрибутивной периферией, не может найти себя в рассудочной провинциальности исторического сознания. Более того, в силу глобального характера современных противоречий они именно «в провинциях» проявляются наиболее жестко и напряженно.

В диалектико-метафизической одновременности современного мира уже отсутствует событийная последовательность в эволюционном значении. Так называемая «однополярность» заключается в том, что ее фиктивностью приглушается, ретушируется или полностью затушевывается не постигнутая пока что категориально форма превращенной одномерности современного мира. В нем разноуровневые в политико-культурном отношении события выступают событиями одного порядка, но этот порядок не обладает уже параметра-

ми линейного ряда. Имеет место не «однополярность» (полусов всегда два, на то они и полюсы), а «загнанное» в разнокатегориальное время единое пространство единого основания. В данном случае основной феноменологической проблематичностью истории выступают прогрессии пространства по отношению к регрессиям времени, поскольку, становясь конкретной формой в метафизике пространства чувств, история уже преодолевает свою геометрическую атрибутивность относительно пространства в субстанциальном значении. В ее ложно представленном соответствии реальности такая феноменологическая трансформация используется для подмены логики истории субъективистскими конструкциями о ней.

Вместе с тем, когда диахроника становления культуры уже завершена, а синхроника не становится единством многообразного индивидуальной жизни, данная, практически не пробивающаяся к самоопределению в «фигурах» логики, форма исторических взаимотрансформаций обуславливает превращенные обращения «начала» и «конца», логического и исторического, абстрактного и конкретного. Ведь если не происходит положительного снятия прошлого времени, время текущее не может не порождать бесконечные деформации самого себя. Между тем пространство современной истории лишено внешних границ в их классическом значении. Речь идет не просто о распаде государств, границы которых, поскольку их деструкция и самодеструкция продолжается и сегодня, стали «многозначными признаками» (а точнее, призраками). Деактуализация понятия «внешняя граница» для современной истории обуславливается исчезновением субстанциальных предпосылок ее экстенсивного, эволюционного времени — классический критерий общественного развития в виде развития производительных сил в прежнем виде уже не функционирует. Не функционирует в силу того, что отчуждение человека от собственных сущностных сил стало наличным бытием даже в тех общественных мерах, в которых капитал как общественное отношение не развивался на собственной основе. В последних капитал превратился в иррациональное образование — не сняв качество исторического времени таких социумов, он включил их в орбиту мирового отчуждения, породив особую форму отрицательного «перескакивания» этими мерами существенных ступеней категориального развития. Но пространство современной истории может принимать степень сущностного, индивидуально-космического времени там и тогда, где и когда оно предстает как тотальное противоречие совпадения объективного и субъективного, индивидуального и исторического времени. При своей абсолютной необходимости такое совпадение кажется сегодня недостижимым.

Историческое бытие человека стало проблематичным с тех пор, с каких предшествующая (вплоть до переставшей для него быть) история стала для него жизненной проблемой. Законсервированная во вневременном пространстве, она обернулась изнаночной стороной самое себя. Архаика предшествующего становления «выстроилась» в плоскости и стала несовместимой одномерностью. Перенесенный отречением человека от самого себя в неадекватное ему измерение, архаичный Логос заболел анахронизмом. Ритмика времени внезапно предстала аритмичной, и эта агонизирующая, задыхающаяся от некротического содержания жизни форма намертво прилипла к пространству истории, подвергая последнюю попыткам смерти. Плотность мировых (во всех их проявлениях — от обыденных до идеологических) антагонизмов, как и многоуровневое наслаивание прошлых времен и пространств друг на друга, затушевывают возможность чувственного восприятия амплитуд их взаимопересечения. Сущностный разрыв связи времен оборачивается свалкой времени, слепым нагромождением его обломков, «паутиной» разных времен, переходящей по степени уплотнения в индискретное мертвое пространство.

Современная история неочевидна также и потому, что ее созерцают глазами жертвы или господина. Для первых она предстает роком, для вторых — предзаданностью. И для тех, и для других — быстро наскучивающей смысловой нагрузкой. И в первом, и во втором случае происходит подмена основания предпосылками, условиями и условностями бытия. Сам факт застылости истории в отношении господина и раба не только актуализирует двойное (с обеих сторон) несчастное сознание, но и замыкает космогонию истории в ограниченный, тушиковый кругозор.

Выявление степени и границ основания современности предполагает выявление того, насколько логический «фактор» может стать субъективистской предпосылкой размывания основания в значимости субстанциальной формы и как принципа исторического самосознания. О том, что складывается единая социально-экономическая и политическая общность, названная принятыми условными терминами «мондиализация» или «глобализация», историки и аналитики начали говорить уже на рубеже 70—80-х годов. Но в чем природа последней, если не сводить ее только к трансформациям мировой политической экономики? В чем заключается «осевой поворот» «мондиализации» и обладает ли она вообще таковым?

Своеобразие синтеза современной(ых) цивилизации(й) (она и одна и многие одновременно) обуславливает изменение меры пространства и времени истории. При разноуровневом пространстве

переходная одномерность во времени порождает особенное соотношение логики истории и истории логики, когда в наиболее общих определениях одновременно отсутствует и положительное снятие предшествующего становления, и его дальнейшее развитие. Данное соотношение выступает одновременно и опосредованием (причем таким, что смена процесса в смысле взаимопревращений субъекта и предиката высвечивает и траекторию субстанциального движения истории, и формы наличного бытия, за которыми этот вектор эмпирически не воспринимаем), и опосредующим, не имеющим «выхода» ни в том, ни в другом значении переходности. Такое соотношение не обладает четкими логическими структурами, в которых определенность истории могла бы категориально выразить и постигнуть себя единственностью в значимости ставшести единой мировой основой. Если в классическом времени восхождение развития до одной (идеальной) формы всеобщего предполагало абстрагирование всего исторического процесса в поступательной «линии» становления одной цивилизации, то в завершении становления происходит противоположное — идеальная («унифицированная» — К. Нойка) форма абстрактной цивилизации должна распредмечиваться в имманентности восхождения «малых цивилизаций» к единой мере истории.

Здесь осуществляется (прежде всего на уровне долженствования) преодоление бывшего абстрактного единства одной (выраженной в Понятии) всеобщей формы, превращающейся из логической формы в априорный принцип по отношению к реальному единству единого времени истории. Но если речь идет не о теоретическом, а о реальном опредмечивании универсального долженствования, то одновременность в «начале» и на протяжении перехода во всемирное единое основание аморфна, представляя полифонией и времени, и пространства жизни. Здесь коренится причина сложности, а практически (также и в силу неадекватности исторической практики исторической необходимости) невозможности выявить меру пространства и времени истории по классическому типу как абстрактно-единных образований (хотя имеет место очередное феноменологическое затмение исторического и индивидуального разума, страдающего от стереотипа упорядочивания мира по принципу восхождения).

Вертикальная, материально-идеальная диахроника истории с ее неочевидностью исторических связей на уровне всех миров также предстает завершенной. Специфику таких связей для этого периода Б. В. Поршневу выявляет в таком различии: «...для древней и средневековой истории характерна цепная связь, т.е. непосредственная взаимозависимость истории одной страны лишь с немногими сосед-

ними, которые, в свою очередь, взаимосвязаны с другими. Тем самым всемирный характер человечества никем в частности не мог быть наблюдаем и осознан» [1, с. 226]. В диахронике становления была теоретически «очевидной» лишь логика духа, ее постепенная последовательность, качественно не наблюдаемая в тех отрезках времени, когда его (духа) становление растягивалось временем во времени. И были очевидны персонализированные, не наблюдаемые большинством по их фундаментальной значимости скачки. И если пространство истории представало всеобщностью исключительно как пространство идеального, то и реальное выражение пространства всемирности представало «не иначе, как сумма историй — стран, народов, цивилизаций» (...) «Всемирные истории», изданные и в нашей стране, и за рубежом, каждый раз представляют собой не историю, а множество историй, которые то переплетаются между собой, то тянутся параллельно одна другой» [там же, с. 225].

Вместе с тем синхроника современной истории не суть некоторая обезразличенная ставшесть астрономической одновременности. Несмотря на разноравность составных частей, она естественно вмещает в себя логически неоформленные на уровне всеобщности цивилизации. Фундаментальной причиной такой возможности является феномен превращения «малых» по развитию цивилизаций в жизненно важные «органы» и естественного (экономического), и искусственного (культурного) «организма» господствующего «цивилизованного» мира. Это превращенное новобразование выглядит существующим за счет бесконечного количества трансплантированных органов инвалидом, ибо исторические отношения в их современном содержании суть организм, поедающий, несмотря на видимую мощь пищеварительного тракта, самого себя. Отсюда тянется регрессивная метафизика смысловых значений истории и человека в истории, негативная нагрузка категориального синтеза культуры в ее современных отчужденных превращениях.

Аморфность современности не только не способна категориально распределить квинтэссенцию классического становления, но и не находит свою собственную логическую матрицу самопознания и самосознания. Поэтому синхронность современности превращается из диалектического противоречия основания в рассудочные парадоксы его разорванных опосредствований. Отсюда также и негативная условность настоящего, его иррефлексивность, в мучительном постоянстве порождающая феноменологическую инверсацию исторической реальности. Последняя, в зависимости от типа культур с их возможностями отражения, проявляет себя по-разному. В западной культуре она представлена закрытостью жизни человека за сте-

нами жилища, потребительской замкнутостью на индивидуальное физиологическое пространство существования и в собственной функциональности. Такая закрытость, как полагал Э. Ионеско, замыкается в рамках усредненного здравого смысла и становится невыносимой для сознания: «Мир, жизнь до крайности несообразны, противоречивы, необъяснимы тем же здравым смыслом или рационалистическими выкладками. И человеку приходится год от года все труднее, все непосильнее. Человек чаще всего и не понимает, не способен объяснить сознанием, даже чувством всей громады обстоятельств действительности, внутри которой он живет. А стало быть, он не понимает и собственной жизни, самого себя» [2, с. 5]. Параллельно с жизнью потерявшегося западного потребителя — уличная неприкрытость горя, радости, страха, голода «развивающихся» стран. И в этом же пространстве — мнимо-отреченная, унижительная двойственность восточноевропейского человека, мятущегося между чужими формами существования, ни одна из которой не способна его осчастливить, но способна сделать еще несчастнее. Относительно представителей этих разноуровневых параллелей можно повторить лишь то, что говорит о себе японский исследователь Такэси Кайко: «...мой внутренний счетчик топлива с треском пересекает нулевую отметку» [3, с. 224].

Достигнув положительной всеобщности теории, Разум классического мира перестал быть его конечной целью, но, поскольку мир оказался неспособным превратить его в осознанный принцип, перестал быть ею в форме зрящего самоотрицания. Он стал метафизическим самоотрицанием и отрицанием действительности в значении и роли субъективистской деструкции. Он стал разумом, порождающим монстров. По этой причине он и не стал деятельной первопричиной истории — практическим Разумом.

За феноменологическими инверсиями современности скрывается логическая деградация общественного индивида как следствие «конца истории» в смысле категориальной нераспредмеченности диалектики в изменении его жизнедеятельности в качестве исторического субъекта. С одной стороны, завершение «линейной» эволюции истории предполагает применение к реальному синкретизму «нелинейных методов», точнее, такого всеобщего метода, который был бы адекватен сложному процессу взаимообусловливания и взаимопревращения разных культурных мер. Такой метод не может «касаться» разрешения проблем отдельных стран, а соизмерим с логикой развития истории в целом. С другой стороны, непостижение такого метода как внутренней идеальной формы логики истории выражает собой современный исторический синкретизм не просто

аморфностью, а реальностью хаоса. Ничем иным нельзя объяснить факт такого феномена, что постмодернизм (по своей природе — и следствие, и причина современного онтологического хаоса) смог перешагнуть из сферы искусства в сферу метода истории и быть принятым в качестве структурного принципа исторической реальности. По-видимому, именно реальность этого феномена предоставила британскому исследователю А. Гидденсу возможность утверждать, что мы живем в эпоху высокого модерна, но последний, не будучи объясненным по существу «высокого», трактуется при этом как «постсовременность».

Но что за «постсовременность» в современности? И как понимать такого рода превращения времени, которое начинает мыслить себя обращенным в будущее именно потому, что худшим образом обращено вспять? Если логика не присуща времени и пространству истории в ее содержательности, теряет способность быть теоретическим развитием истории, то применимы ли логические категории к осмыслению их тождества? Каким образом вырастают такие категории в их вымученном содержании — из содержания данных отношений? И каким образом рефлексивируется в этом противоречивом тождестве логика прошлого становления? На мой взгляд, факт деконструкции истории, как и смысловой деконструкции философского и исторического сознания, обладает единым происхождением. Естественно, что с оговорками типа «конструктивной деструкции» и «методология» становится «постмодерновой», а сама культура как сущностное пространство истории превращается или в идеологему (за которой на самом деле скрывается факт ее деконструкции), или же в некоторую нейтральность, где культура выдается за бесконечную суммарность эмпирических фактов, соблазнительных самодостаточных «интересностей».

Размывание основания в эклектике современных общественных компонент вымывает логику (закономерность) возможности его положительного — положенного — разворачивания. Поэтому постмодернизм как «методология науки» не может не предстать как знамя «критики исторического разума». Причем такое положение дел относится к системе тех государств, которые претендуют на собственное представительство всемирности, на то, чтобы быть критерием «цивилизованности» и взять на себя сомнительную по цели и средствам функцию «цивилизаторства» всего мира.

Но встречаются и более завуалированные имитации «вхождения в цивилизацию». Так, В. Шедяков представляет себе эту мешанину вполне удобоваримой для дальнейшего существования Украины. С одной стороны, он видит ее полифоническую самоаннигиляцию

«Нельзя недооценивать трудности, вызываемые многосторонним характером преобразований. Меняются не только отдельные социальные институты, но и вся культурная среда, качество отношений, иерархия структур. В этой ситуации неизбежно нарастает неопределенность, взаимопроникновение фрагментов разных систем, подвижность границ, кардинально смещается сопоставление норм и аномалий. Подобные тенденции свойственны всему миру и часто определяются как переход к обществам постмодерна, которые предполагают сосуществование, пересечение и взаиморезонирование самых разнообразных направлений развития среди сонмов социокультурных стилистик и хозяйственных укладов. Постмодернизация общества — это и процесс перехода к постмодерну, и модернизация, учитывающая свою собственную невозможность в таком виде. То есть при оценке происходящего было бы ошибкой расшифровывать приставку «пост» как простой перевод «после». Так, и сама модернизация, и возникающие в ее процессе пострыночные отношения — вовсе не повторение мечты о хозяйствовании после преодоления рынка. Речь о другом: усиливаются процессы соизмерения друг другом внешне противоположных подходов; на смену чистым формам (чистая конкуренция, рынок, частная собственность, вестернизированное государство) приходят превращенные, принявшие в себя элементы совсем другой истории. Именно форсированный переход к чистому рыночному хозяйству и оказывается верным шагом к социально-политическим катастрофам, поскольку время Модерна с его единственностью оптимальной модели развития уже позади (...) Переход к логике постмодернизма, к логике свободы — это одновременно отказ от единственности любого базиса развития. В наличии сложное движение, которое объединяет в себе совершенно разные модели, сценарии и процессы. Нужно обеспечить не только политические условия реализации свободы, но и гораздо более ее глобальные перспективы, связанные с доминантой терпимости и многоукладности» [4, с. 52—53].

Эта обширная выдержка приводится не только потому, что мы имеем дело с одной из немногих попыток видения Украины в контексте логики современных мировых изменений. И не только потому, что вывод о необходимости сочетания «доминанты терпимости» со «сценариями» может быть убедительным разве что для того, кто пытается сегодня примирить все со всем и построить некую гармоническую реальность на крайне негармоническом базисе. Феноменальным в представленном видении является факт допущения возможности «устойчивого развития» того или иного общества (в данном случае — Украины) в этой мешанине «пост» и «недо», без раз-

личения экономической, социальной, культурной, логической структуры (точнее — антиструктуры) такого для нее (как и для любой другой страны, невзирая на политический, экономический, исторический или культурный регион) смертельного «варианта». Ведь отсутствие определенного базиса тождественно размыванию основ общественной жизни — начиная от ее экономических устоев и заканчивая логической деструкцией категориальности самоопределения человека в истории.

Наличие государств не может не требовать определенности их экономического базиса. Базиса четко структурированного и функционирующего не в пределах «разрушения логики» и «взаимопересечения фрагментов», а в развивающейся целостности. И в этом контексте В. Шедякову следовало, по-видимому, объяснить, о каком «едином базисе» идет речь и не имеется ли в виду некоторый «мировой базис» с той системой политических координат, которая свойственна странам-гангстерам? Ведь раздираемый антагонизмами базис в принципе не может быть общим. Думается, что в данной концепции мы имеем дело с наглядным примером бездумного копирования, если не бездумного участия и созидания «сценария» такой ситуации, которая может быть подведена под сомнительно гордым званием «постмодерна», но с далеко не позитивными последствиями.

Деструктивная связь постмодернизма с онтологической и логической деградацией истории четко выведена основоположником теории деконструкции Ж. Деррида. По его мнению, высказанному относительно японского общества, но актуальному для всей западной цивилизации, «постмодернизм не есть этап, а само бытие японского общества и культуры. (...) Здесь обнаруживаются такие признаки постмодернизма, как враждебность логике и рационализму, рассеяние и распад субъекта, отсутствие личности как индивида, осознающего свою ответственность, и реализация индивида целиком в русле логики потребления и позднего капитализма» [5, с. 32]. И если вернуться к интерпретации современности Гидденсом как «сверхреальности», то заметим относящуюся к размыванию базисных структур и совмещающуюся с «постреальностью» преемственность. Здесь «сумма идей такова: разрыв с традициями, потеря преемственной связи с прошлым и неверие в будущее. Гармонии и порядка в мире нет. Его базисная, единственная и неотъемлемая данность — хаос» [6, с. 212].

В сущностном отношении пространство и время исторической реальности размыты здесь таким образом, что предстают деактуализированными, неопределенными, не положенными как конкретная протяженность и движение основания. Этот негатив «онтологиче-

ской» ситуации не может не породить тоску по смыслам, но в то же время и в том же пространстве обуславливает невозможность каких-либо вариаций положительных смыслов. Действительно, иррациональная экспансия исчезнувшего пространства становления — того, чего уже давно нет в самой сущности мира, — суть феномен исторической некрофилии как обращенность в негативность «ничто». А отсутствие самоопределения истории в новом основании порождает ситуацию утраты основ, когда, не опираясь на фундаментальные значения и зависая над бездной смысловых утрат, цивилизация вступает в антагонизм с космической логикой развития мира и перестает быть субстанциальной. Начиная с области эстетики и заканчивая областями логики и политики в их идеологическом вырождении, постмодернизм предстает мучительным и одновременно агрессивным, издевающимся отражением зависания мира над опустошенным «ничто».

Но если постклассика не есть преодоление классики (в смысле созидания мировых предпосылок для реального преодоления отчуждения), тогда деструкция основания выступает кажимостью реальности, а в статусе кажимости, которая запечатлена неопозитивизмом как революция. Отличие последней состоит в том, что она осуществляет «*regressum in infinitum*» (Ф. Шеллинг) не с целью обнаружения основания, а вследствие иррационального тяготения к пустоте. Но невозможно обжить хаос, даже если очень к этому стремиться. Целью со смыслом одичать дальше той черты, за которой наступает конец реальности как таковой. В этом искаженном зеркале истории эффект никчемности (во всех его опосредствующих и непосредственных формах) исторического сознания предстает ориентирующим не на собственную (в имманентности преодоления последней как «вещи-в-себе») феноменологию, а на феноменальность ускользающего времени. Поэтому замкнутость современного пространства истории не сводится к замкнутости эмпирической реальности, а предстает как пребывание человека в мертвой зоне ставшего абсолюта невозможного. Только здесь и возможно рождение «легкого манипулирования видимостями» при «невыносимой легкости бытия»: жизнь, как потеря, смерть, как то, в чем все преждевременно заканчивается, смерть, как неестественная история, как самодеструкция ноосферы, как проникновение в «ничто» — такое, которое предстает не как потенция бытия, но как особая, внушающая больше безразличия, чем страха, пустота.

В случае Японии — одной из самых развитых стран мира по критериям классического прогресса — связанный с «метатехническими проблемами» (а точнее, с апофеозом отчуждения человека в системе

общественных отношений) моральный кризис демонстрирует себя фальсифицированной всеобщностью: «Смерть как принцип танатологически рассматриваемой действительности есть, без сомнения, конец жизни как некой феноменальности, и у многих философов этим обозначается предел бытия. Теперь предел бытия — это либо начало «Ничто», либо начало Того, что «По ту сторону бытия». Последнее есть более чем «действительно существующее», и это имя Бога второй половины нашего тысячелетия. Так, на месте онтологии и в противоположность нигилологии вводится метафизика как деонтология, как супраонтология или, в более подходящей терминологии, метонтология как гиперонтология. Так, находясь между нигилологией и гиперонтологией традиционная онтология сожалеет о своей былой неубедительности и недостаточности. Оставив онтологию, метафизически превращается теперь в нигилологию, либо в метонтологию» [7, с. 75]

Оставляя в стороне перечисленные выше (автор почитаем как один из ведущих современных философов) приключения онтологии, можно заметить, что они представляют собой не только подобную умопомрачению философского сознания безысходность, но и факт отражения размытости положительных атрибутов реальности при полном отсутствии видения каких-либо положительных шансов выхода из создавшейся ситуации. Перед нами — феномен иррационального высвечивания исторических пределов, неспособный к преодолению такого положения дел. И в самом деле, превращение переходности в основание выступает здесь логической химерой, вопиющей в пустыне истории лишь о том, что пространство исторической реальности стало негативом субъективной ирреальности, поскольку нельзя, как предлагает Итало Кальвино, уравнивать сущности [8]. Особенно они неуравнимы тогда, когда их ложные иррадиации «вызывают отвращение» даже у столпа государственной реакции, образом которого выступает полицейский в известной пьесе Э. Ионеско. Ведь большая часть человечества является жертвой иррационализма и дурного эгоизма растерянной в разных «деонтологиях» «цивилизованной» части потерянного мира.

Но если в силу момента совпадения перехода разноуровневых базисов в единое основание при сохранении предпосылок антагонизмов прошлой истории (и дело не только в экономическо-политическом разрыве внутренних границ большинства государств в мире, но и в гносеологической деградации политической воли населения мира), пространство современной истории не имеет внешних границ, а основание всемирности не перестает быть в своих базисных характеристиках аморфным, то граница цивилизации прохо-

дит через сущностную степень сознания каждого отдельного человека. Таким образом, граница пространства мировой истории также субъективирована, хотя и бытийствует в отрицательной форме. Поэтому овнешненная противоречивость цивилизации и цивилизованности остается неразрешенной до тех пор, пока сущность вещей не мыслится категориально на уровне сущности человека, а общественный прогресс продолжает мыслить себя таковым в параметрах критерия развитости производительных сил.

Таким образом, как результат становления всемирная история предстает в современной реальности совокупностью неравного развития «отдельных цивилизаций». Она уже не «сумма отдельных историй», а отрицательно-превращенная противоречивость мира в целом. В этом контексте теоретической и практической проблемой современности является изменение фокуса видения и рефлексии истории. Синхронность и порожденная ею непосредственная взаимопревращенность культур (вместе с их разновременными логическими степенями) в единое пространство текущего времени перемещает центр тяжести всемирности в качественно новое отношение — степень и границы современного основания истории могут быть выявлены не в геометрической плоскости внешнего «взаимодействия культур», а в восхождении теории до постижения конкретно-исторического содержания противоречия «материальное-идеальное» и, таким образом, до разрешения противоречий эмпирически-метафизической универсальности и универсальности познания как такового. Здесь возникает проблема нового качества основания как преодоление отношения «онтологии» и «гносеологии» в «измеряемом» принципиально иными критериями историческом пространстве, поскольку о степени и границах всемирного основания можно говорить лишь, придерживаясь критерия степени освоения человечеством себя в сущностном измерении, вступлением его в пространство феноменологически распрямленной культуры. Только в этом измерении действительны критерии подлинной цивилизованности, и без него легко впасть в такие «признаки цивилизации», которые были свойственны первобытному обществу после периода дикости и варварства.

Выявление атрибутивного узлового момента «возвращения» основания «к себе» — в историческую действительность человека — тождественно реальному восхождению исторической действительности к действительному основанию, каковым является индивид в значении всемирно-исторической личности. Если же метафизика исторического сознания оказывается неспособной выйти за пределы исчерпанного классического «базиса» в его деструктивных парамет-

рах, всемирная цивилизация принимает такую возвратную форму, которая неминуемо превращается в феноменологическую самонегацию.

Но предвестниками ныне реализующейся агрессивной опустошенности смысла истории выступают как раз возвратные формы. У них особенная природа, проявляющаяся прежде всего в искусственном «накладывании» друг на друга как «горизонтальных», так и «вертикальных» исторических пространств. В кажущемся «лучшем случае», предстающим временной паузой напряженной пустоты (когда уже ни на что нет времени, но образовалась пауза исторической бездеятельности), полифония семантических деструкций сопряжена формами абсурдной неадекватности времени самому себе. И «чистая» критика здесь уже не имеет значения, поскольку ее позитивное основание также деструктурировано. Рок истории предстает уже не как результат потрясенного сознания. Напротив — он результат утраты сознанием, волей способности восставать против ложной реальности.

Логическое качество смены космической ситуации истории обусловливает не только смену меры ее самоопределений. История «не вмещается» уже не только в категории и интересы политической экономии (хотя категориями политической экономии стали уже и жизнь, и смерть). Она не вмещается уже в то содержание философских категорий, на которые гносеологически опиралась, абстрагируясь от процесса смены количественно-качественных предпосылок предшествующей логики истории. Когда утверждается апофеоз империалистического интереса, уже не существуют и не могут существовать положительные культурные трансформации. Тем более, в их всеобщем значении. Для стран доклассического уровня развития прогрессивность такого рода трансформаций заключалась бы в их восхождении до немецко-классического уровня категориальности сознания, но совершенно особенным теоретическим и практическим способом. Поскольку же в современной реальности политическое сознание вынуждено рождаться из виртуальной практики исторического процесса, а такое самосознание не опирается на теоретическое самосознание, то попадание этих этносов в пространство идеологического вандализма вполне возможно. Таким образом, вхождение в идеологическое пространство всемирной культуры предполагает одновременный процесс вхождения в пространство теоретического самосознания мира и, значит, в идеологическое пространство фундаментальных характеристик политико-экономических проблем современности.

Таким образом, граница и степень основания современной всемирности обусловливается адекватностью постижения объективных мировых противоречий, существенной характеристикой которых

ивляется их зависимость от субъективного фактора и возможностью (волей) последнего стать феноменологическим совпадением всемирной и национальной истории, всемирного и индивидуального времени жизни. Поскольку же первичной практикой культуры выступает преобразующая по логике прогресса политическая деятельность, то степень развитости культурного основания проходит через степень развитости политического самосознания человечества. Отсутствие такового выступает отрицательным критерием культуры в форме регрессивных, волюнтаристски привносящих и моделирующих логику движения истории мифических идеологем.

Субстанциальные трансгрессии культуры в отчужденных формах современной истории

Ф. Броделю принадлежит утверждение: «Культура — это цивилизация, которая не достигла своей зрелости, своего социального оптимума и не обеспечила своего роста» [9, с. 116]. Это высказывание интересно не только тем, что фиксирует культуру в качестве неразвитой производной от становления мировой цивилизации, но и тем, что в этом смысле является его дополнением. Ибо становление лишь в производных от себя явлениях культуры проявляет свою историческую истинность. Поскольку культура и история (цивилизация) — сущностно однопорядковые, то в высказывании Броделя культура предстает таким явлением цивилизации, которое в реальности не обладает еще непосредственной значимостью для жизни, а в категориальном выражении не является культурной значимостью непосредственности для истории. Так, в морфологическом, семантическом и синтаксическом содержании современные противоречия представляют собой трансцендентально-синтетическое тождество категориального переплетения разных «типов культур» (возможность такого сочетания обусловливается количественным расщеплением культурной меры истории). Они, с одной стороны, так и остаются в пределах отрицательного модуса «непроизводительной для жизни» всеобщей культуры. С другой стороны, как принципиально разрозненные, отчужденные «типы культуры» выступают регрессивными субъектами, закрепившимися в иррациональном пространстве отката истории.

В ее всеобще-атрибутивной значимости культуру можно выявить как форму отношений. Таким образом, первоначально культура непосредственно связана с возникновением и развитием на собственном основании предметно-преобразующей деятельности человека.

Цивилизация как первичное проявление культуры суть возникновение свободного времени как условия возникновения относительно самостоятельности идеального. В феноменологическом отношении это процесс генезиса сознания от «сознания, непосредственно влеченного в практику» (К. Маркс) до индивидуального, лингвистически выраженного возникновением местоимения «Я», самосознания. Иными словами, первичное феноменологическое самоопределение культуры есть самоопределение идеального в форме самосознания. В логике возможного развития современных отдельных субъектов обществ большим творческим культурным потенциалом обладают этносы, которые не пережили внутренней деформации, — в феноменологическом измерении они не пережили расчленения по основанию общественного сознания и индивидуального самосознания. И дело не просто в том, что ими не был исчерпан объективный субъективный потенциал становления по логике образования идеальных форм всеобщего. Дело также и в том, что представленная в сегодняшнем мире западной цивилизацией регрессивная культура не обладает уже прогрессирующим феноменологическим временем и пространством. В сегодняшних реалиях она «зарабатывает» и отработывает свою фетишизированную стоимость на экспансии по внешних границах мировой культуры.

Проблема состоит в том, что регрессивная культура (хотя и представленная отдельным регионом) выступает самоаннигиляцией исторического времени. Для развращенного основания реальны все возможные иррациональные события и отношения как таковые. В силу современной субъективности основ вышеназванного противоречия мысль Ф. Броделя высвечивает непосредственную зависимость и возможность культуры от реального гуманистического развития цивилизации. Только на основе реального гуманизма могут быть выведены критерии «цивилизованности». В самом деле, можно ли считать доведенную до абсурда потребительскую «культуру» субъектом и критерием подлинности культуры, если возможность потреблять в дурном измерении количества обусловливается и основывается на истреблении «нецивилизованного» мира? Проблема состоит в кардинальном извращении природы, контекста и содержания сущности и существования современного мира, когда потребление «развитой европейской цивилизации» становится причиной деградации культуры в целом. То, что «демократический мир называет культурой, является даже не ее эрзацем, а апофеозом ее отрицания. А если «социальный оптимум», как и «обеспечение роста», не является всеобщей реальностью, проблематичность культуры преодолевается поиском возможностей ее действительности

как осуществления реального гуманизма. Очевидно, что проблема тождества цивилизации и культуры уже не является проблемой некоего этноса, а является проблемой человечества. Следовательно, пребывание цивилизации в регрессивном культурном пространстве порождает проблематичность дальнейшего развития культуры как атрибута человеческой истории.

Если в своем историческом развитии страны так называемого «третьего мира» должны идеологически подняться до теоретических универсалий (т.е., до адекватного исторического самосознания, до понимания себя не как подчиненной части мира, а как субъективно- и объективного фактора его развития), то возникает новый вопрос. Это вопрос о конкретно-историческом содержании того, что сегодня может выступить фундаментальным, а также того, через какие формы возможно осуществление действительности культуры как человеческой истории. За пределами разрешения противоречия «онтологического» и «гносеологического» бытия в самосознании всех этносов говорить о культуре не приходится. При таком состоянии «всемирного разума» в современной истории очевидна сложность историко-феноменологического постижения этих противоречий. Но очевидно и то, что речь идет не о «фундаменталистских» формах фундаментального. Речь может идти исключительно о такой фундаментальности, которая одновременно имманентна логике развивающейся истории и преодолению идеологического подчинения философского самосознания политической экономии.

Вопрос о взаимопосредствовании национальных, расовых, классовых типов культуры в эпоху повсеместных мировых конфликтов с их современным качеством и содержанием отпадает в том смысле, что не знающая положительного взаимовлияния культур регрессия истории опирается на разрушительное влияние на культуру идеологии, превращение последней в господствующую мифологию с негативно-ценностной функциональностью. Уникальность современной ситуации — в невозможности прогрессивной взаимотрансформации дифференцированных на отдельные «типы» культур. В статусе негативного бытия культура противоречит возможности положительного развития истории и в конечном счете способствует ее саморазрушению.

Невидимое для эмпирического взгляда смещение культуры в негативное пространство истории преворачивается трансцендентальностью, новой иррациональностью бытия — исчезает субъект истории как субъект культуры. Имеет место сокрытая отрицательная проекция идеального в мозаике исторической фантазмагии, в эклектическом сочетании не знающих собственного содержания, а по-

тому бессильных реализовать свою диалектическую тенденцию форм. Но дезертирство культуры в трансцендентальное бытие «возможного-невозможного» обусловлено искусственно. Чудовищность сонма разума проявляется в том, что здесь одновременно возможно все и ничего невозможно. История становится жертвой воображения собирательного идиота, который, возможно, достаточно умен, чтобы знать о своем идиотизме и в особой форме изощрен, чтобы, удивляясь вселенскому идиотизму, играть им. И понятна скорбная констатация киевской поэтессы Галины Ярмыш:

Мир стал похож на сумасшедший дом.
И неуютно жить в безумном мире.
Не спрятаться в ухоженной квартире,
Не скрыться, не забыться крепким сном.
Что мы передадим другим векам?
Уж двадцать первый впереди маячит.
Неужто Богом шар земной, как мячик,
Был отдан на забаву дуракам?

«Подвалы» истории в ее смещенных фундаментальных измерениях заполнены не пресытившимися культурой этносами и не хилей, «возрождающейся», в лучшем случае до имитаций, элитарностью. «Подвалы» истории завалены хламом культуры, систематизированным по трафаретам новых стереотипов в книге Ж. Бодрийара «Система вещей» [10]. Но и трансценденции истории подобны образу платоновской пещеры, в которой вслепую живут люди.

В искаженности трансцендентального и трансцендентного противоречия «история-культура», культурная функциональность и культурная цель истории оказываются не только неосуществленными, но и неосуществимыми. Исходя из предзаданности в классическом времени абстрактности культуры процесс положительного субъективированного самоотрицания «онтологии» истории может быть имманентным процессу очеловечивания человеческих чувств. Такая постановка вопроса объективно опережает развитие чувственной «предметности истории» по типу всеобщего. Но его теоретическое решение является условием изменения характера общественно-исторических отношений как основания возможности всеобщего в его непосредственном содержании. Следовательно, изменение содержания и ориентация человеческих чувств в их подлинной самодостаточности должны опережать «гносеологию» обыденного сознания, но выводить свои субъективные предпосылки из принципа развития. Поскольку эволюция феноменологии духа опиралась на эмпирию начала становления, положенность в таком начале осо-

знанного принципа всеобщего была невозможной. Относительно современности речь идет о превращении идеального постижения долженствования и превращения его не только в императив моральной воли, но и в субстанциальное начало исторического самоопределения реального человека.

В силу особенности их места в предшествующей эволюции мира дифференцированные культуры отдельных этносов консервировались в статусе слепых опосредствующих моментов-детерминант мировой истории. В этом сокрыта причина «провинциализма» как логико-гносеологической маргинальности (искусственно приостановленного развития), но ни в коей мере в значении логической неполноценности. Вместе с тем на уровне чувственного восприятия и переживания первичной формы исторического бытия возможность такого изменения привносится в жизненное пространство этих культур страданиями, несчастьями, горем, бессмысленностью, которыми она сопровождается. Порождаемое стихийным эмоциональным проникновением в данную бессмысленность «вопросание» (Хайдеггер) сопровождается в своих первичных явлениях скорее проклятиями, чем заклинаниями. Ведь подлинное смещение пространства культуры в реальную жизнь начинается с ощущением лишенности, страдательности существования.

В силу этого логика восхождения истории в чувственную определенность переживающего ее индивида начинается с нравственных императивов. И только нравственные императивы выступают первичным субъективированным основанием исторического побуждения человека к культуре. Здесь присутствует принципиальное отличие от известного гегелевского «несчастливого сознания». Поэтому нельзя говорить о положительных трансгрессиях культуры вне кардинального изменения мотивации человеческой жизни и осмысления индивидом того, что он должен сделать для истории. Фундаментальным здесь выступает опосредствование чувственной культуры и содержания сознания не моральными, а нравственными императивами, требующими воли индивидуального исторического самоопределения человека. Думаю, в этом смысле этика как пространство непосредственности нравственного опережает эстетику как пространство непосредственности чувственного в его старых измерениях и в то же время преодолевает субъективистские основания произвола желания, анархистское понимание воли как абстрактного изъявления «чего хоч».

Если в пространстве становления эстетика эмпирична, «ползет» по данности непосредственного и отражает ограниченное окружающей его средой бытие человека (то есть она метафизически то-

ждественна бытию непосредственного — откуда и происходит категориальная тождественность «чистого бытия» с самим собой), то она не свободна от стихии ощущений. В таком качестве эстетика не менее (хотя и в противоположном значении) абстрактна, чем логические принципы искусства или морали. Ведь нравственное представляет собой сферу сопоставления общезначимых смыслов и индивидуального самоопределения индивида в пространстве таких смыслов. Происходит интериоризация пространства культуры в безусловность общезначимого смысла жизни. Поэтому индивидуальное пространство культуры начинается с выходом на уровень долженствования.

В силу имманентности долженствования и перехода истории в культуру можно понять гегелевскую постановку вопроса о месте долженствования в возникновении действительности. Если бы классика зашорилась «редуцирующей» себя феноменологией, стала бы очевидной связь последней с зауженностью пространства исторического сознания как следствия зауженности пространства жизненных смыслов. Поэтому утрата положений практического разума связана не с серьезными смещениями во внешнем пространстве культуры, которую индивид XX века успешно пытался распродеть, а с зауженностью смысловых значений актов жизни. Ведь первичным феноменологически-отрицательным актом современного общественного сознания является не столько и не только невежественность, сколько катастрофическое отсутствие масштабности видения и понимания перспективы происходящих процессов.

Индивид как нравственный субъект суть всемирно-исторический индивид. В силу этого он не может не вступить в конфликт с отчужденным историческим основанием всемирной истории, которое стремится консервировать его в качестве эмпирического, производственно-функционального, а в современных реалиях — ненужного, лишнего существа. В таком противостоянии проявляется индивидуальная значимость мира, рождаются первичные формы осознанной феноменологии истории. Они нашли свое выражение и в таких острых для XX столетия эстетических явлениях, как «феноменология гнева», «феноменология ярости» и т.п. Но вне осмысления исторических предпосылок логики выхода за пределы одинокого «Я» «гроздь гнева» не могут стать позитивом исторического поведения. Естественно предположение, что в универсальном качестве феноменология «Я» онтологична в той степени, в какой она способна диалектически трансформировать в себе основание мирового развития в целом. И этим на самом деле она реализует не «деонтологизацию» как отрицание объективной реальности, а преодоление эмпии

ризма становления. В противном случае онтологизация феноменологии, как это происходит в феноменологической концепции Гуссерля, переводит историю в сферу субъективизма. Отрицательное состояние сознания предстает как мнимая «онтологическая природа бытия», и тогда негативная мораль становится «вечной», а положительная нравственность обречена. В этой идеологической игре со знанием дела разрабатываются психологические установки на «силу зла» и «слабость добра», а в целом — установка на негативную феноменологию бессмысленности и тщеты человеческой жизни.

В таком аспекте актуализируется проблема самоубийства, представляющая, в отличие от ее классического проявления, иной производной от материально-производственных причин, иной вариативностью последних. Хотя, по сути, для большинства суицидальных случаев она остается результатом проблематичности жизни в ее человеческом измерении — начиная от экономических проблем существования и заканчивая нравственным унижением. Как было исследовано Э. Дюркгеймом [11], уже в XIX веке феномен самоубийства выходил за рамки экономической проблематичности существования и обнаруживался как реакция на невыносимость отчужденной сущности. В таком виде самоубийство предстало как восстание человека против бесчеловечной истории, но восстание, вывернутое наизнанку, — из отрицания внешних предпосылок невыносимости жизни в индивидуальное самоотрицание. Как индивидуальное самоотрицание самоубийство выступало не столько протестом, сколько бессилием, и поэтому — драматическим сюжетом литературной прозы и анонимным материалом для исторической статистики. Вместе с тем бессилие и бесплодность подобного самоотрицания обнаруживали то, что проблемы культуры и истории разрешимы исключительно с оснований утверждения не количественности бытия, а меры человеческой сущности.

В чисто академическом срезе решение морального аспекта данной проблемы кажется вполне доступным. Но в пространстве превращенной истории связь общественного бытия и общественного сознания не просто усложняется, но и принимает неведомые и непредсказуемые по своей искаженности формы взаимообуславливания и взаимоигнорирования. Во-первых, завершение становления разрушает непосредственную, эмпирически невидимую, но прямую связь основания и сознания, в то время как основание в форме перехода утрачивает свою устойчивость; во-вторых, относительная самостоятельность общественного сознания здесь, вне видимости его основательности, вне устойчивости основания, утрачивает и основание своей объективности. Очевидные вещи перестают быть аргу-

ментом, кажимое притягивает, а иррациональное соблазняет и выглядит интересным.

Игнорирование угрожающих жизни общественно-исторических предпосылок не только принимает особенную форму иррациональности, но и обречено на некрофильские трансформации общественного сознания. Особой формой подобной иррациональности выступает факт отсутствия для таких превращений объективного основания. В отличие от средневекового, все сопровождавшие XX столетие формы иррационализма выступают следствием идеологического отчуждения идеального, вступления философии на тропу войны против «слабых» и на стороне «сильных». Но особенности современного иррационализма обуславливают и особенности современной идеологической борьбы, как и методов стереотипизации общественного самосознания индивида в пределах искусственных и тупиковых ориентиров. В качестве объективной предпосылки такого процесса (точнее, в аспекте юридического присутствия или простой представленности материального интереса в идеологической сфере общественного сознания) агрессивный интерес отдельного класса распространяется на объем агрессивного интереса отдельных наций и составляет в современном историческом пространстве трагически-тождественную аналогию повторяемости условий для возникновения новой формы фашизма.

Феномен активно-безучастного, и в этом смысле извращенного, отношения к гибели целых народов является не только симптоматичным, но и уникальным. «Обоснованная» концепция «демократии» связана с появлением «наций-убийц» как соучастников преступлений собственного государства с ее господствующим классом. Чего стоят только слова директора-распорядителя МВФ Мишеля Камдессю, произнесенные им в 1991 году после очередной удавшейся операции политики экономического геноцида в Перу: «Мы считаем, что достигнутые (в Перу) за последние 18 месяцев успехи имеют чрезвычайную важность. Это необычайно важная для всего мира программа... (Это) модель для остального мира... (Программа МВФ) не может быть изменена под предлогом борьбы с бедностью. Это будет болезненно, но сделать это необходимо» [12, с. 18]. Или угроза президента МВФ Джона Рида: «Если мы посмотрим на карту мировой экономики, то мы увидим на ней исчезнувшие страны... Перу и Боливия исчезнут. Советскому Союзу нужно поостеречься, иначе он может также исчезнуть» [там же, с. 19]. В пределах сокращающегося мирового производства (обусловленного пределами сырьевых ресурсов и метафизикой отчужденного производственного цикла жизни) экспансия превращенной морали становится фун-

даментальным фактором идеологического, идейного содержания сознания масс и отдельного индивида.

Но более масштабной в разрушительном плане представляется проблема выведения человеком себя из субстанциальной сферы со-зидания жизни. С одной стороны — заклинания в адрес реакционеров и ретроградов, с другой — метафизическая ностальгия по формам прошлого времени, отсутствие диалектики будущего. Это относится и к тем, кто считает себя сегодня позитивным историческим субъектом. Так, современный российский исследователь М. В. Максимов справедливо замечает: «Наши коммунисты в своих мечтах видят только прошлое. Это свидетельство того, что мы находимся преимущественно на критическом этапе» [13, с. 243]. Но за этим явлением скрывается не только догматическое, но и гносеологическое запаздывание, которое зависимо не только от «объективных факторов», но и от отсутствия переориентации в категориальных превращениях исторического времени. Это временное явление, но в его «временной» длительности могут укрепиться формы и «принципы» отношения к действительности, которые, как предсказывает И. Валлерстайн, вполне могут оказаться «дееспособными» в гибели истории. Они же могут привести к провалу истории в долголетнюю пропасть невежества, мрака, насилия и самых страшных форм тирании. А времени для другой эволюции нет, как нет и другого пространства.

В возвращенном иррационализме «застывают» все принципиальные теоретические вопросы, поскольку теория и методология способа разрешения современных противоречий в силу их смешанности по классическому и постклассическому типам смешивается с насилием над историей и не выходит из пространства классических интересов. В связи с этим проблема реального гуманизма актуализируется в форме метафизики и диалектики насилия. По сути, человечество уподобляется сегодня огромному дому терпимости — терпимость чрезмерного страдания бедных, «низших» слоев, терпимость униженных и оскорбленных, терпимость как слабость, терпимость во всех ее «чувственных» вариациях, терпимость как скука невыносимого, механического однообразия жизни. Вот как описал «механику» жизни в стихотворении «Дневник за неделю» Алан Даген:

Значит, так: встал, пошел на работу,
Вкалывал, притащился домой,
Поужинал. Поболтал, завалился спать.
Встал, пошел на работу;
Вкалывал, притащился с работы,

Пожрал и на боковую.
Встал, пошел на работу;
Вкалывал, притащился с работы,
Потарачился в ящик и — спать.
Встал, пошел на работу;
Вкалывал, притащился с работы,
Съел лангет и на боковую.
Встал, пошел на работу;
Вкалывал, притащился с работы,
Поужинал, перепихнулся и — спать.
И вот наконец-то суббота, суббота, суббота!
Ведь все это было во имя любви, разве нет?
И вот — мы идем в магазин! Облака — я глазею на небо!
И дети — они, а не мы — знают правду о мире!
Сколько выпил я накануне,
Что воскресное утро пошло псу под хвост?!
А остаток воскресного дня? Просто нечего вспомнить...
Так, что: встал, пошел на работу;
Вкалывал, притащился с работы
Домой, пожрал и на боковую,
Оттянувшийся, но вымотанный за выходные.

(Пер. Д. Веденяпина, А. Нестерова)

Мир пребывает в пространстве скрытого и открытого насилия, не только его апофеоза, но и прикрытой апологетики. Причем насилие становится нормой общественных отношений. Особенно ярко, во всей его жути и неприемлемости, это добровольно принимаемое насилие описал Клаус Манн в романе «Мефистофель». В этом произведении события утрируются вплоть до превращения в фантазмагорию ужаса характером и особенностями становления фашизма. «Эротика» насилия присутствует в нем как его же собственный «чувственный апофеоз» и сокрытое принятие заслуженного наказания. «Логическое завершение» «эротики насилия» — насилие загнанного во внутрь индивидуального, предельно одинокого бытия. Ложное «дело» эстетического рассудка Актера (главного персонажа книги) выражается принятием насилия, играющего роль «источника творчества» в античеловеческом обществе. Иными словами, общественно-исторические параметры насилия инверсируются в феноменологический негативизм критики реальности, в форму феноменологически самоистребляющегося конформизма.

Современный мир не только не ушел от насилия, а вошел в его особую фазу превращений волюнтаристской свободы. Последними

манируют формы насилия беспредельного, повсеместного, внешне-агрессивного, «внутренне-волевого», иногда искусственно-гневною, и во всех случаях — обесмысленного, но пугающего уже даже либералов. Достаточно было представителю либеральной ориентации, немецкому философу К. Шлегелю быть «просто так» жестоко избитым группой молодой поросли либерализма-демократии-фашизма, как его взгляды на свободу в пространстве западной «демократии» претерпели существенные, с трудом скрываемые за «мягкой формой вопрошаний» изменения и породили новое направление размышлений и утверждений: «Общества, не имеющие тоталитарного прошлого (оставим этот термин-щит западных «демократов») на уровне политической компетенции цитируемого. — М.Ш.) тоже сталкиваются с насилием (только «сталкиваются» ли? — М.Ш.), с его новой формой — «молекулярной гражданской войной» (...) Сизифов труд цивилизирования потенциалов насилия не есть русская особенность, он необходим и в демократических обществах и является глобальной проблемой» [14, с. 13]. Автор этих строк, конечно, не только не пытается разъяснить природу охватившего мир тотального насилия. Тем более он не уточняет, почему же «цивилизация» (?) насилия есть сизифов труд и как возможно вообще такое цивилизование? А ведь это принципиальные вопросы, порождаемые напластованиями возвращенной истории и новой иррациональности. И если «политические репрессии далеко не привилегия одного коммунизма», как утверждает Г. Дерлугьян [15, с. 41], то следовало бы, по-видимому, определить их историческую природу и отличия в двух разных общественно-политических системах. Ибо с интерпретациями этой проблемы, наводнившими за годы пересмотра истории публицистическую и научную периодику, нельзя согласиться даже на информационном уровне.

В аспекте феноменологических трансформаций субъекта современной истории представляется интересной природа «гражданских молекулярных войн» как особой формы социальной иррациональности и ее внутренняя взаимосвязь с охватывающей современную историю гражданской войной. Проблема, в частности, видится в том, что современная (гносеологическая и культурная) деформация основания имманентна размыванию природы и содержания общественно-мировых противоречий, и тождественна их уникальному сущностному искажению. Война всех против всех, отсутствие четкого «фронта» противостояния, неосознанность того, что чему должно противостоять, страх перед новым, неизвестным и уже сознательное, «спасительное» стремление к стереотипам и схематизму бытия действительно становятся исторической реальностью. В пре-

делах ложно интегрированного бытия нельзя загнать все человечество в отдельную «секту», где оно бы приучалось к бесконечному смирению. Гражданская война становится всеобщей. И в таком случае вне разрешения субстанциального противоречия необходимости и свободы как субъективированно оборачиваемой необходимости уже не может стоять вопрос ни о культуре, ни об истории, ни о легкой свободе.

В архаике напластований молекулярных форм насилия (где только свобода извращенной чувственности и произвола еще находит для себя адекватное пространство и самочувствие), культивируемых и максимально используемых современными господствующими идеологиями, актуализируется вопрос не только о том, «как человек выносит историю, ее “ужас”» (М. Элиаде), а и о том, как он выносит ее, со всеми ужасами, сегодня. А ведь такая молекулярность проникла в сферу философского сознания, тщетно пытающегося «компенсировать концепции» и таким образом «разрешать вопросы». И нельзя не согласиться с критикой преступной перед историческим временем теоретической эклектики, которую сам М. Элиаде представлял таким образом: «“Ужас истории” становится все труднее переносить, стоя на точке зрения различных исторических философий. Дело в том, что в их толковании любое историческое бытие находит свой смысл целиком и исключительно в своем осуществлении» [16, с. 134]. А если так, то разрешение проблемы переносится в субъективный идеализм амбициозного рассудка отдельного предпринимателя от философии, тщетно пытающегося прикрыть фиктивность предлагаемого псевдовыбора трансцендентальной фразеологией. Французский философ Жан Лэфран объясняет состояние современного философского сознания как «сущностную неактуальность всех философских вопросов. Такая неактуальность происходит в самой истории. Философия не игнорирует настоящее время и не отказывается от изучения настоящего. Но она предстает в своем времени против собственного времени» [17, с. 8].

Если бы возникла проблема феноменологии свободы, начинающаяся в качестве модели разрешения в способе жизнедеятельности философа, то она была бы сопряжена в своей диалектике с реальным насилием по отношению к базовым, сущностным модусам жизни. Именно поэтому диалектическая функциональность культуры как ее последняя утилитарная функция суть гуманизм как первичный экономический, политический и культурный принцип общественного и индивидуального самосознания, а также самосознания государства. И в этом смысле утверждение М. Элиаде, что «историю можно было вынести не только потому, что она имела какой-то смысл, но еще и

потому, что в конечном счете она была необходима» [18, с. 123], подсказывает единственно возможный положительный выбор — в универсально-свободном развитии необходимости. Суть же дела, как дело сути, может быть разрешена через преодоление проблематичности базисных основ жизни на уровне политической экономии. И только после этого, или в контексте данного преодоления, можно ставить вопросы новых вариаций свободы.

Гуманизм как практическая тотальность культуры (в этом единственном аспекте гуманизм действительно тоталитарен) не только внешне необходим и обязан подчинить всех, не желающих ему подчиниться. Он является первичной опосредствующей формой превращения культуры в чувственную волю. Гуманизм суть свободный принцип необходимости самой культуры как тождества теоретического и эстетического. Это — реальное предвосхищение истории индивидуальной волей и делом, единственно возможная практическая «априорная» форма самосознания.

Трансформации логики истории в опосредованиях трансцендентального и трансцендентного мировой культуры

Трансформации логики истории в ее современном структурном качестве особенно сложны тем, что требуют осмысления фундаментальных явлений, которые в одно и то же время тождественны непосредственному течению реальности и при этом в силу всемирной масштабности последней могут лишь опосредованным образом быть из нее выведены. Речь идет о том, что в феноменологическом основании противоречивость процесса непосредственного и опосредующего принимает принципиально новое соотношение. И не только потому что всемирная история не выступает непосредственным предметом эмпирического созерцания, но и потому что принципиально изменилось качество такого рода опосредствований. Ведь если все является одновременно и результатом опосредствования, и опосредствующим моментом (процессом), то в основании современной истории сам процесс опосредований раскалывается на фрагментарные, эмпирические, претендующие на самостоятельные формы части.

Логическая возможность познания и осмысления данной проблемы усложняется современной теоретической неспособностью постижения логики опосредствования мировых связей и интересов. В силу этого современная феноменология духа не может состояться

вообще, ибо она не может найти для себя адекватности в алогизме классических и постклассических вариаций современной истории. Тем более не может найти для себя адекватности в регрессивном характере современной «транзитивности» мира.

В постижении современного характера мировых опосредствований нельзя исходить из непосредственной, тождественной эмпирическому бытию реальности. И не только потому что природа всеобщего не лежит на поверхности событий. Иррациональность современности обуславливает предзаданность «реальности» как «бытия» с «существованием» в форме сущностной ложности. В силу того что возвращенность истории оборачивается нежеланием идти за ней и порождает инверсированный разрыв индивидуального и исторического времени, пространство истории лишь метафизически совпадает с реальностью. Вследствие этого его адекватное познание требует опосредствования другим, не обладающим наличным бытием сущностным временем. И дело не только в отрицательно-«аксиологической» оценке самого бытия. Речь идет о конкретно-гносеологической ложности реальности в качестве предпосылки познания и человеческих чувств в целом. В этой ситуации западная и ориентированная на нее современная «историософия» может только одно — «сожалеть о своей былой неубедительности и недостаточности». Но если Запад как «остров блаженных» находится под угрозой стать «бункером блаженных» (К. Шлегель), а, с точки зрения американского автора Ихаба Хассана, «человек современного Запада живет как бы в комфортабельном концлагере», то не становится ли сама такая форма бытия нормой культуры? Причем если ее навязывание всему миру сегодняшним регрессивным субъектом истории становится условием порабощения этого мира и введения его в пространство тотальной деградации, то какова причина принятия таких сомнительных культурных норм незападными этносами?

Поскольку противоречия трансцендентального и трансцендентного уже предстают как противоречия непосредственной жизни, освобождаются от границ абстрактного тождества мышления и бытия, то при отсутствии положенности в основание индивидуальной жизни теоретических императивов всеобщего опережающее свойство непосредственного оборачивается большим воображением в статусе условия бытия неустойчивости культуры. Для исторического разума (как квинтэссенции феноменологии истории) такая деструкция непосредственного (прежде всего в качестве первичной гносеологической предпосылки) предстает невозможностью познавательного вхождения в культуру. Мнимая доступность трансцендентной видимости бытия, его кажимая самодостаточность, сворачивание критерия

собственной ложности уводит от фундаментального. Таким образом, в категориальном отношении основной причиной деградации истории выступает отождествление сущности с реальностью, которая не может в своей эмпиричности не определяться законами политической экономии. Но, замыкаясь в пределах последних, реальность обрекает себя на недействительность. Закон как сущность подменяется частными законами экономического пространства. Но и экономическое пространство в силу чистой идеологичности его сегодняшних предпосылок давно уже не опирается на объективные законы и закономерности.

Происходит подмена субстанциальных противоречий (производства человека как субъекта культуры и субъективно-культурного пространства-времени) частным, функционально-экономическим пространством наличного бытия. Пространством ущербным и зависимым от античеловеческих идей социального дарвинизма или несомальтуизанства. Глобальный кризис империализма (а все современные кризисы являются его отдельными формами) ясно демонстрирует этот диссонанс основания с самим собой. То, что капитализм как форма общественных отношений сущностно исчерпал себя, тождественно тому, как изжила себя и политическая экономия как мера определения степени развития истории и как количественный, стоимостный критерий отчужденности способностей человека в вещественном мире. Политическая экономия еще тщится прикрыть подлинную природу мирового конфликта, но она уже не в силах удержать его в параметрах прошлой категориальности мира. Ибо Основание как Абсолютная Форма не сводится к предпосылкам материального производства и не вмещается в них уже по причине того, что в производственном процессе постклассического мира уже не возможно никакое абстрактное становление. Расщепленный на отдельные, мнимо «самодостаточные» звенья, процесс труда не только отрывается от общего цикла производства, но и само производство обесценивается до самоаннигиляции. Следовательно, за частной формой собственности на средства производства сокрыто отчуждение культуры от общественной значимости труда в качестве основания и процесса формирования универсальности человеческих способностей.

Но постклассическое движение истории выводит способ производства человека за пределы экономических способов производства материальной жизни. Следовательно, выводит его за пределы политической экономии. Поэтому нынешняя фаза мирового конфликта перерастает сферу производства существования до противоречия сущности человека и способа осуществления его бытия. Речь идет

не о зряшном отрицании политико-экономических мировых отношений, а о таком разрешении их основных противоречий, которое требует принципиального изменения отношения к историческому времени как времени культурной жизнедеятельности индивида. Это уже не проблематичность вещи как «неорганического тела» человека, и не проблема «системы вещей». Это проблема возможности утверждения адекватного способа созидания сущностных сил человека и самих общественных отношений. Ее преодоление имманентно логике сущностного преобразования возвращенной реальности. Ведь пространство политико-экономического бытия утверждает непосредственность человека в качестве ощущения, но не развивает непосредственное в качестве очеловеченного чувства. А именно очеловеченные чувства суть действительность исторических отношений.

Выглядит парадоксальным, но сегодняшняя проблематичность существования является следствием выпячивания его несущественных характеристик. Обесмысливание жизни сопряжено с обесмысливанием бытия, и вопрос «зачем?» принимает все более циничную окраску. В том-то и заключается основной недостаток ранее предложенных «феноменологий», что, абстрагированные от внутренней связи существования (существенными характеристиками которого остаются проблемы собственности) и сущности (как универсального типа связи сознания и непосредственного, опосредованного всей культурой становления идеально всеобщего), они играют роль отражения бессилия философии и интеллигенции перед жизнью. В аспекте феноменологии истории разрешение данного противоречия означает преодоление ограниченной категориальности политико-экономического мышления как преодоление прагматической категориальности материально-производственной практики.

Основание как действительность в этих параметрах не тождественно не только реальности, но и имманентно должному как реальности идеала, предполагающему в своем осуществлении объективную и субъективную априорность принципов идеала формам его воплощения, когда «в основе опыта лежат принципы его формы, а именно общие правила единства синтеза явлений и объективная реальность этих правил как необходимых условий всегда может быть указана в опыте и даже его возможности» [19, с. 233]. Кантовское видение положенности трансцендентального в трансцендентное правомерно в данном и единственном случае по той причине, что творчество новой мировой реальности как осуществление принципов гуманизма предполагает априорность теоретического понимания сущностной логики реальности и ее возможного разворачивания. Эмпирическое познание реальности в процессе ее созидания по

законам единой науки — науки истории — невозможно вне понимания восхождения трансцендентального в форму непосредственных общественных отношений. «Чистая», представленная вне сущностных характеристик реальность выступает лишь формой гносеологического ограничения времени истории. В таких случаях измельчается основная идея исторической эпохи.

Превращенное единство исторической реальности оказалось непонятым большинством методологов исторического процесса. С их точки зрения, все оказалось «не по Марксу». Поскольку эмпирическая (несмотря на ее разноуровневое по критериям способов производства развитие) современная история не выстраивается по принципу эволюции, стало возможным (на взгляд этого большинства) отрицание логики эволюции как таковой. Заблудиться было легко, поскольку границы исторического времени претерпели эклектическое отождествление с границами исторического пространства. И когда внутренняя метафизическая дифференцированность истории стала реальностью (со своей, непостижимой субъективистскими концепциями спецификой внутренних опосредствований и нерешенным вопросом способа осуществления направленности мировых форм культуры), тогда метафизический синкретизм, как он предстал в теоретической логике, распространился и на метафизическое отождествление разноуровневого времени в количественных границах реалий эпохи. Видимость навязчивая, поскольку на протяжении предыстории все страны мира существовали в одном физическом, но не в едином историческом времени. Отсюда, по-видимому, растерянность перед фактом отсутствия генезиса в современной истории, видимость застылости времени в политических пространствах, как и «восстание исторического разума» против логики истории. «Восстание», сопровождающееся всяческими геометрическими схематизмами и вариантами, наподобие «длинных волн», «флуктуаций», «цикличности», «волнообразности» и т.п.

В своей геометрической правомерности (так как любой процесс проходит такого рода стадии) эти псевдоновые концепции ничего не объясняют. Зато успешно вводят исторический процесс в другую крайность — в крайность логического объективизма. В данной же реальности объективизм не может не принимать особое значение и смысл рокового фатализма. Во всех этих любезных сердцу современных мифотворцев исторического процесса конструкциях нет места не то что личности, но вообще человеку как историческому существу.

В аспекте снятия антиномичности трансцендентального и трансцендентного в культуре извращения рефлексии истории являются

необходимым элементом процесса разрушения самой возможности преодоления эволюционности истории вообще и развития в целом. Вместе с тем, невзирая на попытки придать ему характер временности, даже певцам этой реальности не под силу абстрагироваться от наличия мирового кризиса. Так, доминирующая точка зрения среди представляющих отрицательную позицию экономистов-конформистов состоит в том, что в мировой экономике отмечается «временный спад», и что «свободный» рыночный механизм в конце концов обеспечит экономический подъем. Сам по себе отказ от признания объективных процессов и причин их кризисности достаточно комичен. Но недостаточно воспринимать его лишь как неудачное представление всяческих форм интеллигентствующего рассудка. Ведь история еще не завершена. И если в эмпирическом сопоставлении исторических фактов и событий как внешне соотносящихся друг с другом не просматривается напряженная логика дальнейших тенденций их взаимопересечения и взаимопревращения, то такой феномен становится отрицательной достоверностью наличного бытия иррефлексивности исторического самосознания как в области теории и идеологии, так и в области всемирно-исторической саморефлексии человека. Временная логика претерпевает ту же зрящую, механическую обращенность в прошлое, но последняя, поскольку восходит не к основанию, а к видимости настоящего времени, предстает как уменьшающаяся история и уменьшающийся человек.

Литература

1. *Поршнев Б.В.* Социальная психология и история. — М.: Наука, 1979.
2. *Театр парадокса.* — М.: Искусство, 1991.
3. *Такэси Кайко.* Все дальше и дальше // Иностранная литература. — 1986. — № 3.
4. *Шедяков В.* Украина в контексте логики постмодерна // Вибір. — 1998. — № 1—2.
5. Цит. по: *Чешков М.А.* «Новая наука», постмодернизм и целостность нового мира // Вопросы философии. — 1995. — № 4.
6. *Ермолин Е.* Собеседники хаоса // Новый мир. — 1996. — № 6.
7. *Имамичи Т.* Моральный кризис и метатехнические проблемы // Вопросы философии. — 1995. — № 3.
8. *Кальвино И.* Легкость // Иностранная литература. — 1991. — № 6.
9. *Бродель Ф.* Материальная цивилизация, экономика и капитализм. XV—XVIII вв. — М.: Прогресс. — 1986. — Т. 1.
10. *Бодрийяр Ж.* Система вещей. — М.: Рудомино, 1999.

11. Дюркгайм Е. Самогубство. Соціологічне дослідження. — К.: Основи, 1998.
12. Смолл Д. Латиноамериканский мятеж против МВФ начался // Развитие. — 1994. — № 3.
13. Максимов М.В. Как быть? К вопросу о кризисе коммунистического движения // Труды международной логико-исторической школы. — М.: ТОО «Симс». — 1995. — Вып. 2.
14. Шлегель К. Новый порядок и насилие. Размышления о метаморфозах насилия // Свободная мысль. — 1995. — № 5.
15. Дерлугьян Г. Интервью журналу «Свободная мысль» // Свободная мысль, 1996. — № 5.
16. Элиаде М. Космос и история. — М.: Прогресс. — 1987.
17. Lefrane J. Les taches actuelles de la philosophie // Revus de sciences morales et politiques. — 1997. — № 1.
18. Элиаде М. Космос и история. — М.: Прогресс. — 1987.
19. Кант И. Критика чистого разума: Соч. — В 6 т. — М.: Мысль, 1964. — Т. 3.

§ 2. Генезис «центра» культуры в истории

Основные противоречия мировой цивилизации и проблема культурного центра мира

Антагонистический характер современных мировых противоречий господствует не только в сфере материальных интересов, но и в пределах поставившего себя на службу обоснования сомнительных «ценностей» современности интеллектуального труда. Это господство присутствует и в пространстве обыденного сознания, отражающего эти противоречия в оголенной форме. Во всей совокупности своих печальных явлений данный факт подтверждает возврат истории в такую форму отношений, имя которой — война. Отсюда повсеместность конфликтов и их идеологически-неодарвинистское обоснование в качестве нормы бытия. Положение дел, когда господствует агрессивное разрушение развития вообще и бытия в частности, адекватно внутреннему антагонизму отчужденного основания и становится модусом его производных отношений. Поскольку же начиная от извращенного паразитирования повседневных потребностей одних и вынужденно ограниченных обыденных и культурных потребностей других культурная деградация цивилизации стала субъективной предпосылкой для разрушения истории вообще, то культура перестает быть положительным аргументом, а в деструктивных концепциях «обустройства мира» выполняет идеологиче-

ские функции. Иначе говоря, сама культура становится извращенной идеологемой.

Вместе с тем в связи с базисной универсализацией (хотя и на уровне внешних связей и отношений) всемирного основания исчерпала себя и возможность выявления «аксиологии» культуры по ее обособленным (национальным и др.) формам. Как отмечает Е. Ермолин, «теперь острее, чем в минувшие времена, ощущается условность и относительность многих культурных традиций. Во многих старых храмах культуры прекращены богослужения» [1, с. 213]. Более того, в своих деформированных крайностях культура предстала одновременно и в индивидуально-экзистенциальном выражении, когда ее потребительские извращения, доведенные обществом потребления до их «логического конца», стали осознанным выбором кривого пространства бытия человека в истории. С одной стороны, «Америка — расистская, сексистская, человеконенавистническая; к тому же особенно криминальная» [2, с. 30]. С другой — инвазия превращенной мистики с Востока, с ее огромными возможностями проникновения в сферу неразвитого человеческого сознания и чувств, а также сомнительная мотивации жизни и смерти, обусловленная потерянностью и растерянностью «цивилизованного мира».

Если абстрагироваться от факта усиленной ориентации на моделирование будущих мировых конфликтов по культурному типу, внятно изложенное С. Хантингтоном в его «Столкновении цивилизаций», то становится очевидным, что культура действительно требует статуса основного аргумента в возможности дальнейшего развития истории. Но этот аргумент не только используется в деструктивном значении, но и тянет за собой абстрактные характеристики культуры периода ее классического становления. Ложность концепции Хантингтона очевидна. Прежде всего на фоне то ли непонимания, то ли умалчивания автором того, что культура по своей природе бесконфликтна. Следовательно, содержание, качество и природа современных мировых конфликтов пребывают отнюдь не в пространстве культуры. Напротив, они наличествуют в пространстве того типа производства общественных отношений, которые не могут не прийти в конфликт с культурой как к последней возможности сохранить себя в качестве основания уже не столько докультурного, сколько антикультурного. Иначе говоря, основанием современных глобальных катаклизмов, представленных также в неприемлемо-разрушительном отношении к культуре, выступает отчужденный способ производства общественных отношений. Об этом сегодня не модно говорить, но суть именно в этом способе построения общественных отношений, а не в чем-либо другом.

Исходя из внутренних противоречий мирового империализма и их внешних, ставших возможными после распада социалистической системы, видоизменений, заметим, что последующий за этим распадом кажимый перенос центра переплетения мировых противоречий с отношения «Запад—Восток» на пространство противоречий «Север—Юг» представляет собой возобновление содержательных границ конфликта предыстории и сущностно отличается от бывшего противостояния по типу «Запад—Восток». Поскольку смысловой центр такого противоречия определяется уже не по культурному, а по чисто политико-экономическому признаку (культура здесь, как ясно демонстрирует Хантингтон, подчинена экономическим интересам и, в качестве их ложной приманки, приписана к «традициям» и «религиям»). Следовательно, если политические конфликты не раскрываются по их политико-экономической природе, а маскируются под «культурные», то и центр мировой культуры, точнее, культурный центр истории, становится абстрактным понятием. Он исчез и не мог не исчезнуть как реальность, поскольку иррациональное отношение, трактовка и потребление культуры на самом деле обнаруживает ее современную «ничтожность».

Вследствие негативных трансформаций исторического времени «косевое время» и «центр» мира предстают как метафизическая разорванность основания на мнимую самостоятельность времени и пространства истории. С одной стороны, вхождение мировой истории в единое (несмотря на сохранение его антагонизма) основание предполагает преодоление частичных локализаций культурных «ойкуменов», перестает быть пространственно локализованным в смысле конкретной привязанности к истории отдельного этноса или государства. Для периода классического становления совпадение Времени (движения), Пространства (чувственного) и Сущности (закона) приобретало наличное бытие универсальной меры в моменты их теоретического постижения и чувственного переживания, а раскрывалось как основание их единства перед его утратой (отсюда почти мифологическая зыбкость, неуловимость момента обнажения основания). Такое совпадение не становилось повсеместной и постоянной реальностью. Можно сказать, что, в отличие от предшествующих исторических скачков, в которых сущность (в зависимости от степени ее познания и возможности ее преобразования) раскрывалась ограниченным образом, впервые в истории человечества диалектическое совпадение Пространства, Времени и Сущности происходит в исторический момент создания предпосылок для распределения абстрактно-идеалистических «итогов» классического становления.

Сегодня, когда в Сущности центр — повсюду, но в форме отрицательного бытия, в форме повсеместного «ничто», а сознание носит исторически-провинциальный, категориально-периферический, логически-маргинальный характер, повсеместным «всемирным» центром становится повсеместный всемирный конфликт. Если в случае европейского сознания такой маргинализации свойственно «усыхание духовных корней и обмеление высокой культуры», объясняемое «ненасытностью потребительских рыночных механизмов, размыванием фундаментальных ценностей, на которых цивилизация строилась» [3, с. 157], то исчезает право Запада аргументировать мировое господство достижениями своей культуры. Как ни парадоксально, предпосылки мирового господства Запада сегодня обратно пропорциональны как раз категориальной и ценностной матрице культуры мира. Но проблема не в классических «аргументациях» Запада, который сегодня уже не считает нужным аргументировать свои псевдоценности. Дело в ложной ориентации «остального мира» на «ценности» современной западной цивилизации. Противоречие и подмена основ заключается здесь в том, что, с одной стороны, происходит отождествление классических оснований становления культуры западного мира с его современными «ценностными ориентациями» — услышать внятно, что именно хотят те или иные субъекты взять из западной культуры, очень проблематично; с другой — не принимается во внимание, что сама «западная цивилизация» не цивилизована собственным становлением.

Но проблема цивилизования мира заключается в усвоении и освоении тех достижений культуры, которые выкристаллизовывались в генезисе западной цивилизации как теоретические универсалии и которые могут осваиваться в мере современной истории исключительно через практическое преодоление основания отчуждения мира. По этой причине, в случае «остального человечества», его маргинализация обуславливается как раз теоретической и практической неувоенностью истории западной культуры. Точнее, неувоенностью логики становления всеобщего в смене способов производства, которая не была наличным бытием всего мира, но и для самого Запада не стала (и, возможно, не сможет уже стать) его возрождением как культурного социума. И не только по причине его феноменологической деградации. Причина такой отрицательности имеет более устойчивые субъективные корни — эта цивилизация постарела и пресытилась в чрезмерных, искусственно задержанных пиршествах своего мирового господства. Уже Первая мировая война, несмотря на видимость силы и мощи противников единого «цивилизованного» пространства, выявила факт перемещения послед-

него к краю культурного пространства мира. Фатальность несоответствия исторической практики и поведения Запада масштабам субстанциальных исторических противоречий заставила когда-то Фитцджеральда произнести слова: «Средний Запад казался мне теперь не кипучим центром мироздания, а скорее, обтрепанным подолом Вселенной». Не менее выразительно представил феномен конца европейской цивилизации как великого извращения Абсолюта А. Белый: «Европейская культура сказала свое слово. И это слово встало зловещим символом... И этот символ был пляшущим скелетом. И стали бегать скелеты вдоль дряхлеющей Европы, мерцаая мраком глазных впадин» [4, с. 330].

Культурной проблемой Запада стало то, что он потерял свою космоцентричность. На самом деле, смена параметров выявления культурного центра мира в границах противостояния «Запад—Восток» и «Север—Юг» заключается прежде всего в том, что космический центр мира перемещается в пространство так называемых «малых» культур, точнее, в пространство той части мира, перед которым проблема освобождения человека стоит в параметрах смены мирового основания общественных отношений. И Запад маргинализировался культурно не только потому, что нельзя шить себе новый костюм из старых достоинств, а прежде всего потому, что высокая культура становится несовместимой с миром агонизирующих отчужденных ценностей и, если не вступает с ним в смертельную схватку, утрачивает свою подлинность.

В логическом отношении слабоумно ликующий возврат мира в отчужденные «западные ценности» требует архаических «нео» конструкций. Как отмечают многие исследователи, этот неожиданный радостный возврат оказался возможным не в силу нового витка развития капитализма, его каких-то резервов и способности к возрождению. Ведь «в широком смысле Запад вступил в полосу застоя почти одновременно с социалистическим миром» — утверждает В. Дахин [5, с. 79]. Джеймс Ричли в 70-х годах высказывал опасение: «...не пройдет и десяти лет, как мы окажемся единственным капиталистическим островом в интернациональном социалистическом мире» [6, с. 136]. Парадокс? Или же понимание того, что позитивное развитие капитализма исчерпано? Происходит другой возврат, который, в отличие от первого, выходит за пределы западного мира. Запад вдруг обратил свои взоры на Восток и замечтался о «традиционных восточных деспотиях». Суть здесь, в частности, и в мечте о рабе-самурае, готовом отдать свою жизнь для блага господина, умереть с его именем на устах тогда, когда ему прикажут, а не во имя великой идеи, путь к которой нужно всячески маскировать ложны-

ми идеями. Это мечта о рабе, который может превратить своего господина в великую идею смысла собственной жизни, без всякого сожаления признать свою излишность в истории и смириться с необходимостью освободить ее от себя. Раб с сознанием самурая идеально вписался бы в социокультурную картину современного отчуждения. В этом смысле пересечение западных и восточных типов жизни и культуры в феномене японского капитализма демонстрирует наиболее приемлемый для нового регресса — современной революции — тип человека. Такой тип обезличен изначально, исторически и гносеологически. Так, Х. Ортега-и-Гассет отмечал: «В японском языке нет местоимений первого и второго лица единственного числа. Говорящий называет себя одним из следующих способов: «ничтожество», «глупец», а взамен местоимения второго лица он скажет «почтенное тело», «высочество» и т.п. Он говорит о себе в третьем лице, как об объекте, пребывающем во внешнем мире» [7, с. 76].

При всем своем специфическом отношении к культуре Запад нуждается в культуре Востока в той степени, в какой последняя может быть использована в новых идеологических технологиях. В вынужденном (в силу отсутствия собственных перспектив развития) устремлении (несмотря на сомнительную победу в мировом масштабе) к типу культуры, который еще вчера считался отсталым и во многом ставшим прошлым для самого Востока Запад возвращается (возвращая и остальной мир) не только в отсталую логическую и категориальную матрицу, но и в такое начало истории, которое Гегель считал несущественным. Ибо такое начало выступало замкнутым в вечном возвращении к недвижимому, неизменному, лишённому атрибутивности развития центру. Возможны различные интерпретации с точки зрения самосознания этноса в контексте изменения так называемых культурно-цивилизационных парадигм. Вот одна из произвольных иерархических конструкций: «Если Россию называют «подсознанием Европы», то, в свою очередь, можно утверждать, что Азия — это «подсознание России», то самое «Оно», блуждающее над «сверх-Я», темный чулан подавленных инстинктов, источник непредсказуемости, агрессии, который может нарушить правила поведения в любую минуту и учинить “мировой скандал”» [8, с. 169—170]. Правда, не так просто оказалось с Востоком как «подсознанием России», поскольку последняя сегодня по многим параметрам оказывается позади современного Востока.

Обращенность к мистическим абстракциям восточной культуры стала соблазном для Запада в надежде возможности собственного возвращения, консервации непреодоления — нераспределенности —

предела. В отличие от древнегреческого мира, возвращение к «началу» восточной культуры не было тождественным исчерпанной свершенности Логоса. В восточной культуре начало не обладало значением сущностного центра, поэтому не отождествлялось с основанием. «Вечное возвращение» является не прогрессом, разрешением противоречий, а бесконечностью количественно-индивидуального воспроизведения таковых во внешней сменяемости времен. Поэтому древнегреческому полису было дано величие пережить трагедию своей гибели, а древнему Китаю это было недоступно. Если в первом случае центр являлся в каждой точке «окружности», когда он совпадал с «линией» жизни каждого человека, то из сферы восточного возвращения времени человек исключен как сущностная мера мира. Феномен количественного возвращения к началу в восточной культуре раскрывается в аспекте «вывернутого вглубь себя пространства внешнего мира, равно как и «бездвижного движения»», которое может также встречаться в логике движения времени в древнерусском мирозерцании. Но и не только. Такое неизбывное — несбывающееся, не познающее суть своей медлительной избыточности — время встречается на пересечении восточной и западной культур. Представляется интересным следующее наблюдение К. Мяло: «героиня Сэлинджера, резко отбрасывая ставшее в новое время как бы олицетворением «Запада» целенаправленное, «стяжательное» движение в линейном пространстве и времени, обращается на «Восток» в поисках того, что можно назвать «возвращением внутрь», движением по инволюте в противоположность движению по эволюте» [9, с. 227].

И в пересечении этих типов культур, и в их современном встречном направлении друг к другу движение к «внутреннему миру» оказывается бесплодным, ибо оно не может осуществиться ни по восточному типу, чтобы не отречься от собственного становления, ни по европейскому, поскольку не постигло его сущность. В обоих случаях, хотя и по-разному, здесь актуализируется феноменология истории в форме самоотрицающегося и самоотрекающегося самосознания. Таким образом, она актуализируется как исторически-отрицательная феноменология. И если, превращаясь в современном мире во всеобщее обезличивание и опошление, в равенство опустошенных душ и мелкого эгоизма, крайность западного индивидуализма обуславливает лишенность человека экзистенции культурного основания, то в негативной истории исчезает отличие его от восточной обезличенности, которая была свойственна азиатскому способу самопроизводства человека как меры феноменологического равновесия восточного социума.

В трансценденциях современности, когда трансформации мировых противоречий приобретают самые невероятные формы, метафизика ориентации Запада на Восток (в то время, когда логикой всемирно-исторического развития Восток выведен на универсалии, сформированные в ареале западной культуры), противоречие и метафизический стык этих двух типов культур отразились в похолодании на потрясении духовном состоянии. Потрясение сознания, мировосприятия и мироощущения охватило весь мир, поскольку «третья цивилизационная революция» не только сместила осевое время всеобщих культурных самоопределенностей в параметрах политической экономики, но и привела к маргинализации и Запада, Центральной и Восточной Европы (кризис последней уподобляется кризису 1929—1933 гг.), а также всех мировых регионов — Африки, Центральной Америки, социумов на территории бывшего СССР, Азии. Весь мир втянут в ставший онтологическим культурный кризис. При кажущейся его чисто экономической агрессивности последний не может освободиться от трансформаций собственных модусов и их разрушительного воздействия на состояние ума современника. В. В. Мионов характеризует логический каркас картины глобального культурного кризиса следующим образом: «...нарушается синхронизация культуры, когда новообразования в ней формируются столь стремительно, что не успевают адаптироваться к традиционной системе. Людям уже некогда «впитывать» новые ценности, постоянно соотнося их с предшествующими, и они начинают их потреблять. На семантическом уровне это выглядит и проявляется для обычных людей как быстрое отягощение национального языка новыми словами и речевыми оборотами, которые могут быть понятны молодым людям, но уже недоступны даже среднему поколению» [10, с. 4]. Таким образом, избегая естественно-необходимой логики разрешения фундаментальных противоречий собственного существования, Запад пытается вернуться в то, во что, при желании, не смог бы вернуться даже Восток в его традиционно-культурном обозначении. И попытки «заново переосмыслить» сущность восточной культуры обусловлены, с одной стороны, выходом Китая на уровень всемирной «империи», а с другой — тем, что за мощью современного Запада скрывается его абсолютное бессилие возобновить в собственных основаниях новые культурные самоопределения. Человечество является свидетелем ухода западной цивилизации с арены мировой истории. Ведь сила Запада — в политической экономике ушедшего века и способе обеспечения ею мирового пространства капитала.

Таким образом, необходимость выведения критериев перспективного культурного центра мировой истории (в силу тотальности

содержания такой центр не может быть в перспективе отождествлен с отдельным государством или группой государств) связана с субстанциональными изменениями пространства истории. В прошлом (за исключением античного мира) культурный центр совпадал с прогрессией способов производства в их технологическом измерении, совпадал с этногосударственными носителями прогрессий способов производства в их технологическом измерении (за исключением античного мира). Ф. Бродель констатировал наличие культурно-технического центра как «служащего к выгоде какого-либо города и какого-либо господствующего капитализма, какова бы ни была форма последнего. Умножение числа центров свидетельствовало о некоей форме молодости либо же о некоей форме вырождения или перерождения. В противоборстве с внутренними и внешними силами в самом деле могло наметиться, а затем и завершиться смещение центра: городá с международным признанием, городá-миры, беспрепятственно друг с другом соперничали и сменяли одни другие» [11, с. 18].

И если в классической культуре технологическое развитие выступало предпосылкой и опосредствованным следствием развития научного познания, то в пределах неклассической истории такого прямого совпадения не существует. Возвращение же в технологические критерии культурного развития, когда «чистый вид» такого критерия исчерпан, не может не сопровождаться искусственной актуализацией старого характера мировых противоречий. Смещение акцента исторического развития с противоречия «Запад—Восток» на «Север—Юг» (такие смещения на самом деле суть вариации одного и того же феномена) характеризует переворот принципа отношения к культуре. Еще в 60-х годах Джавахарлал Неру высказал мысль, что отличие так называемых западного и восточного миров заключается в принципиальном отличии в отношении к культуре. Э. В. Ильенков в своем докладе, посвященном современности Маркса, сравнивая суть западной культуры и восточной, говорил следующее: «Это понятие (западной культуры. — М.Ш.) следует уточнить прсжде всего. Это, конечно же, вовсе не географическое понятие. Куба, правда, лежит к Востоку от США, но СССР расположен «западнее», чем Япония, а Северная Корея ничуть не ближе к Востоку, чем Южная. Мир делится нынче на «западный» и «восточный» по иному критерию: этот критерий — форма собственности (...) Альтернатива, о которой на самом деле идет речь, — это не альтернатива между «западным» и «восточным» миром с их традициями. Быть или не быть частной собственности — вот в чем вопрос (...). Так что граница между «Западом» и «Востоком» проходит вовсе не по Эльбе и не по Берлинской «стене». Она лежит гораздо глубже:

трещина проходит через самое сердце современной культуры, вовсе не совпадая с географическими рубежами и политическими границами современного мира» [12, с. 157].

Э. В. Ильенков выразил культурное противоречие мира как противоречие «основания-в-себе», в котором пребывает мир частной собственности, и «основания-для-себя», которое стало предпосылкой социалистического перехода истории. Возвращение современности в пространство классического основания превращенным образом разрушило этот переход. Но суть не исчезла, а приняла лишь скрытую форму. Иллюзорно трансформированное в противоречие «Север—Юг» пространство мира перешло в область противоречия богатого и бедного миров, оставаясьотягощенным тем же переходом. И если несколько лет назад такое противоречие в силу своей новизны для возжелавших жить при капитализме (Г. Дерлугьян замечает: «Капитализм погибнет скорее всего не оттого, что какие-то группы людей (скажем, пролетарии) не захотят жить при этом строе, но, напротив, потому что слишком многие захотят жить при капитализме» [13, с. 40]) казалось естественным, то интенсивность разворачивания внутренних противоречий мира привела к пониманию, что «деление на страны света уже мало что объяснит в современном мире. Различия по линии Восток—Запад и Север—Юг служили нашему поколению для понимания соответственных политических реалий «холодной» войны и причин слаборазвитости. Сегодня же мир делится на регионы и страны, которые участвуют в глобализации и пользуются ее преимуществами и которые не смогли включиться в этот процесс. Первые, как правило, ассоциируются с идеями прогресса и благосостояния, вторые — с маргинализацией и нищетой (...) Большинству развивающихся стран предстоит ответить на вопрос: будут ли они способны противостоять вызовам глобализации?» [14, с. 8—9].

Эволюционная логика производительных сил как «временная ось» культуры обнаруживается в стихийном совпадении теоретических и практических универсалий и была диахронична по логике дуалистически расщепленного основания. Полицентризм культуры представлен здесь по логике параллельной диахроники культур в исторических противоположных пространствах восточного и западного миров. Но поскольку стержнем такой диахроники было представленное двумя способами постижение материального и идеального, данная противоположность оставалась как бы неподвластной историческому времени и выстраивалась в логической последовательности генезиса культуры в пространстве универсалий западной цивилизации. Поэтому классическое становление знает два до поры

до времени не пересекающихся друг с другом самостоятельных пространств. Онтологически предзаданное в качестве разных возможных ареалов становления такое положение дел порождает не совсем убедительные теоретические допущения. Так, представители московской логико-методологической школы А. Харламенко и Е. Харламенко считают: «...если бы Новый Свет не был тогда открыт или его вообще не существовало (допустим такую возможность), то развитие капитализма было бы полицентричным и потому более медленным. «Восточная неподвижность», которую евроцентристы считают исконной, не возникла бы вообще. Напротив, центры капитала боролись между собой за то, чтобы стать метрополиями и превратить остальную ойкумену в свою зависимую периферию» [15, с. 43].

Дело, по-видимому, не только в том, что история не терпит составительного наклонения и в ней все должно было быть так, как состоялось, ибо результат-бытие есть результат осуществления необходимости. И даже не в том, что неправомерно ставить вопрос о случайности открытия Нового Света — таковой мог быть открыт именно в период раннего развития капитализма. Дело в том, что в становлении всеобщего развивающаяся во времени логика материального мира всегда подчиняет себе застывающие в статическом пространстве общности. И последние являются планетарным условием (капитал обладает не только интенсивностью, но и экстенсивностью, он всеобщ не только характером труда, но и вынужденностью включать весь мир в единую систему) отчужденного становления всеобщего. А другим, неотчужденным, становление быть не может. Но, на мой взгляд, ошибочность цитированного выше допущения заключается и в том, что причиной возможности эволюции отдельных общностей выступает их относительно изолированная самостоятельность от единой меры становящейся цивилизации.

В становлении всеобщего возможна только одна система капитализма. Именно такая закономерность выстраивает «полицентричность» становления в последовательности категориального восхождения временности мира, а не в рядоположенности пространства обособленных социумов. Становление может обладать и обладает лишь эволюционной сменой центров как единого генезиса эволюции и, в отличие от современности, не может быть разноуровневой одновременностью в одном основании. Поскольку время имеет только одно измерение и в этом измерении пространство как данность чувственного бытия не может оставаться самоценной совокупностью до тех пор, пока оно не доразвивается до имманентного тождества с универсальной формой самого времени. Или, иными словами, до тех пор, пока оно не преодолевает изнутри свою став-

шую данность и не приобретает общественную способность восхождения к субстанциальным формам сущего. Метафизика пространства в том и состоит, что оно тяготеет к внешнему бытию, к тому, чтобы быть внешней формой. В силу такой особенности оно во всех своих формах может претендовать на статус культуры. Поскольку непосредственно (без временной опосредованности) пространству даны лишь количественные величины. И преобладающей причиной «замирания во времени» восточных цивилизаций выступила лирическая метафизика общественного пространства, лирическая и всеобъемлющая внешний мир, обреченная на созерцание и в полной мере насладившаяся им. В бесконечной спешке за временем европейская культура утратила величие, свела пространство к «пространству жизни».

**Проблема отчужденных рефлексий
культурных и исторических интересов.
Культурный декаданс глобальных противоречий**

Проблемой исторического мышления современности выступает не только люмпенизация обыденного сознания, но и феномен неадекватности теоретического сознания историческому бытию. Логически такая неадекватность обусловливается неспособностью выхода за регрессивные границы современного исторического пространства и рефлексии исторической реальности с оснований будущего, а также идеологической склонностью к сознательной и бессознательной мистификации исторического бытия. Распространение позитивизма на сферу теории обрекает последнюю на выстраивание искусственных конструкций, которые не могут не быть вариациями деконструктивизма. Реальное пространство подменяется здесь языковой пространственностью. Вот один из примеров такого рода: «Для меня сегодня евразийство — это прежде всего псевдоним некоего текста, связанного с ожиданием восстановления целостности постсоветского пространства» [16, с. 11]. В мечтах о «некоторой» возможности конституируются субъективистские виртуальные пространства. В определенном смысле можно сказать, что глобальная деградация мира явилась не причиной, а следствием деградации политически законсервированного интеллектуального субъекта как субъекта культуры. В целом, как утверждает Ю. Каграманов, «...одна из самых больших хитростей (исторического разума. — М.Ш.) состоит в том, что углубление и расширение демократического процесса совпало с упадком культуры. И не просто совпало,

но каким-то образом оказалось с ним увязано» [17, с. 179]. Речь, по-видимому, идет не о хитрости исторического разума, а об исторической ограниченности и бесперспективности господствующих в современном мире интересов.

Стало очевидным, что абсолютизация уровня развития производительных сил в качестве определяющего и даже единственного критерия развития того или иного общества не только неправомерна для постклассической истории, но и является одной из причин выведения культуры из сферы таких интересов. Для того чтобы понять внутреннюю связь метафизичности данного критерия и культурной девальвации современного мира, необходимо понять связь между скрытым пока что процессом сокращения мирового производства. Так, в аналитическом докладе Института экономики РАН «Стратегия реформирования экономики России» обосновывается, в частности, следующее: «Важнейшей чертой нового типа экономического роста выступает сокращение доли материального производства в общественном продукте при стабилизации и даже абсолютном уменьшении численности занятых в этой сфере, но при опережающем росте производительности труда» [18, с. 10]. Авторы доклада делают вывод, что такое положение дел открывает принципиально новые возможности для создания «нематериальных форм богатства — информационных, коммуникационных, научно-исследовательских, культурных, образовательных, рекреационных и других социальных услуг, ускорения общественного прогресса» [там же]. Но ведь очевидно, что в пределах частной формы распределения общественных богатств, во-первых, сами «нематериальные богатства» ценятся по законам товарно-денежных отношений, а во-вторых, происходящее в геометрической прогрессии не только по отношению к росту производительности труда, но и по мере сокращения материального производства высвобождение «рабочей силы» обуславливает доведение до логического конца «важнейшей черты нового типа экономического роста» в виде актуализации геноцида, но уже в масштабах целых наций и, возможно, рас.

Если допустить интеллигентствующую абстракцию от этих последствий, сокращение материального производства имеет печальные последствия и для «избранных». По замечанию Е. Самарской, «постиндустриализм означает конец «продуктивистской цивилизации», в силу чего постепенно утрачивается ведущее значение труда, пролетариата. Это связано с сокращением в эпоху индустриализации и информатики необходимого физического труда, с увеличением количества не занятых в производстве людей, с передвижением основной массы новых рабочих мест в сферу услуг, с ростом полной

или частичной безработицы. Постиндустриализм в целом характеризуется теоретиками социализма как «цивилизация досуга» (А. Лефевр) или «цивилизация свободного времени» (А. Торц) [1, с. 48]. Что следует из этих фактов? Фундаментально значимым для человеческой цивилизации является то, что научно-техническая революция становится основанием возможности культурной революции и сама проявляется в определенной степени как революция культурная. Хотя и в отчужденном виде, но такая степень проявляется как порождение феномена свободного времени, освобождения человека из пределов утилитарного производства и перемещения его в пространство свободного саморазвития. При преодолении отчуждения свободное время суть единственное непосредственно производящее общественное богатство, поскольку предоставляет человеку возможность производить себя не только по логике материальных потребностей, но и по логике сформированных способностей и одновременного формирования-развития таковых. Иначе говоря, научно-техническая революция выступает специфической «подсказкой» культурной революции и социально-исторических предпосылок таковой. Только в этих параметрах научно-техническая революция и опредмечивающее ее индустриальное производство являются условиями человеческого измерения прогресса. Вместе с тем свободное время в пределах частной собственности на средства производства и частной формы распределения материального богатства является отчужденным свободным временем. Происходит превращение в «лишних людей» большинства населения земного шара. Поэтому основной мотив «конфликта цивилизаций» предстает необходимостью преодоления сущностной дилеммности общественного разделения труда. И речь идет не о конфликте «со второй средой обитания», как утверждает Имамичи (хотя нельзя не считаться с тем, что здесь действительно происходит утверждение аморфности истории через метатехническую подмену формы труда и жизнедеятельности функциональностью в дурной бесконечности потребления человека системой производства).

В первую очередь речь идет о конфликте сущности и существования, в котором существование уже невозможно вне непосредственного тождества с сущностью. Интересно обозначает это противоречие политолог Джеси Лемиш: «Волна утопического капитализма, мистическая вера в способность рынка сделать людей счастливыми, рыночный романтизм захлестывают некогда коммунистический мир. Пусть ваша слепая страсть к капитализму будет как можно менее болезненной и поскорее пройдет, а потом вы сделаете нечто лучшее, сказав то, что говорят посетившие Нью-Йорк: "Это пре-

красное место для туристов, но жить там я вам не пожелаю» [20, с. 75]. Но ведь не так безобидно признание данного места, даже если оно хорошо только для туристов. И не только потому, что «для тех, кто был «внизу» не оставалось места в американской истории, проигравшей успех» [там же, с. 83], а потому что весь мир оказался поделенным по этому признаку.

Переведенный самой историей в единое основание, конфликт «верхов» и «низов» в мировом масштабе не затушевывается иллюзорностью современного «обезоруженного» мира — «Биполярный мир ушел в прошлое и началась новая эпоха. С одной стороны, уменьшились опасения ядерной войны, но с другой стороны, международная система безопасности была разрушена до такой степени, что ее нужно было создавать заново» [21, с. 29]. Такой конфликт продолжает усугубляться, представляя в упрощенном, обнаженном виде: «Если Запад и выиграл «холодную войну», то Россия, возможно, выиграла «горячую», апокалиптическую войну, победа в которой означает конец истории, или конец западной истории, и наступление универсальной истории. Наступление универсальной истории может распространяться как апокалиптическое окончание; окончание не только движения истории вперед, но и всего, что известно в истории как человеческая действительность. Значительнейший символический образ этого апокалиптического окончания — Христос, сошедший в ад» [22, с. 125—126]. Интересно, что и известный Римский клуб заявил еще в 1993 году: ««...холодная война» закончилась, но сейчас у нас «холодный мир»» [23, с. 67].

С точки зрения Н. Злобина, «кризис современной цивилизации знаменует (...) историческую исчерпанность логик формационного развития и насущную необходимость выдвигания в качестве определяющей жизнедеятельность общества логики развития культуры. Детерминантой всех глобальных проблем как раз и выступает прямое столкновение в ней этих двух логик — общественного развития как естественно-исторического процесса, представленного формационным принципом, и как прогресса культурно-исторического, представленного принципом центрации личности» [24, с. 20]. Мысль интересная с разных точек зрения. Во-первых, здесь обнаруживается ложная логика саморефлексии современной истории в том плане, что постмодернизм выступает логическим феноменом-следствием исчерпанности формационного становления истории и в то же время констатацией консервации этого конца в искусственных реалиях; во-вторых, культурно-историческая субъективация основания истории как объективная атрибутивность «постклассического» развития предстает в виде предельной эксплуатации субъективного фактора

современной мировой конфликтной ситуации, причем в неординарной форме. Особенность последней обуславливается феноменом совпадения субъективации всемирного основания и необходимостью его перехода в непосредственное саморазвитие.

Эта «субъективно-объективная» ситуация обнажает антагонизм сведенных в единое историческое пространство-время, в общее основание внутренних противоречий и антагонизмов разновременных уровней человечества. Такой онтологической ситуации история не знала никогда (совмещение внутренних и отчужденных противоречий классического основания выступает ареалом не цивилизации в целом, а только западного социума). Здесь уже не может быть локальной гражданской или другой войны. Более того, при возможности «беспробудности» субъективного фактора, когда диалектический переход основания так и не состоится (вопрос о формах такого перехода — компетенция истории), всемирный антагонизм обречен на «разрешение» по типу цивилизационного взрыва. Признания И. Валлерстайна, что «по мере того, как мы (американцы. — М.Ш.) будем уходить от ущемления прав внутри государства, под угрозой окажется равноправие на мировом уровне» [25, с. 75], или французского экономиста: «...необходимо обеспечение новой экспансии французской экономики для решения проблем, представших перед нами на сегодняшний день» [26, с. 40], — являются констатацией сознательного узурпирования культуры в пользу разрешающегося на основе эскалации мировых антагонизмов грубого материального интереса. И это на фоне того, что «еще с начала 30-х годов идея социальной справедливости и защиты угнетенных явно потеряла привлекательность: вместо этого в Европе повсеместно растет самый безудержный национализм, эгоизм, готовый оправдать всякое распространение собственной нации в ущерб другим народам [27, с. 65].»

Антагонизм мировых интересов касается в первую очередь условия существования. Дж. Нэсбит констатирует: «С середины 80-х годов мы (кто именно «мы» — США или человечество в целом, автор не уточняет. — М.Ш.) обладали достаточным количеством пищи, чтобы прокормить все население земного шара; голод продолжает существовать только по причинам политического характера из-за проблем в сфере распределения» [28, с. 23]. Но в том же тексте утверждается «В условиях глобальной экономики экономические соображения почти всегда превалируют над политическими соображениями» [там же, с. 20]. То есть гуманистическая направленность экономических интересов в современном мире сознательно исключается. Какое же место остается культуре? Она утверждается под видом «возрождения искусств», но под этим понимается: «снять музей для выставки продукции», «магн

зии при музее — это большой бизнес», «ничего святого», «телемаркетинг и искусство», «от бейсбола к балету» и другие несочетаемые сочетания с целью соединения «духовного поиска и экономического смысла» прежде всего в виде коллекционирования как вклада капитала [там же, с. 71]. В целом «...искусство и спорт будут продолжать вести конкуренцию за свободное время и деньги людей» [там же, с. 97]. Таким образом, узурпация культуры (неправомерно отождествляемой с искусством) экономическим интересом выступает новой формой отчуждения субстанциальной значимости свободного времени и распространения на него трансформированных признаков производящего меновые стоимости рабочего времени.

Отношение культуры и экономического интереса в отчужденном взаимопревращении символической стоимости и эстетической функции выглядит, как выводит Ж. Бодрийяр, следующим образом: «Символическая стоимость нигде больше не обнаруживает себя. Она подвергнута отрицанию, она отсутствует. Параллельно преобразованию меновой экономической стоимости в стоимость/знак идет редукция символической стоимости к стоимости/знаку. И с той, и с другой стороны экономической меновая стоимость становится спутником стоимости/знака. На уровне картин, используемых в качестве суперзнаков, символическая стоимость растворяется в эстетической функции, то есть, скрывшись за знаковой операцией, выполняет лишь хитрую работу референта-алиби, возвышенной рационализации избыточной операции. Картина, символическая работа которой подверглась отрицанию, играет роль: • различительного материала, поддержки «благородного» и избирательного обмена; • «эстетической» универсальной ценности — картина удваивается идеей Живописи, служащей для абсолютной легитимации избыточной операции» [29, с. 124].

Таким образом, в отличие от классического становления, когда отчуждение материальной жизни является предпосылкой становления абстрактных универсалий культуры, современность не распределяет последние в образ жизни человечества, а отчуждает их по логике регрессий агрессивной экспансии политической экономики.

Проблема субъекта культуры в истории и актуальность

Сущностный выход современной истории из классического пространства не совпадает во времени с разрешением фундаментальных противоречий становления. В современном содержании такой выход является формальным и не представляет собой разреше-

ние противоречий науки логики и феноменологии духа. В пространстве неразрешенности, но обострения и производного моделирования данных противоречий возникает инверсированная трансформация прошлого в будущее и будущего в прошлое, проецирующаяся, в свою очередь, в инверсированном отражении общественного бытия человека и самого состояния его самосознания. В силу того что фундаментальные противоречия предыстории разрешались антагонизмами классовой борьбы, то и содержание данного периода не выходит за пределы и компетенцию классовой борьбы. В этой борьбе предстает противоречивая природа практического разума, который классика знает только в форме императивов морали, т.е. как субъективную реальность абстрактного гуманизма.

Для различных периодов формационного становления носителем практического разума выступал не непосредственно класс производителей (практически осуществляющий всеобщность как форму предметно-практической жизнедеятельности, он являлся одновременно и подлинным носителем нравственных императивов). В стихийно-хаотическом пространстве производства существования производились практические предпосылки познания, но класс, который выполнял функцию прогрессивного субъекта смены формационных основ, не становился непосредственно познающим субъектом. По этой причине до тех пор, пока основание не освободится разрешением антагонизма «цивилизация—культура», в сущности истории роль пролетариата остается той же, какой она определилась логикой классической истории (вопрос современных структурных, социальных и феноменологических изменений пролетариата требует особого исследования). Представитель Римского клуба Бертран Шнейдер утверждает именно эту мысль: «...я считаю, что XXI век начался в 1917 году в России. А XX век начался в 1789 году с Французских революций» [30, с. 30].

Вместе с тем инверсированные формы современности, деградация ее объективности через деградацию субъективных мотивов и потребностей обуславливают и служат причиной деградации истории как всеобщности. Это происходит прежде всего по причине деформации непосредственной сферы бытия всеобщего — труда. В свою очередь, деформация сущности и мотивации труда проецируется в деформации эстетических, этических и логических предпосылок производством человека самого себя. Раскрывая, к примеру, характер рыночной технологии достижения максимальной прибыли, приводящей к уничтожению сельскохозяйственных товаров в Испании, С. Г. Кара-Мурза описывает такую ситуацию: «“Производственный” план по уничтожению в Арагоне на этот год 12 тыс. т персиков — по 4 кг на каждого жителя автономной области. Здесь,

кстати, мы видим пример того, как современное западное общество производит извращение труда и разрушает важнейшую культурную норму. Для крестьянина везти на пункт уничтожения плод его труда — обычное оружие в войне всех против всех» [31, с. 126]. Но извращение понятия труда происходит не только на уровне деятельности крестьянина. Оно распространяется на все сферы общественной жизнедеятельности и занятости, в первую очередь — на сферу промышленного труда. Отсюда деградация рабочего класса, приводящая за собой ситуацию лишенности современной истории прогрессивного субъекта. В этом смысле наличная история бессубъектна и в субстанциальном значении предстает бесцельной, неосновательной и, в зависимости от характера рыночных отношений, хаотичной.

Связь творческой десубъективации истории и ее возможной фатальности очевидна. Не случайно Дж. Нэсбит обещал: «в 90-х годах апокалипсические мотивы будут звучать с поразительной регулярностью. Кажется, что бедствия всегда поджидают нас за углом» [32, с. 12]. Абстрагироваться от этой связи или игнорировать ее по меньшей мере легкомысленно. Но и сам этот феномен является следствием принципиальных искажений в культурном (необходимом совпадении идеального и материального) видении истории, если не полного отсутствия такового. Поскольку же способность критического суждения истории как способность ее рефлексии в пространстве культуры является пока что прерогативой интеллигенции, то регрессия последней обеспечивает деградацию истории в ее идеологических, политических и социальных параметрах. Иными словами, деструкция феноменологии истории начинается с феноменологического превращения интеллигенции. Поэтому Ж. Деррида правомерно увязывал апокалипсические мотивы реальной истории с «апокалипсисом разума» как условием деконструкции: «Является ли апокалипсис разума единственной формой апокалипсиса? Если подобная (метафизическая. — М.Ш.) изнанка разума все же существует и апокалипсис разума лишь открывает серию возможных апокалипсисов, то и тогда заключенное в скобки деконструированное путешествие в Москву, записанное и незаписанное одновременно, остается «удачным выкидышем», редким набором следов, но его истина оказывается в окружении не-истины и тем самым локализуется, открывается тому, что граничит с ней, но лежит за ее чертой, совсем рядом и очень далеко» [33, с. 140—141]. Мифы об «общечеловеческих ценностях» стали возможными и сыграли свою идеологическую роль в разрушении этих же ценностей и их массового носителя.

Вместе с тем современное сопротивление западной цивилизации универсалиям, как и современная невыразимость семантики истори-

ческих связей в контексте опредмечивания универсалий Логоса, не только смещает акцент объективной истины в ее субъективистских выражениях, но и отрицает ведущую роль класса-субъекта в качестве снимающего видимость понятийных истин и опредмечивающего истину объективных закономерностей истории. Эти мифы не только не вписываются в культурную меру истории, но и являются условиями ее деградации. Культура превращается в регрессию исторической реальности с той минуты («эпохи»), когда вырождается создающая ее основа — общественная жизнедеятельность. Мифы об общечеловеческих ценностях не только способствуют семантическому и функциональному смещению субъекта истории с позиций прогресса, но, пытаясь утвердить некий его полноценный «заменитель», уничтожают его. Что представляет собой «новый» субъект истории? «“Новые русские” (НОВОРУСЫ) — не социальный слой, а мифологические существа. Они — дивы современной русской действительности. Миф о “новорусскости” был взвинчен неутомимыми газетчиками, породив на свет (...) искренних энтузиастов хаоса, хамства и воровства» [34, с. 8].

Вместе с тем барьер догматического понимания опосредствующих моментов взаимотрансформаций форм историко-культурной деятельности человечества в «субъективный фактор» индивидуализированной культуры не понят ни «правыми», ни «левыми». И если в случае «правых» это связано с их принципиальной привязанностью к пространству политической экономии, а в современности — искусственным моделированием, то в случае «левых» такое непонимание связано с гносеологической замкнутостью в пространстве тех же ценностей. На гносеологическом уровне «левые» борются с «правыми» с позиций последних. Тому одно из доказательств — факт более тонкого использования марксистской теории буржуазными идеологами.

В аспекте деградации «субъективного фактора» мировой культуры остается актуальной проблема феноменологии исторического пробуждения масс. Феноменология реального человека запаздывает от феноменологии истории, что обуславливает наличное бытие таковой в варианте, выведенном Э. Тоффлером в «Третьей волне». Превращенный скептицизм конфликтности единичного и общественного самосознания порожден метафизикой отождествления «восприятия» (интересный пример: украинское явление, названное «Майданом» образца ноября-декабря 2004 года) и «бытия» («здесь» и «теперь» неосуществленного) в их нефункциональном значении. Но действительной предметностью культурной истории, с которой она может начинаться после завершения классического становле-

ния, может быть непосредственность, воссоздающая одновременно цикл «повторения истории в ее узловых моментах» через воспроизводство конкретно-исторического содержания «узловых моментов» самое себя в характеристиках общезначимой (уже как «самодостаточное» общественное богатство) жизнедеятельности. Говоря о возможности современного субъекта культуры, это означает, что тотальность «пролетариата», в отличие от его классического аналога, должна уже быть не стихийной, не слепой силой, не аморфным началом эстетики истории, а ее целостным автобиографическим очерком. Речь может идти лишь о той непосредственности, которая опосредуется (на собственных, тотальных основаниях, через возведенное в статус исторической деятельности изменение характера труда) образованием всеобщности индивидуального самосознания. А такое происходит уже не по безусловной (в значении незнания своей основы) логике гегелевской феноменологии духа, а опосредуется реальным небезразличием к историческим противоречиям и новым, входящим в пространство индивидуальной жизнедеятельности, масштабом исторического пространства.

В таком опосредствовании речь не идет об абстрактной всеобщности знающего лишь свою «идеальную» историю мирового разума. Речь идет о таком качестве всеобщего, когда оно положено как наличное бытие и начало действительности истории в индивидуальном самосознании данного становления. В классических пределах феноменологии духа совпадение двух начал — индивидуальной феноменологии и феноменологии истории — в принципе невозможно. Его невозможность не позволила Гегелю вывести действительный «объем», меру опосредствования и снятия объективного основания в индивидуальной феноменологии. Гегель вынужден был по онтологической логике категориального становления «Логоса» абстрагировать противоречия логики истории и истории логики из пространства их реальных взаимопревращений. Поэтому и начало феноменологии духа выступает здесь простым, сохраняющимся в ограниченном круге опосредствования «Я», но теряющимся на выходе в пространство всеобщего разума тождеством.

Для классической феноменологии духа «опосредствование есть не что иное, как равенство себе самому, находящееся в движении, или оно есть рефлексия в себе же, момент для себя сущего «я», чистая негативность или (...) оно есть простое становление» [35, с. 10]. Равенство себе самому и выход сознания из сферы чувственного представляется здесь отчужденным опосредствованием, поскольку оно не представлено как равенство другому и положительным опосредствованием «другим». «Другое» — это прежде всего абстраги-

рованное в абстрактном единичном обществе. Поскольку же «другой» человек предстает не как тотальность «Я», а как положенность индивидуализированной совокупности общественных отношений, то она становится как бы вне истории и даже благодаря своей кажимой антиисторичности — ведь в системе объективного идеализма история рассматривается как результат мирового духа, в движении которого феноменология духа не самодостаточна, а суть опосредствующий процесс возвращения идеи к себя в качестве Абсолютной истины. С другой стороны, реальное отчуждение не может быть непосредственной диалектической предпосылкой для феноменологического становления некритической субъективности.

Представленное классическое противоречие необходимо для понимания в качестве принципа гносеологического основания образования классового самосознания субъекта истории-культуры уже не просто в среде пролетариата, а общества в целом. Представляется, что это одна из фундаментальных проблем педагогического процесса «постистории». И самой сложной задачей педагогического образования будущего будет выведение способа познания логики снятия онтологических основ классического становления. Будучи одновременно и внутренними, и внешними, субстанциальные противоречия классической истории отражаются в человеке в форме его классовой феноменологии. Такое положение дел является не только следствием разделения материального и идеального на дуализм сущности, но разделения по этому же принципу истории и культуры. Поэтому классовая борьба только на первый взгляд предстает борьбой лишь за условия существования, но по своей сути она разрешает фундаментальное противоречие отчужденности истории и культуры.

Метафизика разыгрывающейся трагедии и видообразование идеологических монстров мешает рабочему классу осознать культурно-историческую цель собственной борьбы. Политический период такой борьбы есть не политико-экономическая самоцель, а способ установления предпосылок перехода истории из пространства производительной функциональности в пространство очеловеченной ноосферы, окультуренных мировых отношений. Поэтому пробуждение «к истории» не всегда является пробуждением самой истории до тех пор, пока экономические, политические цели классовой борьбы не доведены до тотальности культуры как завершенной цели развития мира. И поскольку способ функционирования иррационализма в его нынешних реалиях отрывает причину от следствия и искажает способ отражения исторического времени в разных формах культуры, то влияние исторического бытия на общественное сознание сегодня также инверсировано. Следовательно, способ влияния истории на

индивидуальное сознание и чувства (тем более — способ влияния индивидуального сознания на историю) ускользает от окончательных теоретических обобщений. Более того, если влияние исторического бытия на индивидуальное сознание детерминированно содержит момент подчиняющего себе человека исторического фатализма, то вторая сторона (влияния индивидуального на историю) становится существенным атрибутом превращения исторического бытия в творчество истории.

Здесь не может быть абстрагирования культуры в обособленные индивидуальные формы (наподобие великих людей классического периода), поскольку творчество истории как творчество культуры и есть творчество каждого человека в субстанциальных параметрах тождества мышления и бытия. Противоположный вариант — одиночество. Но уже не одиночество теоретического разума, атрибутивно свойственное становлению как феноменологический статус «эпигонов». Личностно-обособленное опосредствование классового становления было не только условием, но и необходимой формой. Для постклассической истории одиночество личности обуславливается возможностью теоретического опережения действительности в видении логики дела (что не равно «чувственному предвосхищению» [Б. Брехт] масс во времена исторических сдвигов). Но это — возможность зависимости от уровня культуры сформированного прошлым временем «Я». Такая зависимость может отягощаться метафизикой догматического воплощения нового содержания в старые формы, которые, в свою очередь, обуславливают переходящую в фальшь и ложь искусственность суть общественных процессов. Но в монистическом основании не наличие отдельных всемирно-исторических личностей является критерием реальности культуры, а выход культуры за пределы феноменологической (гносеологической, моральной, политической, художественной и т.п.) обособленности отдельных персонажей. Таким образом, преодоление метафизики обособленной феноменологии суть культурное преодоление метафизики кажимой персоналистской единичности субъекта истории и самой культуры.

Переход основания из абстрактной единичности в тотальность непосредственности каждого есть наиболее существенная характеристика действительности нового типа общественных отношений. Поэтому в границах преобладания «идеологической надстройки» над «экономическим базисом» возникает новое социальное содержание общественной роли интеллигенции. Она покидает традиционное пространство своей жизнедеятельности и исторической функциональности. К примеру, активизация интеллигенции в сфере по-

литики только очерчивает опосредствованность личного перехода «чистого разума» в «практический разум». Здесь, в частности, можно найти одну из причин того, что субъект культуры выходит за пределы представительства форм общественного сознания, а природа и содержание последних становятся историческим самоопределением человека «обычного».

Таким образом, история саморазрушается и деградирует в классовом отношении с того момента, когда классовая борьба остается политическим делом, но не становится практическим делом культуры. Непонимание своей культурой конечной цели консервирует классовую борьбу в пространстве политики. Оно же порождает уродливые крайности, которые возможны во времена культурных революций. В таком случае догматическое понимание субъекта истории заключается в непонимании такого факта, что подлинно революционный субъект в постклассической истории может быть таковым лишь становясь субъектом культуры. В том же времени и пространстве это означает реальную объективацию культуры в принципиальном изменении характера отношения к истории как к космическому времени культурного человека (актуализируется мера человека как «микрокосмос макрокосмоса»), но уже опосредованная историческим генезисом «космологии духа», дифференциацией и интеграцией наук, восхождением абстрактного к конкретному). Это явления одного порядка. Положение «философии как духовного оружия пролетариата» (К. Маркс) важно для понимания в контексте восхождения идеального в материальное, в частности — как восхождение научной идеологии в реальное историческое действие и принцип действия масс.

Но здесь возможна своя аритмия, уже в логическом выражении повторяющая крайности старых антагонизмов «верхов» и «низов». Размышляя над особенностями происхождения таких крайностей, Жан Старобинский, польский исследователь кардинальных изменений в искусстве периода Великой французской революции, представляет их таким образом: «Революция обязана своим успехом, ритмом, катастрофическим темпом непредвиденному сочетанию света и темной ярости разгневанных масс. Это история познания, которое в момент перехода к действию подчинено, переподчинено и преодолевается непредвиденным им насилием, смысл которого будет постоянно расшифровываться и сопровождаться при этом отражением в авторитарном языке прокламаций и декретов. Так рождается тотальная конфронтация, которая является внутренним законом революции. Геометрические схемы, принципы, выдвинутые чистым разумом, не обладают свободным пространством; насилие же, рож-

денное из темноты бедности и векового гнева, не умеет выражать себя иначе как простой формой разрушения. Революционный акт является синтезом этих противоположностей: он превращает принципы в действие через движение, с трудом поднимающее до уровня языка бывшее в начале немым насилие. Теоретический язык, язык принципов, будет вынужден заключать компромиссы с частью тени и страсти, страха и гнева — с насилием простой нужды, которая и порождает грубость масс» [36, с. 50].

История поднимает темноту и видимость бесконечности страсти, которые могут принять репрессивные формы совершенно в ином смысле. Суть в том, что в феноменологическом аспекте предшествующим революциям свойственно возникать как исторический, но не культурный гнев. В силу этого факта в них не то будет бескультурьем, что классовая борьба предстает как восстание «неотесанных», «грубых» масс, а то, что для восставшего класса культура не станет осознанным делом революции. Параллели с современными «революциями» не говорят в пользу люмпенизированных масс. Приведу две из них. Во времена хлебных бунтов в Англии начала XVII в., установив «справедливую цену» на хлеб (которая совпадала с обещанной ранее королем), массы соблюдают принципы этой же справедливости. Описывая этот период, Дж. Рюде отмечал: «возможно, что это позволяло многим осуществить неприкрытый грабеж или еще более понижать «установленную народом» цену, но это не было типичным явлением. Знаменательно, что многие, в горячке не доплатившие до установленной цены, потом возмещали разницу» [37, с. 41]. И современная — когда разъяренная толпа в Бухаресте прорвалась в резиденцию Чаушеску, то, как оказалось позже, данное «посещение» сопровождалось многочисленными кражами, вплоть до пудрениц, помады и других предметов личного туалета Елены Чаушеску.

Можно сказать, что с регрессивными превращениями мы сталкиваемся тогда, когда пространство культуры уже было открытым характером общественной практики, но вследствие разных причин культура претерпела идеологическое искажение или обезразличивание функциональной образованностью. Гнев, родившийся как следствие фальсификации последними порожден не столько материальными лишениями, сколько уязвленными чувствами. Если сопоставить в таком ракурсе классическое завершение истории и конец XX века, то первое породило оптимистическую трагедию, второе сочетает отречение от разума и вульгарный фарс деформированных потребностей-чувств. Поэтому трагедия в ее современном значении унижительна и состоит не просто в том, что должный субъект исто-

рии начал мыслить себя категориями своего социально-исторического антипода, но и в том, что вульгаризацией своих потребностей он оправдывает систему моральных установок регрессивного типа.

Но если культура должна стать теоретическим и практическим основанием преобразования отчужденной истории, то в таком статусе она не может раздваиваться на классовую согласно логике противостояния человека самому себе в пределах отчуждения. Точнее, условием превращения культуры в действительность истории в преодолении классовой дилеммности выступает классовое разрешение противоречий основания отчужденности культуры в истории. Принцип классовости культуры отражал не только ее деление на материальную и идеальную сферы, но и разделение общественных предпосылок своей феноменологической возможности. «Ушла», «исчезла», «деактуализировалась» ли в субъективном «отказе» от такого ее звучания классовость культуры? Такой отказ, будучи приемом идеологического антагонизма логике истории и отражением содержания классовой борьбы в самой идеологической сфере, как и результатом деформации субъекта исторического развития, сам претерпел скрытые превращения. Тихо и осторожно российский публицист Ю. Каграманов «открывает» «новые истины»: «Вплоть до великого переворота конца XVII — начала XIX века (мы вправе назвать его последним из «осевых времен», если выразаться терминологией К. Ясперса) культура непременно была чья-то, хотя сословие, или класс, или социальная группа, в чьих недрах она возникала, не имели на нее прав собственности» [38, с. 171].

Отсутствие права на рождающуюся в особенностях своего образа жизни (мышления, чувств) «собственную» культуру обуславливалось присутствием в ее особенных формах классовых прогрессий всеобщего и тем, что культура, дабы не превратиться в ложный фетиш, не может быть обособленной собственностью (еще Сенека предупреждал, что культурой можно владеть только сообща). Другое дело, что фетишизированные, представляющие «ценности» вещей в ложном виде формы культуры, также «вырастают» из анналов превращенной предметности логики истории, поскольку «чья-то культура» становится наличным бытием не как предмет собственности, а как саморазвивающаяся жизнедеятельность. Поэтому культурным субъектом истории может быть тот, кто на уровне основ жизнедеятельности общества в целом создает условия его развития.

В контексте тождества деконструкции всемирной истории и регрессивности всемирной культуры отрицательным образом трансформируется не только практическая направленность культуры, но и ее социально-субъективная представленность. Вместе с тем пред-

ставляется утрированным утверждение «культурная оппозиция, в форме плебейского протеста низовой культуры народных масс против высокой культуры, перешла в период господства, перестала носить временно ограниченный (праздниками) характер. Это во многом и фиксируется в понятии “кризис культуры”» [39, с. 8]. В-первых, разложение культуры как особенность ее современного кризиса началось не в среде «низов»; во-вторых, нет оснований подходить к этому явлению с позиций позитивизма, ибо не в «праздничности» и не в мифической «карнавальности» заключается атрибутивность культуры; в-третьих, маргинализация характера культуры (поскольку культурное самоопределение человека начинается с логического развития его самосознания) начинается в феноменологических инверсиях носителей идеальной культуры. В силу факта постисторической детерминации материальной сферой общества идеальной деморализация «низов» являет себя «отражением» и «сопровождением» деморализации «верхов». И лишь в основании это процесс одновременный.

В вопросе размывания классовых и остальных принципов реальности как формы культурной превращенности мне кажется более убедительным С. Г. Кара-Мурза: «Особенностью политического постмодерна стало освоение политиками и даже учеными уголовного мышления в его крайнем выражении «беспредела» — мышления с полным нарушением и смещением всех норм. Всего за несколько последних лет мы видели заговоры и интриги немыслимой конфигурации, многослойные и «отрицающие» друг друга. Западные философы, изучающие современность, говорят о возникновении «общества спектакля». (...) А сцена — весь мир, и невидимый режиссер нас втягивает в массовки, а артисты спускаются со сцены в зал. И мы уже теряем ощущение реальности, перестаем понимать, где игра актеров, а где реальная жизнь. Что это льется — кровь или краска? Эти женщины и дети, что упали, как подкошенные, в Бендерах, Сараево или Ходжалы, — прекрасно «играют смерть», или вправду убиты? (...) Речь идет о важном сдвиге в культуре, о сознательном стирании граней между жизнью и спектаклем, о придании самой жизни черт карнавала, условности и зыбкости» [40, с. 326].

Как феномен XX века культурная революция превратилась в регрессию, но, как ни парадоксально, в регрессию достаточно далекую от крайностей пролеткульта. В этой регрессивности возникло специфическое критическое отношение к культуре, выросшее из лишенной конструктивности «оппозиционности» общественного сознания. С одной стороны, перенос акцента субъекта культуры на этнос не мог обойтись без позитивистских возвратов к категориально

и исторически исчерпанным истокам. К счастью, наряду с отождествляющими «возрождение» культуры с отрицанием ее эволюционного генезиса откровениями типа: «мы хотим обсудить перспективы язычества — целостного дохристианского мировоззрения, признаки возрождения которого сейчас наблюдаются» [41, с. 139], — в критической литературе присутствуют другие (хотя и не бесспорные) раздумья относительности реальной возможности культуры. Вот обзор «потерь» и «приобретений» процесса «возрождения культуры» в конце XX столетия. «К преимуществам относят: а) новое осмысление культурно-исторического контекста; б) новые культурные ориентации (плюрализм культурного развития {но почему такой плюрализм в действительности размывает устои культуры? — М.Ш.}); в) попытку соизмерить уровень национально-культурного самосознания с общечеловеческими ценностями. К «потерям» относят: а) исчезло понятие национальной (интернациональной или космополитической) общности (на мой взгляд, этот пункт противоречит третьему пункту «приобретений». — М.Ш.); б) произошло сужение культурного пространства (как последнее соотносится с новым осмыслением культурно-исторического контекста? — М.Ш.); в) затруднен диалог различных национальных культур, который в рамках советской общности все же имел место; г) материальное обеспечение культурной деятельности и инициатив все более затруднительно» [42, с. 150].

Концепция С. Хантингтона о культурных основах будущих цивилизационных конфликтов моделирует еще один срез изменения культурного субъекта истории. Хантингтон переносит его, абстрагируя уже до «цивилизационного» и расового измерения. В измененной картине современного исторического мира и образовавшихся в ней объективных цивилизационных расщеплений по логике противоречий «Запад — Восток» — «Север — Юг» действительно актуализируются «цивилизации-субъекты». Но в силу слабости таких человечество сталкивается с теми формами их самозащиты, которые обуславливаются именно этой слабостью. В едином основании разноуровневых основ современной истории, при моделировании материального базиса идеологемами, при стирании социально-классовой дифференциации исторических интересов и при слабости подавляющего большинства этносов современного мира, внутренние и внешние противоречия образуют новый синтез, логика которого на поверхности иррациональна, а в параметрах сознательного моделирования она сокрыта от исторического сознания. В начале XX века революционно-культурный процесс был по-своему упрощен тем, что свернутость в предметности преобразования внутрен-

них и внешних противоречий истории не становилась преградой для определения их разных основ — было понятно, что в классовых битвах противостоит в одном отрезке времени и пространства истории два пространства исторического времени. Само опосредствование этих двух форм выглядело предметно-созерцаемым. Была объективная логика деятельности исторического субъекта как имманентная логике исторического процесса. Возможно ли совпадение так называемой субъективной и объективной логик в современной «картине» противоречий и предлагаемой Хантингтоном проекции ее дальнейшего разворачивания? Возможна ли логика и ее применение при переводе конфликтов в иррациональные формы и сокрытости их подлинной природы?

Природа мировых конфликтов современной истории не относится непосредственно к культуре. Она маскируется под культурные конфликты и манипулирует культурой ради завуалирования своей подлинной сути. Природа современных мировых конфликтов может быть понята исключительно через целостное и сущностное выведение базисных экономических и политических принципов системы мировых отношений. Ибо культура, пока не разрешены базисные противоречия существования, остается производной и случайной. Поэтому при современных онтологических и социально-структурных изменениях общества только в масштабе мировой системы истории может быть выведено адекватное понимание культурного субъекта, как и предмета культуры в ее конкретно-историческом содержании.

Но господство иррационализма как превращенного характера современной идеологии и культуры актуализирует проблему абсурдной предметности культуры. Ведь «ренессанс» культур в его современном истолковании предстает такой возвращенностью, в которой присутствует не столько тоска по несостоявшемуся, неосмысленному, непережитому, сколько «эмоциональная агитация за «национальное возрождение», под которым подразумевается обычно возврат к некой утраченной норме, будь то «историческая территория», «справедливые границы», «гармония с природой», «душа и память народа», «вековые традиции», «народная религия» и подобные сочиненные археологами, историками, этнографами, писателями и журналистами мифы» [43, с. 7]. И дело не только в том, что за этими мистификациями сокрыты идеологемы предпринимателей от абсурдной для конца XX века политики изоляционизма. Бегство вспять, варварское возвращение в безвозвратно ушедшее и попытка его реанимирования является особой формой мистификации фундаментальной векторности культуры и способа ее осуществления.

В этой паузе над пропастью времени, переполненной какофонией и полифонией деформированных национальных и классовых оснований, трудно отличить «живую» и «мертвую» воды истории. Время изменилось принципиально, но гносеологический фон, на котором происходит (исходит) современная история, в силу лишенности субъективной прогрессивности характерен периферийными самоопределениями.

Объективная трансформация исторического развития в субъективное основание в принципе должна менять и основание субъекта культуры. Ведь практика культуры возможна лишь в той степени, в какой предстает индивидуальным монизмом конкретно-исторического содержания универсалий мира. Здесь возникают предпосылки для формирования исторического субъекта культуры через практику второй стороны основного вопроса философии, когда кардинальное изменение предметности развития истории обуславливается превращением их объективной детерминированности в субъективную потребность. Принцип тождества мышления и бытия переворачивается не столько обусловленностью мышления бытием, сколько отношением мышления к бытию. Причем отношением не абстрактным, а преодолевающим логические и исторические предпосылки расщепления первой стороны основного вопроса философии. Поскольку любое познание в современном мире продолжает использоваться прежде всего против человечества, то и великие битвы XX века осуществлялись на поле отношения к бытию и завершились поражением исторического разума на виртуально-импровизированном поле «новой логической ситуации». «Холодная» война была войной идей в той степени, в какой была войной извращенной идеи против истинного основания, и в силу культурных подмен мотивационности общественного сознания завершилась победой ложной идеи истории.

Перемещение предела последней в беспредельную деформацию субъективистских алогизмов стало адекватной предпосылкой для деформации истории. Спрессованность и обнаженность основания истории XX столетия давала возможность «измерить» ее временем отдельной человеческой жизни и пережить себя в качестве непосредственной предметности исторического субъекта. Драма отдельного человека возникала в промежутке масштаба исторических желаний и способности понимания логики процессов, когда форма общественных отношений в индивидуальной феноменологии не успевала пройти все атрибутивные ей опосредствования. И если в период деформирования социализмом собственных принципов такое несовпадение представляло как чувственная утрата новизны смысловой нагрузки общественных отношений, то для Запада, как отмечал

Тойнби, оно уже на протяжении 150 лет выступало духовным поражением. Этот процесс был связан с теми реальными преградами, за которыми достижения идеальной культуры в ее логических формах не могли стать позитивными трансценденциями реального бытия. По-видимому, несовместимость принципов разума и ложной достоверности чувства, проходя через период духовных скитаний интеллигенции неклассического периода после открытия великих систем философии, становились в равной степени мучительными, а в конечном итоге — вымученными до постмодернистского «конца истории».

Но какая идея завершает эти муки? По словам Томаса Манна, «все пребывает под знаком конца, — по крайней мере для нас, немцев, ибо наша тысячелетняя история опровергла саму себя, дошла до абсурда». Через описание лабиринтов субъективности искусства и чувственного восприятия провала истории Томас Манн представил присущую исчерпанному «наличному бытию» классических пределов замкнутость всего и вся. Этот феномен предстал неизбежным для европейской культуры концом, когда «европейцы довели историческую реальность до ее предела; проникли в реальность научного познания до «скептицизма» и дошли с реальностью общественной культуры до абсурда. Наряду со всем этим и одновременно дошли в технической реальности до той точки, в которой возникает сомнение в том, выживет ли Земля» [44, с. 236].

Логическая инверсация, которая должна была произойти в ареале самосознания неевропейского мира, не заключается в простом психологическом преодолении разлада «антропоцентричности Запада» и «социоконстричности Востока». Она может стать позитивной трансформацией этого мира через выявление собственного, правомерного и равного статуса в базисных данных современного мирового производства, в восхождении общественного сознания до понимания повторяемости одних и тех же закономерностей исторического развития и тенденции их разрешения по единому для всего мира способу. Опосредствования абстрактно-всеобщего, которые в современности не достигают конкретной тотальности, являются отражением ложного и внешнего соотношения принципов истории и исторической реальности. Близки к раскрытию тайны инверсации в современных взаимопревращениях культуры частного и всеобщего, как и превращений трансцендентального всеобщего в трансценденции ложных оснований, размышления Леопольда Сеа. Мексиканский философ пишет: «...история идей в Латинской Америке есть не более чем выражение — как бы это не отрицалось — действительности, которую надлежит изменить. Но эта история есть также и

выражение зависимости, свойственной этой действительности. Вот это-то соотношение и следовало бы изменить, пользуясь идеями, взятыми у действительности, которая нас подчиняла. Поиск связи, необходимо возникшей между идеями, воспринятыми в европейской философии, и действительностью, их воспринявшей, привел к обнаружению определенной закономерности в подобной адаптации, внутренней логики, «узаконивающую» историю подобным образом ассимилированных идей (...) Речь идет (...) о логике или смысле (...) как результат попыток самих латиноамериканцев отвергнуть свое прошлое с тем, чтобы перестроить себя в качестве с чуждым им настоящим, которое для латиноамериканцев было воплощено в притягательных для них идеях. Эти попытки в конечном счете являются лишь плодом представлений самих американцев о своей собственной действительности как о чем-то чужом, заимствованном, или, более того, навязанном, от чего они могут освободиться путем отрицания ее как действительности» [45, с. 63—64].

Наблюдение Л. Сеа содержит переплетение разных реальностей, которое создает видимость невозможности самостоятельного логического статуса индивида данной общественной меры. Симптоматично то, что в таких переплетениях вся история (собственная в том числе) предстает чужой. Иррационализм невозможности феноменологии индивида обуславливается ирреальностью его бытия, чуждостью ему (через чуждость культуры) и времени, и пространства жизни. Феноменальность культурной регрессивности индивидуального сознания возникает как данность нераспредмеченности европейской культуры, которая, по утверждению Хантингтона, распространилась по всему миру, но не проникла глубоко. «Онтологически» эта феноменальность связана со смещением разноуровневых основ, при которых разрушается реальный базис возможного восприятия универсалий как собственных предпосылок и собственных перевоплощений.

Исходят ли причины такого смещения из неразвитости материальных основ подчиненных империализмом культур? По-видимому, ответ на заданный вопрос возможен не в непосредственной зависимости от развитости общественного производства — в определенном смысле культура неразвитых, материально и экономически зависимых стран в нравственном отношении более высокого порядка, чем культура стран господствующих. В нравственных самоопределениях культура предстает здесь существенным аргументом в пользу отказа от стереотипных идеологем европейской «цивилизованности». По признанию одного из «певчих» постчаушесковского периода румынской «демократии» и западного либерализма, «...несколько ме-

сяцев американского опыта заставили меня растерянно констатировать, что и европейские демократии не являются для меня обществом, в которое я мог бы верить от всего сердца» [46, с. 199]. Положительное снятие отчуждения трансцендентальной всеобщности и реальности обусловлено не только искусственным консервированием огромной части мира в границы материальной и культурной колониальной зависимости, но и более деградированным явлением — добровольным вхождением в эти границы. В логическом отношении разрешение данного противоречия не только затормаживается процессом «гниения великой идеи», но выступает особой формой обесценивающего культуру мифа.

Литература

1. Ермолин Е. Собеседники хаоса // Новый мир. — 1996. — № 6.
2. Sent Michel. — Liberation. — 20.11.1996.
3. Ошеров В.В. В нравственном тупике // Новый мир. — 1996. — № 9.
4. Белый А. Философическая грусть: Соч. — В 2 т. — М.: Худ. лит., 1990. — Т. 1.
5. Дахин В. Контуры нового мира // Свободная мысль. — 1995. — № 4.
6. Цит. по: Косолапов В.В. Методология и логика исторического исследования. — К.: Вища шк., 1977.
7. Ортега-и-Гассет Х. Две великие метафоры // Теория метафоры. — М.: Прогресс, 1990.
8. Кузнецов П. Евразийская мистерия // Новый мир. — 1996. — № 2.
9. Мяло К. Космогонические образы мира: между Западом и Востоком // Культура, человек и картина мира. — М.: Наука, 1987.
10. Миронов В.В. Наука и «кризис культуры» или затянувшийся карнавал // Вестник МГУ. — Серия: Философия. — 1996. — № 5.
11. Бродель Ф. Материальная цивилизация: экономика и капитализм, XV—XVIII вв.: В 4 т. — М.: Прогресс, 1991. — Т. 3.
12. Ильенков Э.В. Маркс и западный мир // Философия и культура. — М.: Полнпиздат, 1991.
13. Дерлугьян Г. Интервью журналу «Свободная мысль» // Свободная мысль, 1996. — № 5.
14. Кардозо Ф.Э. Социальные следствия глобализации // Вестник древнейшей истории. — 1997. — № 5.
15. Труды международной логико-исторической школы. — Вып. 2. — М.: ТОО «Симс». — 1995.
16. Панарин А.С. Евразийство за и против: вчера и сегодня // Вопросы философии. — 1995. — № 6.
17. Каграманов Ю. Демократия и культура // Новый мир. — 1997. — № 1.

18. Стратегия реформирования экономики России // Вопросы экономики. — 1996. — № 3.
19. Самарская Е. Социализм в перспективе постиндустриализма // Свободная мысль. — 1995. — № 4.
20. Леминг Дж. Если не рассматривать историю США в розовом свете // Новая и новейшая история. — 1992. — № 1.
21. Левая платформа Венгерской социалистической партии (Декларация принципов) // Альтернативы. — 1996/1997. — № 4.
22. Альтшцер Т. Россия и апокалипсис // Вопросы философии. — 1996. — № 7.
23. Декларация Римского клуба // Вопросы философии. — 1995. — № 3.
24. Злобин Н. Коммунизм как культура // Альтернативы. — 1995. — № 1.
25. Валлерстайн И. Америка и мир: сегодня, вчера и завтра // Свободная мысль. — 1995. — № 4.
26. Vitont C. L'emploi: qui faire? // Echos, 2 septembre, 1996.
27. Люкс Л. Евразийство и консервативная революция // Вопросы философии. — 1996. — № 3.
28. Нэсбит Дж. Эбурдин П. Что нас ждет в 90-е годы. Мегатенденции. Год 2000. — М.: Республика, 1992.
29. Бодрийар Ж. К критике политической экономии знака. — М.: Библион-Русская книга, 2003.
30. Шнейдер Б. Глобальная революция // Свободная мысль — 1993. — № 9.
31. Кара-Мурза С.Г. Опять вопросы вождям. — К.: Орианн. — 1998.
32. Нэсбит Дж. Эбурдин П. Что нас ждет в 90-е годы. Мегатенденции. Год 2000. — М.: Республика, 1992.
33. Жак Деррида в Москве. — М.: РИК «Культура», 1993.
34. Винников В. Форма действия // Завтра. — 1997. — № 1.
35. Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа: Соч. — В 14 т. — М.: Соцэкгиз, 1959. — Т. 4.
36. Starobinski J. 1789. Emblemele ratiunii. — Buc.: Meridiane. — 1990.
37. Рюде Дж. Народные низы в истории. 1730—1848. — М.: Прогресс, 1984.
38. Каграманов Ю. Демократия и культура // Новый мир. — 1997. — № 1.
39. Цит. по: Миронов В.В. Наука и «кризис культуры» (или затянувшийся карнавал) // Вестник МГУ. — Серия: Философия. — 1996. — № 5.
40. Кара-Мурза С.Г. Опять вопросы вождям. — К.: Орианн, 1998.
41. Филатов С., Щитков А. Языческий вызов христианству // Дружба народов. — 1996. — № 3.
42. Хузангай А. Без иллюзий // Дружба народов. — 1996. — № 2.
43. Тишков В.А. Что есть Россия? // Вопросы философии. — 1995. — № 2.

44. *Noica C.* Simple introduceci la bunatatea timpului nostru. — Buc.: Humanitas. — 1992.

45. *Sea J.* История идей и философия истории // Вопросы философии — 1984. — № 7.

46. *Paler O.* Vremea intrebarilor. Cronica morala a unui timp lipsit de morala. — Buc.: Albatros-Dalsi, 1995.

§ 3. Культурная «функциональность» и культурная цель истории. Проблема и современная проблематичность гуманизма в культуре

Метафизика национального менталитета в актуальности современной истории

Румынский классик В. Александри утверждал, что счастлив тот народ, который пережил период *национального* рождения. Правда, перечисляя события, обусловившие преодоление «двухтысячелетнего рассеивания на краю Европы» Румынии, к которым он относил: «революцию в Валахии, социальные конфликты в Молдавии, покорение русской армией» [1, с. 391], В. Александри не оговорил, что национальное пробуждение румынского этноса было связано, во-первых, с радикальным проявлением классовых конфликтов в пределах буржуазной революции, а во-вторых, эти внутренние антагонизмы и сами были обусловлены характером европейских противоречий, которые стали внешним толчком для превращения этноса в нацию. Следовательно, для стран, которые не входили в логику европейского становления истории, национальное пробуждение было результатом внутренних противоречий в той степени, в какой они обуславливались противоречиями внешними. Характер последних, и именно в пределах развитых антагонизмов пробуждающего к жизни наций буржуазного способа производства, явился причиной отставания стран, входящих в орбиту первых, как и причиной их «пробуждения» в качестве особенной меры культуры.

Вместе с тем изначально нации конституируются в форме национальных государств и в этом процессе политическая экономия опережает «культурное» самосознание отдельного этноса. Национальное самосознание юридически конституируется в виде обособленного, самостоятельного экономического статуса государства и проявляется как патриотическое во времена войн. В пределах этих

запоздало (на фоне всемирно-исторического времени) проснувшихся этносов вопрос о коллизиях национального самосознания стоял в иной форме, чем в рамках последовательно прошедшей все этапы становления европейской цивилизации. «Национализация» истории имела место в антиномичных основах двух «логик» истории. А. Дж. Тойнби констатировал: «Действительно, дух национального взывал к историкам с особой силой, поскольку он в какой-то мере обещал примирить индустриальное разделение труда с внутренним стремлением к целостности. Противопоставить себя «всеобщей истории», которая создается на индустриальных принципах, — задача непосильная даже для самого энергичного индивидуума» [2, с. 18].

Самозащита запоздало проснувшихся наций как попытка противостояния индустриально развитым странам обусловила не только особенное понимание «национализации», но и превращение в самодостаточный культурный атрибут «национального менталитета». В самоопределении национальной культуры такой атрибут был призван сыграть роль своеобразной компенсации национальной индивидуальности в пространстве национальной зависимости от логики процессов, осуществлявшихся за пределами собственного экономического развития. В силу такого положения вещей проблема национального менталитета предстала как своеобразный комплекс, пытающийся найти свое положительное выражение в некоторой абсолютной особенности. Конечно, метафизика такого логического самоопределения, как правило, затушевывала (а сегодня ретуширует) факт зависимости национальных противоречий слаборазвитых стран от мировых, когда процессы обмена между отдельными субъектами хозяйствования могут протекать таким образом, что прибыль оказывается ниже прибавочной стоимости. Вывод Маркса по поводу данного противоречия практик мирового хозяйствования подтверждается до сих пор: «Одна нация может все время присваивать себе часть продукта другой, не давая ничего взамен» [3, с. 384].

Но наряду с этим (не только несправедливым, но и осознанно разрушительным) процессом, с самого начала зарождения национальных «менталитетов», в них присутствует как постоянная величина элемент мнимой независимости от европейского пространства и времени. Знаменательно и то, что как раз для развивавшихся в полноте логики истории европейских этносов проблема национальной ментальности никогда не стояла. Этот факт выступает своеобразным индикатором на логическую противоречивость и закомплексованность отдельных наций. С другой стороны, попытка утвердить себя в статусе особой категориальной системы координат входит в противоречие с таким стремлением. На примере становления само-

сознания румынского этноса середины XIX в. М. Эминеску выделял ряд противоречивых по основанию и внешне абсолютно неприемлемых черт этого процесса: 1) «Ложная зрелость, проникающая в основание жизни, пронизывает нашу страну от края до края, искусственная и импортированная со всех четырех сторон света культура навязана румынскому духу и даже в некоторой степени коррумпирует его. Мы, румыны из принципатов, находимся в невыгодном положении быть гувернированными таким образованным поколением, не имеющим никакой связи со страной, потому что мы никогда не применяли те предупредительные средства, которые способны защитить нацию от абсолютного внешнего влияния (но это и не было возможным для страны, существовавшей в рамках смешанного феодального типа общественных отношений. — М.Ш). К примеру, известно, что ни одна европейская страна не допустит того, кто получил гуманитарное образование в другой стране, к общественной деятельности без огромных ограничений. (...) Действительно, наше развитие за последние десятилетия более чем странно. Наш тип урегулирования отношений, привнесенный извне современный конституционализм со всей системой законов, перенятый от народа, который исторически более отдален от нас, чем русские, стерли без всяких переходов старый порядок вещей настолько, что, кажется, наши обычаи и социальные классы стерлись вместе с пылью с ног русской армии и сбриты вместе с бородами бояр, которые были побриты французскими парикмахерами»; 2) «Наш образованный класс в большинстве не является румынским (...) Не обладая чувством родины, разговаривая не национальным языком, а некоторым французско-болгарским жаргоном, не зная истории и законов собственной страны, не понимая, насколько эти два феномена могут быть положены в основу нашего развития, эти юноши полностью лишены исторического чувства»; 3) «Наше современное поколение (...) должно выработать понятия для нашего народа, чтобы он мог размышлять, а развитие классического языка является обязанностью будущего поколения»; 4) «Редким феноменом является движение румынской литературы и культуры одним шагом, они даже гетерогенны. По меньшей мере, культура привилегированных классов намного выше культуры страны, но она чужда, литература же национальна, но отстает от культуры» [4, с. 73, с. 74, с. 248].

В отличие от проблемы возможных прогрессий возвратных форм через ложные взаимотрансформации «малых» и «больших» культур, в пространстве антиномий образования национальных менталитетов возникает иная логическая ситуация. Она связана с феноменом современного превращенного формирования национального ментали-

тета, который, с одной стороны, утверждается в контексте «ценностей» агрессивного отношения к «малым» культурам со стороны «больших», а с другой — на уровне всеобщих параметров логики — выступает регрессивным для возможного развития национального государства фактором. Последнее обусловливается своеобразной консервацией «ментальности» в пространстве непосредственной идеальным фольклорной «самобытности» или в культурных стереотипах обыденного сознания (подчеркну, что «менталитет» специфическим образом включает в себя «чувствование» как исторический и непосредственный образ жизни нации).

В положениях цитированного выше классика нельзя не заметить серьезных противоречий. Они заключаются в том, что постановка вопроса о понятиях, которые необходимо дать народу, выводит национальное самосознание за рамки национального — ведь по своему всеобщему содержанию и форме понятия как универсалии рождаются не в пределах так называемых «малых» культур. В то же время признание большей развитости западноевропейской культуры фиксирует своеобразную аритмию чувственного бытия и мироощущения данного народа и сферы привнесенного «извне» способа логического мышления. Ведь в понятийном отношении «большая» культура действительно более развита, поэтому отказ от нее во имя завершенной «ментальной особенности» не может не привести к законсервированию определенной национальной культуры в собственном синкретическом, недифференцированном начале. Но если учесть, что временное начало пробуждения данной нации отнюдь не соответствует таковому относительно мировой культуры, то становится возможным возврат отдельной нации в такое прошлое время, которое не является собственным временем. Возможно, в этом смысле Ф. Бродель характеризовал национальные менталитеты как длительное добровольное заточение, как фактор, тормозящий прогресс определенной общности на длительный период времени.

С точки зрения познания и воспроизводства рефлексии основания в собственном теоретическом пространстве возвращение к началу обладает прогрессивным значением. Но если учесть сохранение несоответствия уровня развития производительных сил слабо развитого этноса и «эталонной цивилизации» со всеми социально-политическими производными такого несоответствия, то теоретический возврат в основание-начало развитой культуры внешним образом накладывается на пространство социально-экономической неразвитости и, в свою очередь, производит новую антиномию несоответствия уровня идеальной культуры уровню ее кода — производительных сил в их технологическом значении. Отсюда, к примеру,

феномен высокоразвитой философской культуры Румынии при особенностях ее политического и экономического места в системе мировых отношений.

В сущности, ментальность как способ мышления является логической мерой культуры. И «все идеи и верования, которые создают эту меру, основываются друг на друге, связаны отношениями формы и содержания, принципами и следствиями, являются взаимозависимыми. С другой стороны, ментальность содержит в себе характер общества, в котором мы живем» [5, р. 189]. Правомерно и утверждение, что «...ментальность охватывает как логические процессы, так и автоматизмы, как механические мыслительные акты, так и глубокие убеждения. Поэтому их отношение не относится к биологическому, а относится к глубоким стремлениям, определяющим подлинную меру человека. Это мера, которая не совпадает с мнением, сложившимся у человека о самом себе, потому что он никогда не отдает себе отчета в том, как низко он пал. Она также не зависит и от мнения других, шедших рядом с ним во время этого падения: мера рождается в степени соотношения между способом осуществления, который был реализован великими. И в то же время является индикатором нравственного падения тогда, когда великие люди игнорируются или не входят в область общественного сознания» [Ibid, р. 191]. В силу этих черт А. Дуцу считает, что вопрос ментальности возникает в провале, образуемом при разорванности великого и низкого, профанированного. Время этого теоретического диалога (1993 год) дало достаточно негативного материала для очерчивания «провала» абсолютизированной особенности национальной ментальности, которая вступает с собой в неразрешимый парадокс во времена великих исторических потрясений.

Национальное самосознание как историческая форма общественного самосознания сложившихся вне логики западноевропейского становления народов и в зависимости от внешних (хотя и трансцендированных во внутренние) противоречий требует осознания противоречий «внешнего» и «внутреннего» на уровне развития человечества в целом. В этом смысле феномен национального пробуждения является событием выхода определенного народа на уровень отношения ко всемирной истории, и в своей логической структуре национальное самосознание может обуславливаться прежде всего наукой собственной эволюции в контексте меры совпадения материального и идеального и проекции таковой во всемирной степени. Вместе с тем в аспекте логики сельскохозяйственный способ производства предшествует национальному пробуждению. Он по своей природе инертен, экстенсивен и, будучи замкнутым в природной

цикличности, не представляет возможности понятийного распределения сущностной логики исторического процесса. В этнической мере выявления сущности человека национальное самосознание категорично с того момента, когда оказывается возможным выявить для себя диалектику индивидуального (особенности данной формы культуры) и всеобщего как универсального типа связи человечества.

В диалектическом отношении национальное самосознание не может не развиваться до самоотрицания как преодоления экстенсивных форм собственного исторического возникновения. Поэтому в логическом выражении национальное самосознание прогрессивно в той степени, в какой оно способно рефлексировать основание, предпосылки, условия и субъективные производные собственного становления. Это идеальное условие преодоления собственной замкнутости, исторической ограниченности и отчуждения. В противном случае феномен национального самосознания становится искусственным консервантом для той системы общественных отношений, которая порождает мнимую самостоятельность нации. Тому подтверждение — место и роль центрально-европейских и восточно-европейских этносов в инверсиях современной истории.

Диалектика национального самосознания начинается с момента способности теоретического осмысления и обобщения причин собственного прошлого. Метафизика национального самосознания закрепляется вследствие аморфности современных всемирно-исторических противоречий, их новых искусственных конструкций. Последние порождены раздражающими мир антагонизмами, которые, в свою очередь, обуславливают и национальные попытки обосновать и защитить свою действительность. Не случайно обоснование «национальной ментальности» проводится с оснований культуры, а культура в такой функциональности принимает чисто идеологический смысл. С одной стороны, в логике отчужденных противостояний идеи национального менталитета не могут не превращаться в крайности национализма. Но и здесь, хотя ложно-трансформированно, с неизбежностью присутствуют универсалии. Так, Б. В. Авдеев утверждает: «Интегральный национализм — это в принципе евгенический традиционализм. Он исходит из потребностей отстаивания вечных ценностей, а не изобретения сиюминутных прихотей. Он не гонится за модой, он сам создает ее. Это также и эстетическое учение, желающее облагородить лицо нации. Опираясь на здоровые естественные инстинкты, интегральный национализм требует также изящества и такта. Это эстетика варварства, где эстетика трактуется в ее классическом смысле, а варварство воспринимается как юность, свежесть и неисчерпанность. Одним словом, как молодость духов-

ная и физическая одновременно. Это торжество здорового рассудка, происходящего из здорового же тела» [6, с. 83].

Концептуальные установки такого рода обрисовывают картину регрессивно-возвратных форм, которые в искаженном виде утверждают содержание современных универсалий. Эта картина реакционна своим зрящим отрицанием общественного, вплоть до регрессии в физиологическую эстетику «здорового тела». Вместе с тем присутствие (хотя и игнорируемое) универсалий вынуждает ставить вопрос о природе национальной культуры в масштабе всеобщего. А поскольку включающая в себя логику становления каждой отдельной нации логика истории здесь игнорируется, то иррациональное объяснение национальных форм культуры тоже становится наличным бытием искусственного менталитета. Если в первом случае культура возвращается в органическое пространство (что с неизбежностью усложняет процесс дифференциации общественного и биологического), то во втором — иррациональное осуществляет возврат уже в сферу неорганического. Происходит своеобразная геометрическая мистификация логики истории как логики культуры, которая ничего не может дать для понимания культурного восхождения как отдельных наций, так и отдельных индивидов. В этом случае мистифицируется не только история — мистифицируется культура как тотальность истории. Основание культуры делогизируется. Миф начинает играть роль искажения логики культуры; утверждение Мих. Лифшица о том, что современный миф, в отличие от первобытного, является мостиком к алогизму, наиболее адекватно представляет этот процесс. В отличие от классического времени, становившегося от мифа к Логосу, тут происходит иррациональная деградация от Логоса к мифу.

Как пример такой мистификации можно привести трактовку возникновения мировых форм культуры, представленную культурологом Н. В. Князьковым. Ее автор выстраивает некоторую космическо-геометрическую раскладку мировой культуры по принципу «космических взмахов» [7, с. 4]. Это толкование абстрагировано от способов производства цивилизациями и этносами собственного образа жизни, генезиса познания в логических и чувственных формах. В конечном счете такой подход выносит принципы образования цивилизаций и этносов за пределы общественной жизни и содержит в себе земную жизнь лишь в качестве слепого космического материала сверхъестественных сил. Н. В. Князьков опирается на концепцию российского исследователя Н. Ф. Гончарова, разложившего мировую культуру по принципу соотношения аномальностей. С точки зрения Н. Ф. Гончарова, «все аномальные области планеты с мате-

матической точностью образуют два вложенных друг в друга правильных многогранника: икосаэдр (правильный двадцатигранник, ограниченный равносторонними треугольниками) и додекаэдр (правильный двенадцатигранник, ограниченный равносторонними пятиугольниками). Эти два «тела Платона» совмещены так, что вершины икосаэдра находятся в центрах граней додекаэдра, причем две вершины икосаэдра должны быть совмещены с полюсами планеты. Многогранники адаптируются к поверхности сферы, сплюснутой с полюсов» [там же, с. 4]. Таким образом, в силу сокрытости за тотальным отчуждением смыслов современной истории ложная трактовка универсалий актуальной всемирности образует уже новую космологическую иррациональность, что является полным отходом от исторических принципов постижения мира.

Представляя определенный познавательный интерес с точки зрения теоретической конструкции, данная концепция может считаться образцом переноса живой культуры в мертвые схемы неорганического пространства. В последних культура предстает не по закономерностям развития земного Логоса, а по мистике геометрических отражений абстрактной количественности — числа. Возникает вопрос, почему именно такие геометрические фигуры взяты в качестве методологического основания? Ведь очевидно, что здесь не геометрия является феноменом культуры, а культура подводится под избирательные формы геометрии. Переворачиваются «начало» и «конец» в логике становления по формам материального движения, в логике природы становления культуры, обратным образом снимающей в себя предыдущую через генезис производительных сил. Культура подводится под те самые «линии», в которые она не вмещается как живая, не подлежащая мертвой символизации жизнь. Более того, в эту схему не вмещается пространство постклассической культуры, вследствие чего (согласно логике автора концепции) последняя навеки лишена уже всяких «взмахов» и объективно обречена на бесконечную деградацию. Самым неприятным в этом случае является факт игнорирования субъекта культуры и его возможностей.

При кажимой интеллектуальной неординарности тшета такого рода конструкций очевидна уже потому, что завершенная культура подведена под метафизику агрессивных политических интересов геополитики. В этом делогизированном пространстве и становятся возможными импровизации по поводу превращения культуры в основание будущих мировых конфликтов, но уже нет места для особенности национальных культур, которые с точки зрения современной геополитики подлежат или игнорированию, или усмирению, или обречению на вымирание. Отсюда навязчивая искусственность,

поиск неадекватных приемов для обоснования исключительности западной культуры.

Очевидно также, что противоречия мировой политики и особенных форм культуры по своей природе уже антикультурны, ибо акцент их разрешения переносится с оснований культуры на основания политических интересов. Следовательно, в силу атрибутивной неадекватности господствующей сегодня в мире политики закономерностям и тенденциям современного исторического процесса данные противоречия не могут быть разрешены. Они остаются антиномиями, но из-за нарочитой привнесенности из сферы субъективизма — антиномиями мистическими. В то же время такая антиномичность обеспечивает «свободное пространство» для идеологии подчинения ареала культуры бескультурным и агрессивным интересам господствующих в современном мире групп государств. В самом деле, могут ли что-либо объяснить конкретно в природе и переплетении всемирных противоречий и их отражении во всеобщем регрессе культуры базирующиеся на концепции «длинных волн», «цикличности», «волнообразности», «замкнутости» и т.п. теории? Тем более, что «замкнутость» отдельных цивилизаций перестала быть реальностью со времен мировой экспансии капитализма — такие цивилизации переходят сегодня в статус неизвестных, но серьезных величин всемирных связей.

Политический шовинизм господствующих сегодня в мире стран, с присущей ему политикой «цивилизации» мира, упускает из вида внутренний потенциал этих смещений. И дело не только в возможности такого рода изменений, которые (как прогнозировал еще в XIX столетии Г. Стефен) способствуют превращению Китая из «уснувшей империи» в «китайский империализм» [8, с. 235]. В этом процессе происходят невидимые эмпирическому сознанию сдвиги, взаимопроникновение цивилизаций культурного порядка, еще не представляющие определенностью на уровне наличного бытия, но уже достаточно мощные, чтобы требовать к себе теоретические подходы другого масштаба. Основным модусом таких сдвигов является стирание метафизических границ классического основания на уровне его дискретных самоопределений. А это означает, что возвратная (в положительном смысле таковой) логика снятия метафизики становления особенных форм культуры (национальных и классовых) обуславливает преодоление последними своих исторических категориальных пределов. Таким образом, метафизика национального самоопределения в современном мире может быть позитивно преодолена в имманентном преодолении так называемых межцивилизационных границ. Этот процесс уже начался, и положительная нагрузка цивили-

лизаторской роли в нем выпадает отнюдь не Западной Европе и не обособленным в своей иллюзорно-абсолютизированной независимости отдельным нациям. «Цивилизаторская» роль выпадает тем, кто сможет осуществить всеобщее как собственную особенность. За ними величие и овладение историческим временем.

Сила лжи и бессилие заблуждения (гносеология декаданса феноменологии истории)

В контексте возвратных форм истории требует анализа (как в своей сущности, так и в содержании собственных превращенных рефлексий) антиисторичность современного сознания. Будучи обычно эмпиричным, не пробуждаясь даже при наличии опасности попадания в исторический тупик, оно оказывается неспособным к выявлению и логическому охвату исторической перспективы. Но в вакууме ползучего эмпиризма, обрекая себя на бесконечное отставание от реальности, общественное сознание консервируется в «функциях» (фикциях) объяснения, в путешествиях по неактуализированным явлениям прошлых времен. Антиисторическое сознание лишено теоретического самосознания, в силу чего фундаментальность происходящих процессов остается для него «вещью-в-себе». Но без исторического развития диалектики диалектическое развитие истории как культурное развитие человека так же невозможно, как невозможно преодоление отчуждения вне преодоления его дуалистических основ. Ибо без исторического развития диалектики невозможно адекватное высвечивание многомерности объекта исторического изменения, тем более сложного для понятийного постижения, что превращенное основание представляет собой тождество деформированной практики и искаженной теории. Вместе с тем невозможно и выявление практически-идеального тождества имманентности единичного и всеобщего в конкретно-историческом содержании.

Как возможно совпадение волюнтаризма практики и произвола теории, выражающее свое единство в «консенсусе», а противоположность в «парадигме»? Если в природе, следуя за мыслью Гегеля, «величайшая истина состоит в том, что закон вообще существует» [9, с. 67], то величайшая истина истории может заключаться в том, что ее всеобщий закон познан и приобретает характер субъективно-практического основания универсального способа изменения действительности и самоизменения человека через творчество общественных отношений. В этом смысле нельзя не согласиться с Ф. Т. Михайловым, что «изменить мир, не поняв основания его наличных

форм, значит либо воспроизводить таковые, усугубляя их противоречия, либо порождать давно отжившие социальные монстры» [10, с. 58].

Заблуждение отличается от лжи тем, что последняя изначально знает цели и предмет собственных действий, тогда как заблуждающееся сознание не способно очертить основания своих действительных потребностей и культурного способа их разрешения-удовлетворения. Впавшие в заблуждение «массы» не знают, что им необходимо, и в силу такого незнания желают того, что им для возможности дальнейшего существования категорически противопоказано. В этом двустороннем субъективистском пространстве и возникает возможность не только для осознанного манипулирования общественным сознанием, но и для добровольной самоманипуляции. Ведь в манипуляции сознанием воздействие «не только побуждает человека (...) делать то, чего желают другие, оно заставляет его хотеть это сделать» [11, с. 13], и «жертвой манипуляции человек может стать лишь в том случае, если он выступает как ее соавтор, соучастник» [там же]. Возникает ситуация, когда, действительно, «мало можно взять логикой, когда человек не хочет убедиться» (А. Герцен). Повидимому, то, что Э. Тоффлер написал «Третью волну» именно в ключе свойственной периоду информационных технологий особой формы субъективности масс, совершенно не случайно. Речь идет о новой форме иррациональности, которая не хочет убеждаться, в частности, в закономерностях и тенденциях. Утверждение С. Г. Карамурзы о том, что манипуляция суть соблазн, требует доосмысливания в пространстве содержания уже современных соблазнов. Такие отнюдь не сводятся только к объектам потребления, а, как ярко показал Ж. Бодрийар в исследовании-эссе «О соблазне», распространяются на постмодернистскую «онтологию» субъективности истории, вплоть до самоистребления в ней.

Во всех метаморфозах исторического рассудка имеет место давно известная, но отнюдь не тривиальная по своим результатам ложная представленность интересов народа в политике государства, где всеобщее дело и интересы утратили общегосударственный характер и подменены частным интересом. Подменены таким образом, что первоначальное подчинение всеобщего интереса ограниченными целям и искаженным представлениям об общественном идеале породило новый тип бюрократизма как иррационального, перерастающего в идеализм, государства субъективизма, когда «от чрезмерного уважения к идеям» их не осуществляют.

За метафизикой понимания природы политического самосознания и условий преодоления отчуждения сокрыто метафизическое понимание соотношения общечеловеческого и классового, которое

консервирует отчуждение феноменологии духа и феноменологии истории. Возвращенная история проявляется прежде всего в том, что она актуализировала эту классическую проблему, только в более жесткой и жестокой форме. Формула абстрактного «приоритета общечеловеческих ценностей» знаменовала переход «нового мышления» (по-видимому, по ошибке названного «возвратом к диалектическому мышлению») в такую форму логики, которая сама не нуждается и не считает нужным обосновывать ни собственные теоретические предпосылки, ни выдвигаемые «концепты» обоснования дальнейшего развития. «Мнения» или «индивидуальная точка зрения» становятся одной из результирующих обработки и отвлечения общественного сознания от анализа его фундаментальных общественных проблем и выведения адекватных способов их разрешения. Происходит подмена понятий, когда кажимость и видимость принимают статус истинного, а сама истина переводится в область эклектичной («плюралистичной») многомерности. Характерным примером является современная политическая деятельность (в тождестве с агрессивным эгоистическим интересом), представляющая в условиях теоретической слабости индивидуализм политики. Последний приобретает реальные очертания в условиях, когда «благодаря ворвавшейся рефлексии человек уже не довольствуется подчинением законам как авторитету и внешней необходимости, а хочет доставить удовольствие самому себе, убедиться посредством собственной рефлексии, что для него обязательно именно, что есть цель и что он должен делать для достижения этой цели. Таким образом, влечения и склонности человека становятся властвующей над ним силой, и лишь удовлетворяя их, он получает удовлетворение» [12, с. 9].

При гносеологическом отождествлении кажимости и истины в абсолют возводится частная истина. Имея вначале в своей основе своеобразный политический сентиментализм, общая ложь возникает как абстрактный результат сложения частных истин. Взаимотрансформации лжи и заблуждения находятся в постоянной зависимости от обыденных предрассудков в понимании реальных проблем, равно как и от возведения в статус общезначимых мнимости и амбициозности политических субъектов. Но в пределах мнимости возможно любое соглашение, ибо мнимость подчиняет существование проблемы своему скрытому политическому стремлению. Зато возможен необъятный простор для превращенного самоутверждения. О подобного рода опасности в пределах социализма уже в начале 20-х годов предупреждал Д. Лукач: «...когда человека объявляют мерой всех вещей, и таким путем хотят уничтожить всякую трансцендентность, но при этом сам человек не изменяется, не берется диалекти-

чески — тогда этот наделенный свойствами абсолюта человек просто становится на место тех трансцендентальных сил. На место догматической метафизики становится, в лучшем случае, догматический релятивизм» [13, с. 160].

Постоянно балансируя на крайностях и пытаясь при этом сохранить равновесие, мнимость оперирует не законами объективных процессов, но представлением о них. Подменяя всеобщую тенденцию и основу реальности субъективистским представлением о ней, мнимость способна абсолютизировать одну из сторон (как правило — несущественную) реальных явлений и возводит их в статус основания. Но не стоило бы столько внимания уделять примитивизмам обыденного мышления, если бы они не стали логическим пространством политического сознания, если бы за ними не скрывался факт проникновения и полной победы позитивизма в историческом самоопределении современного индивида и трактовки им исторических векторов. И если бы за этими явлениями не скрывалась подмена классической постановки вопроса о реализации сущности человека смыслом так называемого самоутверждения. Последнее характеризуется тем, что оно нуждается не в сущностном равенстве одного «Я» другому «Я», а как раз в неравенстве и утверждении неравенства. Ведь феноменологический индивидуализм требует «фона» в несвободе другого или в собственной несвободе по отношению к другому. «Относительность истины» представляла, в частности, как «логический суверенитет» известного «каждому — свое», очень близкого до неофашизма в «интерьере» нового социального отчуждения и буйства такой эклектики логического пространства, которое не снилось ни одному другому историческому времени.

В силу естественного характера собственного развития, когда субъективный волюнтаризм в некотором пределе пресекался взрывом онтологии истории, прошлые исторические времена были ограничены в возможности эклектики. Для инверсации основ современности беспредельность формальных связей обусловливается неестественным в классическом понимании, зависящим от бесконечной виртуальной реализации логических конструкций (моделирования) реальности. Любопытен анализ эклектики и софистики плюрализма, осуществленный Г. В. Карамышевым. Автор выделяет то общее, что им присуще: отсутствие единого основания для перечисления анализируемых предметов и явлений; попытка из элементов различных теорий создать новую, якобы целостную; субъективистское совмещение в одно целое прямо или косвенно противоположных элементов [14, с. 51]. «Есть и различия — отмечает далее автор, — если эклектика ставит целью собрать воедино именно лучшие чер-

ты, то в плюрализме равноправно соединяются различные, независимо от того — хорошие или плохие, правильные или неправильные — начала. В эклектике элементы прямо противоположны друг другу, а в плюрализме, выражаясь языком геометрии и представляя их как силы-векторы, они могут быть расположены в направлении от 0 до 180 градусов (...) если эклектике присуще также субъективистское соединение различных положений, точек зрения, подходов, при котором одно из них противоречит другому (т.е. одно из утверждений опровергает другое), то в плюрализме субъективистски соединяются ряд противоположностей, которые друг друга могут опровергнуть и прямо, и косвенно» [там же, с. 52].

Политический индивидуализм не только вводит релятивизм в логические посылки политической практики, но и возводит его в статус общезначимой ценности. Утверждение дуализма сущности, когда отправной точкой политического сознания выступает ложное понятие о действительности, опирается на ложные логические трансформации основания в процессе практического преобразования общественных явлений. И чем больше обсуждаются события, тем более отдаляется их понимание — обсуждение превращается в способ окончательного затемнения сути. Перед «здравым рассудком» мелькают отдельные стороны явлений. Возникает потребность в интерпретации событий, что, в свою очередь, накладывает субъективно-ограниченный смысл и на историю, и на человека. Интерпретация, будучи неспособной выйти за пределы времени явлений, не способна выйти и за пределы частных случаев. Следовательно, в аспекте интерпретации реальности всеобщность истории и человека не может стать предметно-мыслимой. Мыслится только эмпирия, но ведь эмпирию в форме эмпирии нельзя осмыслить. Возникает феномен повсеместной парадоксальности как своеобразный анекдот интерпретирующего сознания. Интерпретация приобретает статус частного дела произвольного преобразования логических оснований, где и сама история, поскольку она сведена к частному, подвергается интерпретации. Политика выведена в данном случае на уровень общего релятивизма, который строится по рассудочным принципам интерпретации. Интерпретация же, как утверждает американский социолог Сузен Сонтаг, «не просто реверанс посредственности перед гением. Она (интерпретация. — М.Ш.) вообще есть современный способ понимания и применяется к вещам любого достоинства» [15, с. 214].

В то же время интерпретация обладает не только гносеологическим, но и социально-классовым характером. На первый взгляд, интерпретация истории выглядит сопутствующей производной либерализации объективной истины и утраты монопольного права на та-

ковую. Но не стоит поспешно отождествлять ее с попытками достижения политических компромиссов. «Либеральный» период переходного периода — это не только симбиоз гносеологического и этического моментов первичного проявления отрицания предшествующих догматов. Это также социально-иллюзорное проявление «свободы слова» и очень даже заинтересованное утверждение теоретических спекуляций как форма софистической подмены общественных смысловых координат. Поэтому либерализм как форма политического сознания представляет собой способ манипулирования политически наивным и теоретически незрелым противником. В современной реальности либерализм есть софистическое обеспечение видимости свободы и искусственное возвращение в прошлые формы, регрессия как цель бытия определенной группы общества или группы стран. И если так называемый «классовый мир» так легко нарушается логикой реальных процессов, и если идеал этих групп, заключающийся в том, «чтобы наполнить практическую политику христианским чувством всеобщего братства», когда в реальности политика продолжает быть «воинственной и наполненной племенными раздорами» [16, с. 18], не становятся реальным движением, то речь идет всего лишь о неких фазах борьбы, их логико-семантических приемах и семиотических трансформациях.

Проблема силы лжи и бессилия заблуждения чревата не только политическими и социальными взрывами. Консервация трансформированной дилеммности истины и лжи оказывается трансформированной формой идеальности культуры. Ведь на фундаментально-гносеологическом уровне мы встречаемся с феноменом раскрытия пространства и времени культуры через степень осознания логики истории. Другими словами, культура предстает как внутренняя форма истории в той степени, в какой логика истории становится пространством и временем самоопределения класса в логике дела ее общественных противоречий. В представленном случае превращений имеет место сознательное искажение времени истории, подмена его безвременностью тем, что общественное сознание полностью вырывается из контекста субстанциального основания исторического развития. В этом случае ложность господствующего политического сознания несет в себе нагрузку не только идеологического насилия, а и деструкции исторического сознания вообще. Но в своеобразной системности возвращенных форм, психологически увязываемая с безвозвратно потерянным чувством стабильного благополучия и уверенности, возвратная форма диктатуры не обладает позитивными смыслами. Вместе с тем обострение исторических противоречий ставит феномен исторической диктатуры в регрессивном

ракурсе — глубина современного отчуждения человека измеряется уже не только внешним отстранением его от непосредственного участия в общественных процессах, но в первую очередь его внутренним самоотрицанием в качестве субъекта истории.

Не менее важной предпосылкой для возможной диктатуры является трансформация абсолютного большинства в «массу». Истории, особенно в XX веке, известны многочисленные примеры, когда диктаторские режимы приходили к власти на плечах взбесившегося мелкого лавочника, — явление, названное Брехтом «революцией потных ног». Возможно, этот феномен позволил Ортеге-и-Гассету заметить: «Для брошенной на собственный произвол массы, будь то чернь или «знать», жажда жизни неизменно оборачивается разрушением самих основ жизни» [17, с. 74]. Считать эту мысль абсолютно бесспорной нельзя, но в ней представлена связь люмпенизации истории с фашистскими диктатурами, логической предпосылкой которой является деградация общественного сознания, и на фоне крайностей лишений или пресыщения — измельчание потребностей индивида и общества. В таких условиях представляется проблематичным определение «интересов народа». Вместе с тем опыт свидетельствует, что попытка апелляции к реально усиливающимся процессам интегрирования, чем прикрывается склонность избавиться от сложных вопросов взаимоотношений различных общественно-политических систем, ведет к их «упразднению» путем односторонней капитуляции. Этот переход, формы и методы его осуществления стали предварительным условием «развития» «межформационного» единения, что имеет неважные последствия для цивилизации в целом. Как едко заметил Александр Зиновьев, местом эпохальной встречи двух Великих Цивилизаций по иронии судьбы может стать крышка канализационного люка.

В либерально-софистическом пространстве формально-логическое мышление сталкивается с затруднениями в постижении единого происхождения противоположностей, в силу чего оно рассматривает основание как заданное. «Заданное» легко переходит в навязанное. Реальные самоопределения социальных противоположностей (за исключением тех случаев, когда их стараются подчинить теоретическим заблуждениям) игнорируются. Здесь не истина доразвивается до сущностного самоопределения индивидов в истории, а индивиды подчиняются абстрактным самообоснованиям политического рассудка. И закономерно, что в ходе практического осуществления подобных иллюзорных построений во все сферы общественной жизни проникает мистика. Неразумная форма государственного рассудка не только иррациональна, идеалистична, она еще и обосновывает

себя мистически-иррациональным способом. В своих естественных устремлениях рассудок, как превращенный философский разум, становится абстрактным обоснователем, которому необходимо лишь виртуозное умение тасовать «философию права», статьи Конституции, кодекс законов, риторические приемы и легкость восприятия абсолютно взаимоисключающих ситуаций.

Иррационализм в равной степени распространяется и на политическую ложь, и на обыденное заблуждение. В первом случае — поскольку отрицание сущности в ее логико-историческом основании возможно (в силу своей крайней реакционности к развитию вообще) исключительно как временное. В обыденном сознании иррационализм проявляется как овнешненное отношение к своей исторической сущности со стороны должного субъекта истории. В первом случае иррационализм отрицается логикой развития основания, практически стремящегося к достижению своей абсолютной и адекватной всеобщей формы. Во втором — логикой разворачивания этого же основания в его противостоящих антагонистических определениях. В целом иррационализм ориентирует общественное сознание на такой общественный миропорядок, при котором проблематичным становится само будущее. И можно солидаризироваться с мнением авторского коллектива, поставившего вопрос о путях возможности гуманизировать научно-технический прогресс и «направить его в русло Общего Дела. Это величайшая историческая задача, стержень пути, идя по которому человечество способно миновать Сциллу потребительской смерти от «ожирения» и Харибду «черной дыры истории»» [18, с. 64].

Повернутый вспять «новый» генезис иррационального обуславливает собой феноменологическую, скрывающуюся вначале за так называемой «духовностью», регрессию прогрессивного класса и позитивистскую прогрессию регрессивного класса. Относительно мотивов и приемов применения этой категории уже Гегель отмечал «особую форму нечистой совести, проявляющуюся в том виде красноречия, которым кичится эта поверхностность; прежде всего она сказывается в том, что там, где в ней более всего отсутствует дух, она больше всего говорит о духе; там, где она наиболее мертвенна и суха, она чаще всего употребляет слова жизнь и вести в жизнь; где она проявляет величайшее, свойственное пустому высокомерию себялюбие, она чаще всего говорит о народе» [19, с. 98]. Но гносеологическая деградация истории в классовом отношении имеет не только нравственно-политические, но и эстетические отрицательные последствия. За утратой принципов общественных отношений скрывается феномен декаданса культуры истории в подвалы чувственного

сознания. Явление субкультуры связано прежде всего с «освобождением» масс от своей общественной роли. Иными словами, ложное, непропорциональное абстрагирование человека от категории отношения (конкретность которой вытекает из предметно-практической — рабоче-функциональной — неосвобожденности человека) как попытка «освободиться» волевым актом, а не изменением характера общественных отношений, порождает вакуум общественного самосознания индивида и его историческое самоотрицание.

Как ни парадоксально это выглядит, люмпенизация масс в ареале культуры начинается деградацией их политического самосознания, которая, в свою очередь, порождает превращение индивида в объект ложной идеологии и в субъект ложной истории. Ведь если «масса является феноменологией “мы”» (К. Нойка), то абстрактная определенность «мы» стирает возможные и необходимые границы структуры культурного самовоспроизведения истории. А особенность антагонизмов XX века, как справедливо отмечал известный болгарский философ и политик Ж. Желев, состоит в объективном существовании в исторических условиях империализма двух основных сил, способных решать большие проблемы — финансового капитала и пролетариата. Природа социальных кризисов такова, что она выливается или в ту, или в иную форму диктатуры.

За фасадом ложно понятой свободы скрывается, говоря словами А. Герцена, тот факт, что «есть высшая историческая необходимость, пренебрегая которой выйдет уродство». Опасность либерализма проявляется в завуалировании мнимой свободой проблемы возможности дальнейшего общественного развития. Но в условиях развития индустриального общества свобода, как замечает С. Г. Кара-Мурза, «становится доминирующей идеей лишь в том случае, когда не чувствуется близости предела. Идея свободы выступает как средство, позволяющее игнорировать пределы и необратимость» [20, с. 6—7]. Следует учесть — при максимальной интенсификации мировых антагонизмов за период последних двух десятилетий эти пределы приняли такую форму, что их действительно может игнорировать только сумасшедший. Автор отмечает, что сегодня налицо «потеря человеческого инстинкта самосохранения, можно даже говорить о выраженной склонности человечества к самоубийству» [там же, с. 9]. Поскольку отчужденное самосознание подчиняет «свободу либо в самом себе — случайности содержания, либо в содержании — собственному произволу» (Гегель), то феноменология индивида маскируется кажимой свободой, но не становится феноменологией истории. Примечательно, что А. Камю, невзирая на преданность экзистенциальной свободе, утверждал: «...собственность —

это убийство». Но нет и не может быть выхода из тотального сущностного самоистребления вне культурно-логического самоопределения индивидуального самосознания и его всемирных практических трансценденций.

Логические основания дезинтеграции культуры

Лишенность современного исторического сознания позитивных характеристик ставит под знаком отрицательного значения сущность культуры. А положительное развитие мировой культуры в особенных формах непосредственно связано с преодолением логических оснований ее современной дезинтеграции, что, в свою очередь, предполагает проникновение в алогические характеристики менталитета современной цивилизации. Но логическое состояние исторического рассудка не может быть выведено из общих научных абстракций. Оно также не может быть представлено имманентно алгоритму его формальных мер, поскольку современные аксиологические ориентиры не поддаются определению по причине их общей случайности. Именно утрата основ дальнейшего развития культуры обуславливает рассмотрение такой проблемы в логически деструктивном аспекте ее происхождения. В глобальном масштабе такая постановка вопроса обуславливается острым несоответствием принятых стереотипов поведения обычного индивида (социальной, этнической, политической, конфессиональной общности) потребностям поиска сущностно отличающегося от существующего типа социальных взаимосвязей, тем более, что его характерные особенности известны лишь в обобщенном виде, а вместо проторенных дорог существуют лишь «дорожные указатели в будущее» (Гаврилишин).

Опасность подстерегает еще и по той причине, что человечество не смогло выйти за пределы такого типа мышления, который Вернер Зомбарт выделил достаточно приближенно к реальности. По его выражению, «современный «экономический человек» ориентируется в жизни на четыре основных комплекса ценностей: чувственные величины, где ценность предметов и явлений определяется количественными параметрами; скорость движения; желание нового, которое пробуждает заинтересованность в силу того, что оно новое, небывалое, сенсационное; чувство могущества как возможность продемонстрировать собственное превосходство над другими [21, с. 135—136]. Вместе с тем необходимо подчеркнуть, что важное место в способе жизнедеятельности современного человечества занимают представления об идеальной организации, основными характери-

стиками которой были бы черты «уверенного спокойствия, присущие любой органической жизни» [там же, с. 14]. Такие ориентиры в выраженной степени присущи обществам с сильным экономическим традиционализмом, где сам характер жизнеобеспечения тяготеет к консервативной стабильности и требует постоянного производства и воспроизводства стереотипных форм поведения.

Данный тип развития предполагает допустимое разнообразие в границах пространственно ограниченной системы, которая отвечает исключительно экстенсивному типу жизнедеятельности, то есть не выводит систему жизненных координат за пределы экономического интереса и экономического бытия. Является ли такая замкнутая цикличность общественной жизни свойством лишь традиционных систем? Исходя из того, что современный мир вернулся в основание экономического бытия, то такого рода цикличность, замкнутость повторяется во всех общественных мерах. Таким образом, данная проблема присуща и нашему государству. Как правомерно высказался О. Прицак, большая часть украинского народа живет в системе циклического мышления, характерного для сельскохозяйственной общности, а не восходящего исторического мышления, характерного для индустриальной цивилизации.

В связи с такого рода внутренним отрывом сущностного самосознания человека от рассудочного самоопределения его в пространстве товарного фетишизма возникает и смещение определений сущностного, которое никуда не исчезает, а лишь трансформируется. Выявление космической опасности жизненных смыслов порождает в «душе» современного индивида особенную тоску за непосредственным, которое в этой системе координат должно осуществиться за пределами макрокосмического определения истории именно в силу категориально-логической недоступности таковых. Это тоска за тем непосредственным, которое в современной культуре приобретает превращенные формы: «Есть только прихоть, только желание развлечься, удовлетворить внезапную причуду, сиюминутный каприз. Одно лишь легкомыслие, чистейшая взбалмошность. Бессмысленность, от которой захватывает дух. Сеть, оплетенная из мыслей и рассуждений, охватившая, вобравшая в себя целый мир, разорвана единым ударом ноги, когтистой лапы, все распадается, теряется, растекается... у вас подкашиваются ноги. Хочется сказать "подкашиваются мозги"» [22, с. 145].

Возможно ли превращение постмодернистского сознания, логического декадана современной цивилизации в объект логики? Ведь предметное расшифровывание иррационального невозможно по самой природе последнего. Примеров искусственного противостояния

«между шагом пространства и тактом времени» (С. Андреев) последние десятилетия дают более чем достаточно. Фрагментарное восприятие и трактовка мира, новые политические утопии, господство вторичных рефлексов или спекуляции в «чисто философском понимании», «игра в бисер» с надуманными проблемами на фоне пренебрежения действительными проблемами — все, что можно было бы сформулировать как феноменологию утраты сущности, требует от пытающегося противостоять такой утрате сознания охватить «начало вещей» даже в их несоизмеримости по отношению к самому сознанию. Неудача тут не может быть индивидуальной трагедией, поскольку в таком соотношении истории и человека первичное значение приобретает отношение человека к истории. Ведь отчужденная история превратилась в поле его смерти. А такое отношение нуждается в адекватном не к внешнему бытию, а к субстанциальному вектору истории познания: «Все дело в том», — утверждал Гегель, «чтобы в видимости временного и настоящего познать субстанцию, которая имманентна, и вечное, которое присутствует в настоящем» [23, с. 54]. И в этом аспекте возникает новый срез проявления иррационального как искаженных трансценденций логики мировых противоречий в индивидуальном сознании и мироощущении.

Первичным проявлением иррациональности современного мироотношения является способ политического ретуширования характера глобальных проблем. Имеется в виду диссонанс их онтологических и логических предпосылок в пределах идеологии. Необходимость аргументации конкретно-исторического содержания существующих противоречий, из которого объективно должна выводиться логика их научного разрешения, заменяется игнорированием или отрицанием вообще необходимости обоснования оснований предлагаемых «моделей» мироустройства. А утрата сущностных ориентиров порождает неспособность общественного сознания и индивидуального мышления углубляться в фундаментальные предпосылки исторического развития. В пределах наличных противоречий фрагментарность сознания проявляет себя как формально-логическое восприятие наличных процессов при отсутствии понимания способа их разрешения на фундаментальном уровне. В этом отношении гносеологической характеристикой современного сознания в «чистом» определении является его неспособность охватить объективную истину, которая переносится в релятивизм «личного понимания». Претендующие же на многообразие интерпретации событий предстают воспроизведением обыденных «истин». Не потому ли абсолютное большинство современных теоретических и политических подходов, которые кажутся «новыми», «оригинальными» вариантами решения

национальных проблем, «перерабатывающими» классические концепции, — будет ли это феноменологическая концепция национального (теория интерперсональности Фихте) или обоснование экономической автаркии (национальная система политической экономии Фридриха Листа) — не имеют реального успеха?

Господство интерпретации как способа манипулирования истиной консервирует такое состояние сознания, когда сущность в ее всеобщее-универсальном значении не выявляет себя в идеальной форме, хотя конструктивистские направления пытаются ее «создать» в любых возможных формах. Но субъективистский конструктивизм не способен выйти за рамки возможности как таковой. Таким образом, отрицание объективности истины ориентировано не на развитие, а на фактическое разрушение его актуальных предпосылок. Именно в этом логическом пространстве возникают предпосылки господства деконструктивного над конструктивным, уничтожения над созиданием. Поэтому «современная история в лучшем случае породила огромное количество ремесленников, но совсем не породила творцов» [24, с. 27].

Соединение фрагментарности и интерпретации приводит к расщеплению и переносу целостности мира в замкнутую сиюминутность (в равной степени избирательного и случайного) восприятия отдельных явлений и самого бытия, к закреплению за завесой самодостаточности вторичных значений. В то же время фрагментарное восприятие и переживание мира уничтожает возможность познания вещей на уровне их существенной самости. Говорить о качественных характеристиках расщепленного сознания равнозначно попытке превратить иррациональное в содержание логики или же выявлять предметность последней по иррациональным проявлениям ее отчужденности. В таком случае расщепление менталитета в пределах современной культуры покидает сферу логики и проявляет себя исключительно в превращенно-чувственной форме. И в этом смысле господствующей чертой современного менталитета выступает превращенный эстетизм (или превращенная чувственность) акта восприятия и объяснения себе (ведь субъективно-идеалистическая ориентация сознания исключает возможность объяснения другому сущности вещей) явлений культуры.

Какими же выступают последствия такого эффекта в гносеологическом-логическом отношении? Анализ стереотипов массового сознания позволяет заметить своеобразную рядоположенность утверждений, которые не только не выводятся из предыдущих, но и существуют как бы в самостоятельном статусе. Здесь логическое утверждение оторвано от становления истины и ее процессуальных самоопределений — из гносеологической сферы познания исчезает сама логика, ибо она стано-

вится невозможной. Так, будучи порожденной непониманием характера и тенденций будущего, искусственной выглядит попытка противопоставления национального и интернационального (общечеловеческого). Но в становлении личности культура выступает не просто абстрактным атрибутом, а и ее наличным бытием, ее существенной самоопределенностью и, таким образом, она не может описываться в терминах иерархического характера. Речь идет не о противостоянии национального и интернационального, а о неразвитости отдельного индивида (группы, иногда очень большой) до модусов культуры.

Самокритичность современного сознания в таком состоянии более способна превращаться в самоуничтожение культуры, чем стать предпосылкой развития. Качество современного «менталитета» заключается также в неспособности открыть для себя истину. Можно прибавить, что кантовский тезис о невозможности познания истины был более прогрессивным хотя бы в силу того, что Кант считал человеческий разум способным конструировать истину. Такое утверждение в современном контексте выглядит невозможным, поскольку имеет место отрицание возможности разума вообще. Но человечество на протяжении прошедшего столетия привело достаточное количество поучительных примеров, когда могущество интеллектуального потенциала, великие достижения технического и технологического гения оставляли за собой пустыню.

Утрата смысла жизни проявляется метафизическим тяготением к бытию как таковому. Утрата смысла бытия превращает отношение «жизнь—культура» в антагонистическую антиномию. Ситуация, которая возникает в пространстве такой антиномии, не выходит за пределы отрицательного «ничто» — здесь «инстинктивно каждое живое существо считает себя целью мироздания, смыслом жизни и готово ради себя уничтожить все живое вокруг. Культура — преодоление этого инстинкта. Как Бердяев и предвидел в 1922 году, инстинкт (воля к жизни) уничтожит волю к культуре» [25, с. 196—197]. Отношение к жизни через отрицание ее сущностных человеческих смыслов приобретает характер уничтожения жизни как таковой. Речь идет уже не о мере, а об антимере человека, об античеловечности современного исторического бытия, об исключении человека из меры истории и приобретении последней статуса иррационального хаоса реальности. И постановка М. Гефтером вопроса о возможном конце истории без ее завершения вполне отвечает тенденции современных мировых процессов.

Ситуация, ставящая под знак вопроса теорию социального прогресса (который трактуется преимущественно как метафизически последовательная, с возможными трагическими последствиями сме-

на все более эффективных социально организованных форм), инициирует более активные поиски новой системы координат измерений человеческого бытия. Процессы универсализации явлений экономической жизни, нарастание их интеграции способствуют и проявлениям стандартизованной одномерности, которая по условиям существования «вестернизированной системы технико-экономической деятельности» (Тойнби) представляет собой значительную опасность для существующей многомерности человеческих общностей. Поскольку данные процессы ориентированы на чисто утилитарные, прикладные потребности. Безумное отрицание всеобщего развития проявляет себя и в том, что содержание вечности ассоциируется с потребностью «иметь» в то время, когда ситуация уже достаточно драматично продемонстрировала жесткую негативную связь между стремлением «иметь» и угрозой потерять возможность «быть».

Таким образом, трагичной чертой современного исторического менталитета выступает оформленность эстетического завершения его отчуждения от исторического разума, от Логоса. Результат известен — человек изгнан из основы мира, основа мира исключена из основы человека. Две противоположности, которые совпадают в феноменологии безразличия и страха. Так случилось, что современный менталитет утратил феноменологическое измерение культуры, а человек утрачивает свой культурный горизонт. Начало XXI столетия создает условия, при которых является абсолютно необходимым развитие у общества в целом и каждого человека в отдельности способности предвидеть такое развитие, осознанного влияния на него, а в случае необходимости — осуществление его сущностной корректировки. Существует вероятная возможность того, что такое развитие избавит общественное сознание вселенской печали, а будущее — возможной эсхатологической окраски. Но для этого необходимо освободить человечество от метафизических заблуждений, которые ведут его в отсутствие, пустоту прошлого. В логическом основании дезинтеграции культуры человек предстает и сам как отрицательная величина. Здесь то, «что делает человека человеком, есть принцип, противоположный всей жизни вообще» [26, с. 53]. Это значит, что человек не только не становится фокусом встречи и взаимотрансформации культур, а рассыпается как конкретное и единственно возможное основание культуры.

В логическом основании дезинтеграции культуры тождество диалектики, логики и теории познания присутствует в превращенной форме разрыва диалектики логики и логики диалектики. Все возможные логические построения «слотыкаются» о цинизм вопроса «зачем?», поскольку, сводясь к эмпирически-физиологическому состоянию и к постоянной борьбе за такое существование, смысловая

нагрузка бытия утрачивает свои субстанциальные мотивационные ориентиры. Фроммовский вопрос «иметь или быть?», являющийся в условиях господства частной собственности (и особенно в современных вариантах таковой) уделом чудаков и мечтателей, приобретает решающее значение для общества, намеренного этот тип отношений преодолеть. Создание предпосылок, резко сужающих рамки «работы, диктуемой нуждой и внешней целесообразностью» (Ф. Энгельс), при которых «низкая алчность» уже не может играть роль «движущей силы цивилизации» [27, с. 176], ставит вопрос об изменении самих мотивационных механизмов трудовой деятельности. Этот срез исторической реальности и бытия человека особенно важен, потому что логические основания дезинтеграции культуры принципиально и имманентно зависимы от дискредитации труда как первичной, атрибутивной области производства человеком культуры и одновременно способности развивать культуру в себе и через себя. Таким образом, для преодоления логических основ дезинтеграции культуры необходимо решить вопрос: в форме какого предмета мышления и практики всемирная история может выступить непосредственным основанием развития меры человека? Как возможно преодоление дуализма сущности как одновременное распредмечивание абстрактных универсалий мировой культуры? Эти две стороны единого вопроса являются основным противоречием, которое должен был разрешить XX век и которое остается актуальным для века XXI.

Логические основания дезинтеграции культуры связаны с неадекватностью теоретического сознания раздирающим современный мир противоречиям. В связи с этим, логическая деструкция культуры связана не просто с дезертирством современных поколений из истории, но и со специфическим дезертирством самой логики из пространства всеобщего, ее сужение до математизированных схем (не достигающих даже объема схематизма Канта). Логика возможна уже не в форме рефлексивной обратимости времени как теоретического условия гносеологического снятия формальных самоопределений идеальных пределов становления. Она осуществляет «*regressum in infinitum*» в форме самодеструкции. И здесь в новом аспекте предстает проблема возвращенной формы, которая выражается не простым откатом к формам прошлого, так как, в отличие от идеального, реальное время необратимо. Возвратная форма предстает как противостояние и подчинение анархической свободе актуальной реальности как таковой («Сущность проекта (...) Империя Абсолютной Анархии, когда все противоречия сливаются в одно целое» [28, с. 4]), ибо форма отягощает анархистскую свободу определенностями. Но проблема в том, что такой «перл» логики относится не только к со-

стоянию ума так называемых «национальных большевиков». Феномен «подкашивания мозгов» устанавливает такие субъективные пределы историческому движению, которые намного сложнее преодолеть, чем те или иные «онтологические» противоречия.

Тупиковость самосознания обывателя и теории истории становится гносеологическим пороком для возможности будущего. Нарушена логика соотношения идеальных форм всеобщего даже в пределах форм общественного сознания. «Дерево познания» уже не дает плодов, его корни разворочены, основание расщеплено историческими деформациями, ветви разбросаны шквалом исторических «парадигм». Исследуя тенденции современной неомарксистской теоретической мысли в Англии, А. М. Нейман представляет это разрушение связей в сфере взаимоотношения философии и истории нарастанием внутренних противоречий и конфликтов. «Неприятие историками откровенно иррационалистических и телеологических воззрений, разочарование в других направлениях, в частности, в «философии жизни» В. Дильтея и неокантианских концепциях Г. Риккерта — явление довольно распространенное. Наиболее рельефно эти настроения отразил тот же Дж. Барклоу (президент Английской исторической ассоциации. — М.Ш.). Отрицательное влияние философии на историческую науку, по его мнению, выражается в трех формах: а) «одержимость причинностью», «идол истоков»; б) «невротическое углубление в вопросы мотиваций»; в) «догматическая концентрация на более частных и индивидуалистических аспектах истории, нежели на попытке открыть определенные общие закономерности» [29, с. 177]. Под таким отрицательным влиянием сокрыто и зряшно отрицательное отношение философии к себе самой. С того момента, когда неосуществленный выход за классический предел заставил ее отречься от себя интерпретациями историко-философских систем и расщеплениями внутренней логической связи логики истории и истории логики, философия утратила свои актуальные смыслы. К такого рода интерпретациям относились все «нео-» направления, которые, с одной стороны, представляли собой искусственную задержку теории в пределах идеализированной реальности, с другой — утрату философских начал под попытками сохранить (или создать видимость) деактуализированных форм общественного «бытия».

Но не может ничего происходить в логике, чего бы не происходило в жизни и чувствах простых смертных. Отличие в том, что здесь переворачивается классическое содержание императива о том, что нет ничего в разуме, чего бы не было в чувстве. Субъективация основания истории обуславливает переворачивание делогизации философии как ее возвращение к «мифологии» (точнее, к мифологи-

зированию) прошедших форм сознания. Это некритическое возвращение в прошлое время превращается в фантазмагорическое путешествие по темным закоулкам истории. Имеет место раздвоение логики по временным параметрам, и в таком раздвоении осуществляется все, что так пугало человечество в его нормальном развитии, — «...идея вечного возвращения означает определенную перспективу, из ее дали вещи предстают в ином, неведомом нам свете; предстают без облегчающего обстоятельства своей быстротечности. Это облегчающее обстоятельство и мешает нам вынести какой-либо приговор. Как можно осудить то, что канет в Лету? Зори гибели озаряют очарованием ностальгии все кругом, даже гильотину. Недавно я поймал себя на необъяснимом ощущении: листая книгу о Гитлере, я растерялся при виде некоторых фотографий, они напомнили мне годы моего детства; многие мои родственники погибли в гитлеровских концлагерях, но что была их смерть по сравнению с тем, что фотография Гитлера напомнила мне об ушедшем времени моей жизни, о времени, которое не повторится? Это примирение (! — М.Ш.) с Гитлером вскрывает глубокую нравственную извращенность мира, по сути своей основанного на несуществовании возвращения, ибо в этом мире все впереди прощено и, стало быть, все цинично позволено» [30, с. 6].

Исчезают ли реальные противоречия тогда, когда они не становятся предметом диалектики практики? Является ли самоуничтожение логики одновременно и преодолением реальных противоречий? Если «современная западная культура поставила вопрос о доверии самому разуму» (А. Якимович), то может ли она адекватно поставить такой вопрос с оснований неразумия? Ведь расщепление логики оборачивается не только шизофреническим раздвоением логического и чувственного как в непосредственности «Я», так и в масштабах соотношения материального и идеального. И тогда вырастающая из попыток насильной консервации прошлых пределов логическая дезинтеграция культуры выступает апофеозом распада истории, ее феноменологическим распадом.

Литература

1. *Alecsandri V. Melodiile Romanesti. — Opere. — Chisinau: Hyperion, 1992. — V.IV.*
2. *Тойнби А. Дж. Постигание истории. — М.: Прогресс, 1991.*
3. *Маркс К., Энгельс Ф. Соч. — 2-е изд. — Т. 46. — Ч. 2.*
4. *Eminescu M. Fragmentarium. — Bucuresti: Edit. stiintifica si enciclopedica, 1981.*

5. *Dutu A.* Transformarea mentalitatilor. Aspectul sociologic // ARC: Litere-arte. — 1993. — № 3 (7).
6. *Авдеев В.Б.* Интегральный национализм // Русский геополитический сборник. — 1998. — № 3.
7. *Князьков Г.В.* Мистерия Евразии. Пространство Культур // Русский геополитический сборник. — 1997. — № 2.
8. *Стедфен Г.Ф.* Всемирная война и империализм. Социально-психологические документы и наблюдения во время всемирной войны 1914/5. — Иена, 1915. Цит. по: *Ленин В. И.* Тетради по империализму. — Полн. собр. соч. — Т. 28.
9. *Гегель Г.В.Ф.* Философия права. — М.: Мысль, 1990.
10. *Михайлов Ф.Т.* Общественное сознание и самосознание индивида. — М.: Наука, 1990.
11. *Кара-Мурза С.Г.* Манипуляция сознанием. — К.: Ориан, 2000.
12. *Гегель Г.В.Ф.* Лекции по истории философии: Соч. — В 14 т. — Т. IX.
13. *Лукач Д.* Материализация и пролетарское сознание // Вестник Социалистической академии. — М.-П.-д.: Госполитиздат, 1923. — Т. 6.
14. *Карамышев Г.В.* Неадекватное познание: Методологический анализ эклектики и софистики. — Саратов: Изд-во Саратов. ун-та, 1990.
15. *Сонтаг С.* Против интерпретации // Иностранная литература. — 1992. — № 1.
16. *Тойнби А. Дж.* Постижение истории. — М.: Прогресс, 1991.
17. *Ортега-и-Гассет Х.* Восстание масс: Избр. тр. — М.: Весь мир, 1997.
18. Постперестройка: концептуальная модель развития нашего общества, политических партий и общественных организаций / С.Е. Кургияни, В.Ф. Аутеншлюс, П.Ф. Гончаров и др. — М.: Политиздат, 1990.
19. *Гегель Г.В.Ф.* Философия права. — М.: Мысль, 1990.
20. *Кара-Мурза С.Г.* Наука и кризис цивилизации // Вопросы философии. — 1990. — № 9.
21. *Зомбарт В.* Буржуа. Этюды по истории духовного развития современного экономического человека. — М.: ГИЗ, 1925.
22. *Саррот Н.* Дар речи // Новый мир. — 1992 — № 4.
23. *Гегель Г.В.Ф.* Философия права. — М.: Мысль, 1990.
24. *Титеа Р.* Reflectii religioase asupra cunoasterii. — Bucuresti. — 1992.
25. *Невзоров Л.* Есть ли литература на Западе? // Новый мир. — 1992. — № 6.
26. *Шеллер М.* Положение человека в Космосе // Проблема человека в западной философии. — М.: Прогресс, 1988.
27. *Энгельс Ф.* Происхождение семьи, частной собственности и государства // Маркс К., Энгельс Ф. — Соч. — 2-е изд. — Т. 21.
28. Лимонка. — 1999. — Май. — № 118.
29. *Нейман А.М.* Некоторые тенденции развития современной немарксистской исторической мысли в Англии и теоретико-познавательные воззрения Э. Х. Карра // Историческая наука и некоторые проблемы современности. — М.: Наука, 1969.
30. *Кундер М.* Невыносимая легкость бытия // Иностранная литература. — 1992. — № 5—6.

НЕПОСРЕДСТВЕННОСТЬ ЧЕЛОВЕЧЕСКОГО БЫТИЯ КАК СУБСТАНЦИАЛЬНО-ЭСТЕТИЧЕСКОЕ САМООПРЕДЕЛЕНИЕ КУЛЬТУРЫ

§ 1. Основание разрешения противоречия феноменологии духа и феноменологии истории

Противоречия основания как монистического принципа философии (в контексте философии Просвещения) и монизм основания как феноменологическая непосредственность истории

Необходимость выявления основания как монистического принципа философии Просвещения и в аспекте его меры в период становления действительной истории обусловлена не только тем, что именно философия Просвещения рассматривает раздвоение материального и идеального мира человека через противоречивость общественных противоречий. Она обусловлена также и тем, что принцип монизма в истории становления предстал здесь осознанной проблемой. Вместе с тем представленный Плехановым в его содержательной полноте принцип монизма был определен в объеме его предысторического содержания. В чем проблема развития принципа монизма осталась нерешенной? И какое это имеет значение для дальнейшего исторического развития?

Рассматривая Просвещение в параметрах двух — предшествующей и последующей ему — эпох истории философии, можно заметить, что оно «обособлялось» не просто «изменением предметности», тем, что характеризовало его как непосредственно ориентированную на общественные противоречия философию. Будучи принципиально важной для исторического изменения статуса самой философии (не только *приближения* ее к исторической реальности, но и превращения ее в теоретическое основание и обоснование именно исторических, а не просто природных противоречий) такая смена была прогрессом философии. Но в силу того, что оно не только обуславливалось механицистическим пониманием истории, но и рождалось из него, такое превращение было своеобразным регрессом метода. Ибо в таком теоретическом качестве Просвещение не могло не отнестись зрящим образом как к диалектике Спинозы, так и к

диалектике Лейбница. Как следствие, в своем теоретическом самознании эпоха Просвещения не только возродила дуализм Декарта уже в параметрах отношения общественного бытия и общественно-го сознания — «*мнения людей определяются средою; среда определяется мнениями*» [1, с. 67]. Выразив противоречие материального и идеального в форме антиномии и не справившись с разрешением таковой, философия Просвещения стала предпосылкой уже для кантовского дуализма в форме абсолютной антиномичности мышления и бытия как трансцендентального и трансцендентного. Такое положение дел было атрибутивно предзадано необходимой логикой дальнейшего разворачивания до крайностей общественного разделения труда в пределах капиталистического способа производства. Но это важно не само по себе.

Плехановская постановка вопроса о развитии монистического взгляда на историю была принципиально новой и обуславливалась не только завершенным историко-философским процессом как *идеальной имманентности становления субстанциального основания мира* в исторической данности процессуального тождества мышления и бытия, но и тем, что в своей подлинной объективности основание мира может стать «*бытием-для-себя*» лишь с момента завершения своего становления. Эта завершенность гносеологически выражена восхождением мира до собственного Понятия, в котором он приобретает идеальное выражение тождества мышления и бытия. В непосредственности истории этим тождеством выступает тотальность как субъективированное основание истории, выходящее практическим способом за те идеальные параметры тождества мышления и бытия, которые рассматривались немецкой классической философией.

В силу сложности понимания положительной трансформации основания в принцип конкретного универсализма (*превращение становления всеобщего во всеобщее основание становления каждого*) проблема монистического принципа развития и познания истории «выпала» из гносеологического пространства постклассической истории. Возможно, кроме Г. С. Батищева [2], Л. А. Науменко [3] обращали на нее внимание еще и другие философы, но если эти две работы категориально не были востребованы обществом и не распределены философской «публикой», то остальные, возможно, существуют то ли в трансцендентальном пространстве, то ли не состоялись вообще. В силу особой рефлексивности, которую требует данная проблема, это вполне возможно. Остаются невостребованными также и исследования Э. В. Ильенкова, прежде всего по диалектической логике. Э. В. Ильенкова можно отнести к *непрочитан-*

ным философам, и в большинстве случаев, когда его читают — неадекватный исторически и по содержанию категориальный уровень современного общественного сознания не позволяет распределить в деформированной реальности высокие резонансы подлинной философии. Ибо такое было бы возможно как опосредствованное высокой нравственностью держащего духа. Дефицит категориальной способности суждения обуславливается сегодня причинами не гносеологического, а нравственного характера.

Можно сказать, что сохраняется дуалистический подход ко всему и в реальности, и в теории. Но такое утверждение верно и потому, что не все в порядке и с пониманием самого принципа монизма. Так, Г. В. Плеханов утверждал, что «монистический подход» суть «объяснение явлений с помощью *какого-нибудь основного принципа* (μονος по-гречески значит единый). Всякий последовательный идеалист есть монист в такой же степени, как и всякий последовательный материалист» [4, с. 62]. Думается, что здесь буквальное отождествление принципа с «одним» не совсем правомерно. Иначе говоря, Плеханов представил дуализм в форме двух самостоятельных монизмов, точнее, трансформировал принцип монизма в форму дуализма «двух» монизмов. Отсюда возникает противоречие в его исследовании основания генезиса историко-философских концепций, с одной стороны, и гносеологической консервации дуализма на уровне его понимания — с другой. Нельзя не согласиться с утверждением С. Н. Мареева, что Плеханов не вырвался из пределов онтологии: «...диалектика им была понята, в чем справедливо его упрекал Ленин, не как *логика*, не как *теория познания*, а скорее, как «*онтология*»» [5, с. 137].

В выявлении конкретно-исторической формы принципа монизма как субстанциального закона основания, Плеханов воспроизвел антиномичную логику философии Просвещения, но уже в виде соблюдения оснований философии Лейбница и Спинозы в две противоположности. Соответственно, основание принимало две самостоятельные формы. Но диалектика монизма основания представляет собой субстанциальное тождество мышления и бытия, и принцип монизма имеет своим действительным содержанием монистическое тождество материального и идеального, а не их самостоятельное (идеалистическое или материалистическое) «освобождение» друг от друга. В основании принцип монизма суть преодоление классического дуализма сущности, разделенной на «идеальное» и «материальное» общественным разделением труда. Вследствие своей интерпретации монизма Г. В. Плеханов не мог не остаться в плену онтологического понимания истории, которая не доводилась до сущ-

ности человека как феноменологического основания истории. «Монизм требует понять ее (вещь. — М.Ш.) из ее собственной природы, но природа эта находится в этой вещи столько же, сколько и вне ее. Точнее: природа вещи особенного образования, в чем бы конкретно она ни состояла, по времени предшествует бытию самой вещи, поскольку заключена в противоречиях ее предпосылок, она существует до бытия вещи и уже поэтому вне ее; но и наоборот — сама вещь, до ее действительного наличного бытия, идеально представлена в этой ее собственной природе» — это фундаментальное замечание принадлежит неординарному мыслителю нашего времени Г. В. Лобастову [6, с. 268]. Оно перекликается с более ранним замечанием Г. С. Батищева: «он (монизм. — М.Ш.) как всеобщий не господствует над особенным содержанием, а лишь в процессе своего воссоздания внутри этого содержания получает оправдание и подтверждение своих прав, поскольку служит не только первой предпосылкой, но и заново производимым продуктом» [7, с. 74], а также: «*Субстанция*, взятая как «чисто» природная, без культуры, еще не завершена внутри себя» (...) «*Она продолжает свое — все более динамичное — становление в культуре в той мере, в какой человек одновременно и принимает на себя субстанциальность природы как ее осваиватель-наследник, и достраивает ее в своем творчестве*» [там же, с. 76]. Речь идет о том, что истинное выведение конкретно-исторического содержания основания *предполагает понимание положенной в нем и постигаемой изначально трансцендентально Сущности* (критическая немецкая классическая философия была возможна как начинающаяся с трансцендентального обоснования сущности в форме чистого разума, поскольку всеобщность не дана непосредственным образом и не может быть обоснована иначе как трансцендентально), *постигаемой единством идеального и материального, тождеством мышления и бытия в форме априорного принципа*. Он выступает трансцендентно чувственно-тотальным единством, лишь обнаруживая себя в процессе взаимопревращения материального и идеального. Но такое постижение возможно только тогда, когда субстанциальное основание истории раскрывается как основание общественно-преобразующей деятельности.

Проблема оборачивается причиной непостижения не только практической природы, но и теоретического содержания принципа монизма. И недостаточно рассматривать его только с позиций примененного Плехановым классического материализма. Чем же принцип монизма отличается от «напряженного принципа», примененного Гегелем в историко-философских исследованиях? Тем, что принцип монизма не только обладает материальным основанием, он —

квинтэссенция выражения такого основания в логическом самоопределении самосознания истории и человека. Для Гегеля же единство материального и идеального возможно исключительно как такое, в котором материальное *не снято* изначально в идеальном, а содержится в нем как реальная — эманулирующая в пространстве истории и феноменологического бытия — всеобщая форма. Отличие гегелевского монистического принципа от предшествующих (со всеми их разветвлениями) форм идеализма заключалось в том, что он был (не только по форме, но и по содержанию) абсолютной, идеально представленной всеобщностью, диалектически вобравшей в себя весь предшествующий историко-философский процесс.

Если Гегель выводил принцип из существенных самоопределений разума, то в действительности принцип монизма=основания должен быть в своей истинности имманентным субстанциальным превращениям основания как тождества в себе мышления и бытия, а в своих постклассических трансформациях должен пониматься как принцип единства мира в его индивидуальной конкретности. В современности, которая на субстанциальном уровне характерна отчужденной синкретичностью основания истории, сложной теоретической проблемой является как раз постижение внутренних форм трансформации основания из стихийной предпосылки в абсолютное основание индивидуального саморазвития каждого. Таким образом, действительностью принципа монизма является действительность всеобщего в качестве основания индивидуального развития по принципу тотальности — единства идеального и материального выражения всеобщности в жизни каждого человека. Здесь основание предстает тотальной мерой каждого, принципом человеческой жизнедеятельности, освободившимся от мучительности внешне привнесенного долженствования, от собственного становления, *от должноствующей, но не реальной необходимости свободы*, присваивающим себя свободным самоопределением в безграничности (вечности) пространства свободного времени.

Эпоха Просвещения не могла для себя открыть то, что еще «по вине» исторической неразвитости общественного производства не было представлено спекулятивно в абстракциях философских категорий. До гегелевской «Науки логики» сама «логика науки» (тем более как наука «логики истории») еще могла предъявлять к себе требования практических универсалий. Определить же универсалии непосредственно общественным способом она была не в силах. Отсюда обреченность французской революции на консервацию природы в качестве принципа человека и на непонимание природы собственно общественных отношений. Впрочем, способ производства, в

пределах которого рождались и закреплялись эти исторические заблуждения, а именно мануфактурно-фабричный период, был именно той формой монизма, которая выступала на тот период исторически-ограниченным тождеством и различием уровня орудийного развития практики и степени категориального развития сознания. Думаю, что преобладание научно-политических аналитических исследований, посвященных этому феномену, над исследованиями его эстетических, чувственно-всеобщих форм является критерием существующих пробелов философских исследований основания в его разумно-чувственных обозначениях исторического движения. Поскольку именно на уровне исследования эстетических форм как эмпирически неочевидных форм проявления исторически мотивационной деятельности революционных классов возможно понимание того, каким образом монизм основания принимает в самоопределении человека единство разума и чувства. Причем именно в тех исторических параметрах, в которых «разум» и «чувство» не могут найти «обыденное» основание в силу неразрешенности противоречия «человека как результата среды» и «среды как результата мнений».

В своем непосредственном бытии монизм основания не суть объективистское тождество общественного сознания и общественного бытия. Он суть тождество сознания и чувств («чувства в своей практике становятся теоретиками» [К. Маркс]) как непосредственность сущности человека. И тогда, рассматривая проблему переходной формы перехода основания всеобщего во всеобщее основание, можно понять и проблему монизма через превращение сущности человека в непосредственную данность, в единство мира как развитие практики чувств и чувственной практики. Следовательно, такое превращение сопровождается особой формой превращения идеального в материальное, восхождения метафизической реальности до своих всеобщих форм через особую форму превращения идеального — диалектики — в такую непосредственно производительную силу, которая есть «производительная» сила непосредственного. И здесь «производительная сила» перестает играть утилитарно-производительную роль, хотя в новом характере труда остается важность производительности труда в качестве предпосылки принципиально нового типа общественных отношений.

В современном отчужденно-синкретичном основании всемирной истории накладываются друг на друга как эволюционные, так и классические пласты его «раздвоений». В таком виде объективная субъективация истории принимает форму и содержание субъективизма (иррационализма не только сознания, но и чувств), а объективно вышедшая за пределы формально-логических форм и проти-

вопоставляя себя таковым, логика истории превращается в ее же алогизм, в то время как необходимость самоопосредствования основания до непосредственного (через теорию чувственного) подменяется бесчувственной, безразличной теорией. В таких, кажущихся несущественными для исторического процесса, трансформациях, рождается особенное, «возвратное» содержание основания. Последнее характерно не только тем, что оно обращено в прошлое становление и не способно трансформироваться в проекцию опережения идеальным реальным. Оно характерно деформацией себя вплоть до саморазрушения, регрессией до такого «ничто», которое «представляет» абсолютную, «отягощенную» *невозможностью* положительного «ничто» пустоту. Отсюда опустошенное основание современных процессов, космическая катастрофичность и восприятие их фатальностью. Отсюда же, по-видимому, тайна бессознательного, смертельного, но устойчивого массового недуга, чувство «ссылки человека на Земле» (К. Нойка), иррационализм его безразличного отношения как к жизни, так и к смерти. Безосновательность основания приводит к саморазрушению принципа монизма, но в современном историческом контексте такое саморазрушение предстает уже не просто дуализмом сущности, а своеобразной эклектикой превращенных монистических форм, перед которыми классика выглядит совершенной, безупречной и стройной системой.

Таким образом, монизм как основание «для-себя», т.е. как основание, освободившееся из пределов собственного становления, не только предполагает понимание фундаментальности мира как тождества мышления и бытия, но как такое отношение мышления и бытия, при котором мышление как атрибут субстанции превращается в основополагающий принцип человеческой жизнедеятельности, в практический принцип. Уникальность новой логической ситуации заключается в том, что в этом пространстве истории *происходит феноменологическое «переворачивание»* основного вопроса философии — опережение идеально-всеобщего реальной практики становится атрибутивным условием возможного развития истории. В силу такой превращенности отношения сознания и бытия не только уровень категориального понимания действительности превращается из обобщающего в действующий, из «чистого разума» — в «практический разум». Принимает качественно новое значение и роль интеллигенции в общественной жизни и в историческом развитии вообще. Следовательно, категориальная и нравственная деградация интеллигенции чревата катастрофическими последствиями. Не случилась ли такая деградация в XX веке и особенно в общественной системе, которая была призвана практически реализовать

принцип человека? Печальна характеристика, которую дал интеллигенции 60-х годов прошлого столетия известный философ А. Зиновьев: «Интеллектуалы — особый слой, существующий за счет культуры общества, а не для нее. Их ум извращен, их образованность повержена и хаотична, их самомнение и тщеславие непомерны. Они увлекаются буддизмом, йогой, религиозной русской философией, психологией... Но у них это — дань моде, внешний атрибут некой культуры. Я их игнорирую» [8, с. 23].

Только в положительном превращении основания всеобщего в всеобщее основание возможно и тождество абсолютного основания и основания как предпосылки и основания как условия. В свою очередь, такой переход имманентен процессу практического преодоления отчуждения как завершённой формы исторической эволюции при которой внутренние противоречия (противоречие единого — одного — основания) были противоречиями внешними, противоречиями «разных» основ. Это единственный случай, присущий исключительно периоду классического становления идеально-всеобщего когда внутреннее (субстанциальное) противоречие мира предстает одновременно как внешнее, обезразличенное.

Таким образом, преодоление основания в его предисторическом «объеме» предполагает отмирание антагонизмов как конфликтной формы внешних противоречий. Но в силу сочетания «слепой диалектики» и «зрячей эмпиричности» субъекта таких превращений в пространстве попытки перехода основания всеобщего во всеобщее основание может возникнуть и возникает особая форма превращений одних противоречий в другие, при которых сама форма предстает как *превращенная*. Превращенная форма предстает как несвершенность основания в форме чувственного, а поэтому — как специфический возврат основания в особенную форму аморфности. Последняя здесь несводима к аморфности, правомерной для *начала некоторого становления*, а суть аморфность как неестественное, неатрибутивное разрушение гармонии существенной дискретности некоторого наличного бытия. Наличного бытия в его *предельной свершенности (полной осуществленности)*, эстетически-чувственной обозначенности до *естественно исчерпывающего себя* предела.

Особая логика взаимопревращения внутренних и внешних противоречий в пространстве превращения идеального в непосредственное основание исторического развития обуславливается сохранением метафизических предрассудков не только обыденного сознания и чувств, но и неразвитых форм материального производства. В связи с этим возникает опасность подмены внутренних противоречий внешними. В такой подмене сущностное, революционное,

творческое уплотнение жизненного пространства подменяется его «рассеиванием» в способе осуществления общественных идеалов. Иначе говоря, сохраняются предпосылки, при которых историческое время утрачивает свою фундаментальность тогда, когда универсализм становится осознанным принципом общественного развития, но еще не развитием самого принципа. Из этой крайности рождается, с одной стороны, догматизм, лозунговый характер, а в конечном итоге — дискредитация общественных целей, равная дискредитации самого основания. С другой стороны, возможно перерастание субъективного в субъективизм и связанную с ним аномалию возвратных форм. Последние несводимы к простому обращению времени вспять, представляя собой хаотичное, полифоничное «выворачивание», «изворачивание», «переворачивание», вплоть до изощренных форм изворачивания, предела, становящегося абсолютной невозможностью бытия вообще.

Такая невозможность «рождается» из неосуществляющейся способности основания *преодолевать* собственные пределы как развитие форм жизни в их целостном и существенном многообразии. Внешняя и внутренняя формы отрываются друг от друга уже в монистическом основании, вследствие чего между их пределами возникает пустое пространство. В этом опустошенном пространстве и осуществляется «шабаш» превращенных форм, «логическим завершением» которых выступает некрофилия общественного сознания и, как следствие — некрофилия общественного бытия. Фатальность такой ситуации состоит в том, что возвращенная инверсия форм превращает пустое пространство в повсеместность небытия. Поскольку же противоположность «материального» и «идеального» не исчезает, а и сама трансформируется, то монизм основания снова раздваивается на видимость двух самостоятельных сущностей, прогрессируя в нескончаемом раздроблении мира. Раскрошенная мозаика несводимых друг к другу обрывков жизни в их постмодернистском выражении перерождается в возвращенных формах. Поэтому современные увлечения как «онтологизмом», так и «антропологизмом» имеют под собой не только основание заново расщепленного мира, но прежде всего основание расщепленного сознания. «Онтологизм и антропологизм образуют две взаимно порождающие друг друга стороны *одного и того же заблуждения*, сводящегося по сути дела к непониманию того, что человек *“живет миром”*» (К. Нойка).

Но каким образом монистическое основание может стать миром как всемирностью? Каким образом оно из *принципа начала* становится *формой конца*? Причем такого конца, суть которого состоит в том, что он — подлинное начало исторического бытия человека?

Вопрос далеко не праздный, и без адекватного осмысления природы мировых противоречий XX столетия в измерении феноменологических трансформаций именно основания мира разобратся в этом вопросе невозможно.

Трансгрессии иррационального в сотворении абсурдной свободы

Феноменология истории — это, по словам В. О. Винокурова, единство творческого пути индивида и социальной истории. Вместе с тем современная феноменологическая жизнь общества — это «ужас отсутствия и небытия» (А. Белый). Модифицируя собой временную логику мира, иррефлексивность современности тщетно пытается овладеть Основанием до его полного у-ничто-жения, хотя и успешно размыкает его существенные определения. Так постмодернистский иррационализм излагается «спонтанным освобождением» сознания из «тисков необходимости». Но в рваных клочках своих представлений ничего, кроме субъективно-галлюционирующей пустоты, он не находит — скольжение по регрессии ускользающего Основания трансформируется в утрату позитивного. Отсюда — исчезновение «положительных значений» и смыслов бытия, отсутствие «...позитивности установления границ» (Лиотар) в замысловатом (за-смысло-ватом) сплетении с бездушной яростью перенасыщения физиологических рефлексов. И не существует более агрессивного способа изначального (*предварительного*) разрушения меры мира (в той степени, в какой таковая «поставляется» неопределенностью чувств), чем рассудочное прикидывание («прикид рас-судка») будущего в измерениях количественных излишеств и ложных «нимиджей». Поскольку же в ложном оборачивании времени¹ сущность не только не превращается в практически положенный принцип², но не познается даже *после (по-сле) явления*³, неоднородность мира потребляется (вернее сказать — истребляется) по законам количественной бесконечности дурных плоскостей. Искать в этой тупой беспредельности устойчивую, прогрессивную предпосылку — сизифов труд, но уже как добровольная мифологизация абсурдного. Но если человек предметен даже в абсурде, то вариация

¹ В таком рождаются иные оборотни, чем те, что были порождены прошлыми формами мифологического сознания.

² Что атрибутивно для постклассической истории.

³ В силу признанной абсурдности (логической и онтологической), а потому — невозможности будущего времени.

тивные определенности его абсурдной предметности становятся не менее существенными (и в некоторой степени более интересными), чем содержание порождающей их политико-экономической предпосылки. Тем более, что чем схематичнее и примитивнее выступает такая предпосылка как *отчужденная трансформация субстанциальных противоречий становления всеобщего*, тем уязвимее она становится в измерениях и стратегии будущего.

Что же представляет собой предметность абсурда в стихии современных превращенных, вывернутых, из-галяющихся (отрицающих собственную материальность) форм? Ведь известный вывод о том, что «содержание всегда оформлено, форма всегда содержательна» претерпевает здесь существенные изменения не только на акцидентальном, но и на атрибутивном уровне — утрата формой своего *предельного* значения¹ не сводится к метафизическому освобождению содержания от видимости внешней формы. Она не сводится также и к агрессивному самоотрицанию определенного содержания в той конкретности, которую оно же принимает в напряженной плотности внутренней формы. Видимость ужаса без конца рождается здесь в абсолютно отрицательном рас-пределении (рас-предмечивании как «освобождении от предметности») формы, когда уже не только не вступают в силу основания, а становится реальной положенностью парадоксальная природа отрицательных величин. Такое антиномичное переворачивание пространства во времени (формы — основания — в развитии) и времени в пространстве (развития в основании, развития самого основания) обуславливает трансформацию противоречия вообще (в его абсолютном значении источника и процессуального разворачивания развития) в ухмылку никогда не разрешающихся парадоксов, природа которых — в разорванных² основаниях. Но, превратив пространство разорванных основ в пространство отчужденного вожделения сиюминутностью, мир ввел себя в новую форму иррационализма, суть которого — быть великой скукой и бессмысленностью. Рождаясь из субстанциального разрыва времен, пустота данных феноменов не обладает свойством разнообразия и знает только одно — нескончаемую повторяемость чего-то случайного в себе как заклинание собственной опустошенностью. Когда-то это уже было: «Европейская культура сказала свое слово... И это слово стало зловещим символом...

¹ О-пределенности в смыслах: 1) наличного (конкретно-индивидуального) бытия «нечто»; 2) предела как выявления имманентности противоречия «нечто» с самим собой через противоречие с «иными».

² Онтологически, а для определенного периода, когда на уровне общественно-практических предпосылок такая разорванность преодолевается, — чисто логически.

И этот символ был пляшущим скелетом... И стали бегать скелеты вдоль дряхлеющей Европы, мерцаая мраком глазных впадин...» (А. Белый).

Пустая форма не в состоянии снять (преодолеть) свое содержание¹, поскольку не обладает возможностью самопреодоления — она не обладает внутренним противоречием. При этом она не может наполняться содержанием и извне. Таким образом пустота являет себя *негативностью возможности самоопосредствования внутренних и внешних противоречий как условия дискретности и индискретности мира в человеке и человека в мире*. Это форма, в которой «ничто», превратившись в лишенность становления, ничем не опосредуется. В ней становление выворочено наизнанку. Опосредованно пустота как будто объективно обусловлена. Вместе с тем — ее природа субъективного происхождения. В логическом выражении пустая форма является одновременно и следствием, и непосредственностью ложного «бытия», а точнее — отсутствующего опосредствования фундаментальности мирового перехода не только на уровне сущности, но и на уровне содержания качественно нового типа общественно-исторической связи. На онтологическом уровне здесь исчезает *логическое поле отношений*, поскольку *свобода может быть освобожденной необходимостью исключительно как всеобщая² (не только по сути и не только по содержанию, но и по форме) непосредственность человека*. Следовательно, объективно утрачивая свою семантику, логическое поле диалектического соотношения всеобщего и единичного становится невозможным. Но в абсурдной предметности человека ложное, искусственное исчезновение такого поля не суть *преодоление пределов, а их выворачивание вовнутрь*, и оно предстает семантической деструкцией мира. Так завершенное становление классического времени истории заново «загоняется» в Основание и *пере-стает быть собой*, поскольку после собственного становления Основание не принимает его и тем самым не принимает самого себя. Оно могло только *положительно снять себя в становлении*. *А модус положительности становления требует восхождения и несовместим с возвращенными формами экзистенции*. Вот почему деконструктивизм постмодернизма постоянно нуждается в апофеозной тоске пустоты с ее извечной пресыщенностью и скукой. А скука, как и бессмысленность, не нуждается в сво-

¹ А содержание, как ни парадоксально, потому как на самом деле это совсем не парадоксально звучит, присуще и пустой форме как нарицательность исторического бытия материи, его логически завершенное самоотречение, суть которого — в отрицании всякой логики — логики мышления, логики дела и логики истории вообще.

² Опосредованная по всеобще-общественному типу.

боде. И не только потому что не знает, что с нею делать, а прежде всего, потому что *свобода в своей действительности не имеет иных измерений, кроме фундаментальных*. В фундаментальных же параметрах современной истории свобода требует развитой потребности в созидающе-преобразовательной деятельности и мужества созидания основ.

Субъективные предпосылки опустошенных форм связаны с одной феноменальной видимостью истории, которая заключается в том, что она выглядит конкретной в той степени, в какой бесконечность ее пространства «вмещается» в конечное пространство чувственного бытия человека. Но чувственное пространство единичного человека не обладает собственным основанием. В эволюции форм всеобщего оно отождествляется то с ощущениями, со стихийной, эмпирической, непосредственной гносеологически непосредственностью, то противопоставляется «разуму» в качестве его антиномии. Так классическое «самотворчество» истории пребывало в пространстве разрыва ощущений и чувств, заблудившемся в логических категориях, которые не снимали в эмпирии непосредственности антиномии идеального и материального, «бесчувственного разума» и «неразумных чувств». Это пространство человека находило свою овнешненную меру в абстрактно идеальных и метафизически идеализированных формах. Как следствие — кажимость большей доступности, приближенности, понятности, «очевидности» идеального пространства (пространства объема фигур логики, включая их обыденно рассудочное содержание). Из видимости такой метафизической легкости (хотя и ценой формализации, вплоть до превращения в формальность и самого пространства) рождалась возможность его (идеального пространства) определения. Отсюда следовали возможности сведения исторического пространства к субъективистским представлениям о нем, или сведение его к пространству географического «распространения» индивида в истории, как и сужение его пределов до пространства обыденного бытия.

Стихийное самотворение истории удивительным образом соединяло в себе зыбкость опосредствований ощущений-чувств, никогда не достигавших наличного бытия в конкретно-исторической *степени меры* сущности человека. Сущности, не «улавливающей» себя в ослепленном опосредствовании антиномичными формами расщепленного основания, предстающей изначально *течением*, которое уже в феномене Гераклита представало плачем по уходящему — *утрачанному* — времени. Поскольку в *том* времени, будучи стихией непознанного, опосредствования опережали возможность их переживания как существенной процессуальности жизни и приобретали в ло-

гике мистическую форму. Поэтому все понималось только тогда, когда уже *становилось прошедшим временем*, приобретало смысл угасшего становления. Все — потом, после, а потому — для классического человека — никогда. Вечное непостежание за временем, которое выступало не только идеально-феноменологическим, но одновременно и растерянным, часто распадающимся, а потому — неподвластным, почти всегда — роковым смыслом ужасной истории.

Там где субстанциальные самоопосредствования основания завершались монистическим совпадением идеального и материального, они представляли как субстанциальная мощь истории. Но не как мощь «сама по себе», как «здесь» и «теперь» достоверность космоса. Они представляли (от чего разум путался в действительном происхождении такого тождества) мощью достоверности всеобщности — внутреннего единства разума и чувства только в мгновениях исторического пробуждения (озарении историей) человека. В таком совпадении, счастливо освобожденном от рассудочно-теоретической памяти и только «ценой» такого освобождения поднимавшимся до высшей формы исторической страсти, исчезали и ощущения с их ложным статусом единственно доступной, чувственно-воспринимаемой исторической пространственности человека. Предел здесь пред-ставал как выход на абсолютное пространство всемирного общественного бытия и всемирного общественного сознания — он оказывался принципом раньше, чем наступала возможность его «распределения». В такой превращенности предел мог быть преодолен как качественное, небезразличное изменение отношения человека к единству такого пространства и времени в себе самом. В содержании конкретного исторического предела человеку необходимо было проститься со своим прошлым не только смеясь, но и таким образом, чтобы в момент самопреодоления к основанию мира через самосознание всемирной истории постигнуть содержание и природу «исчезающей» формы Основания. Это самоопределение является условием невозможности гносеологических предпосылок возрождения его изнаючного превращения.

Единство диалектики и метафизики положительной превращенности истории (из основания всеобщего во всеобщее основание) возникает как *начальный, неразвитый по своему содержанию момент освобождения Основания от отчужденных форм*. Следовательно, *сотворение истории как сотворение личности (по непосредственно обобществленной логике развития собственной сущности) предполагает изначальное постижение такой превращенности как результата смешанных (по типу тождества внешних и внутренних противоречий) переходных форм и формирования способности их*

разрешения по типу противоречий конкретно-всеобщих. В силу отсутствия непосредственно-развитой общечеловеческой «больной Логос» и здесь может предстать ложно-предзаданным историческим детерминизмом. Следовательно, в поиске адекватных своему дальнейшему движению форм он может найти и воспроизвести для себя субъективистские предпосылки (в том числе в виде созидания форм-подделок или неспособности избавиться от таковых). Но в пределах этих трансформаций «больной Логос» уже не имеет объективных предпосылок и находит последние в модусах исчерпанных по сущности, но сохранившихся в метафизике форм индивидуального «произвола желания» несостоявшихся, не пережитых форм самоопределения.

В зависимости от истинности или неистинности способа разрешения конкретно-исторических противоречий по всеобщему типу пространство и время исторических чувств колебались в амплитуде исторического экстаза, возвышенного восторга и распространения удовлетворения Основанием как таковым в его идеологических и политических лозунгах. Здесь вступала в свои возможности драматическая «игра» высоких порывов и неразвитой гносеологии, трагедия феноменологии подвига, доступная почти каждому героика истории и ординарность ее обыденных превращений. Позже, в деформированном всеобщем основании, актуализировались классические крайности раздвоенности человеческой меры, вплоть до абсолютно массового невроза (если не шизофрении) как сущностного раздвоения самой истории. Последнее актуализировалось в современности как совокупность уже таких болезней духа, с которыми и психоанализ оказался неспособным справиться.

В классическом времени-пространстве с позиций идеализма Гегель выявил две закономерности феноменологии как две возможности, по воле случая равнозначные реальным для индивидуального становления. Для понимания этого феномена достаточно сравнить ту феноменологию духа, которую он включил в «Философию духа», и собственно «Феноменологию духа». В стихии истории индивидуальное историческое сознание не было защищено от возможности превращения в истерическое сознание. Точнее, историческая страсть могла сосуществовать и даже трансформироваться в истерическую страсть надрывающегося под великими и ничтожными обломками исторического процесса мелкого обывателя. (Трагедия современной истории усугубилась тем, что обывателями по потребностям и способу «самореализации» стали и те, кто брал на себя задачу истребления основ обывательства). В историко-феноменологическом аспекте *степень напряженности опосредствований всегда уступает*

степени напряженности человеческих страстей, хотя гносеологически их опережает. А последние, несмотря на господство «материального интереса» в эволюционной истории, не совпадали с экзистенциальной мотивацией практических действий ограниченно понимаемого преобразования реальности. Поэтому в силу категориальных скачков теоретического познания не некое историческое пространство выступает «ойкуменой». «Ойкумена» возникает как обнаженность Основания в этом слепом и одновременно грозно возвышенном монистическом совпадении сознания, действия и самого Основания. В совпадении, внушающем ужас не только тогда, когда проявляется как регрессивная инверсация Основания, но и тогда, когда проявляется его позитивная положенность.

Монизм основания и человека предстает в «начале» как единство, одновременность и напряженная равнозначность диалектики и метафизики. По своему содержанию монистическое основание снимает возможность формального бытия всеобщего в форме взаимопосредствования форм общественного сознания, одновременно снимая и возможность бытия таковых как иллюзорно самостоятельных. Тем самым, монизм основания снимает собственное раздвоение на возможность «двух монистических принципов». Но это — именно стихийная диалектика снятия, поскольку процесс становления каждого здесь объективно не обладает положенностью всеобщего опосредствования. Тем самым сохраняется возможность метафизического, а отсюда — и догматического снятия предыстории. Иными словами, сохраняется опасность утверждения предыстории в превращенной, угрожающей основанию форме. *Аморфность состояния такого рода является одновременно положительной возможностью его превращения в индивидуальную определенность всеобщего и невозможностью стать такой определенностью вне становления положительной тотальности каждого.* Именно в силу этого основание (в значении и статусе содержания начала непосредственной всеобщности) содержит в себе как возможность прекрасного, так и возможность безобразного. А безобразное как апогей деформации не привносится в данном случае извне, а является внутренней, но уже искусственной деформацией самого себя. Поэтому основание не принимает обратно дифференцированные классической историей формы общественного сознания (хотя атрибутивно требует их сворачивания в синкретизм идеального и чувственного единичного основания, способного принять в себе всеобщее, только превращая его в собственную всеобщность). Здесь наиболее важное и существенное значение имеют опосредствования и в первую очередь в качестве необходимого преодоления такого поло-

жения вещей, при котором формы общественного сознания не являются непосредственным общественным самосознанием даже в политическом и идеологическом значении принципа основания (за исключением отдельных случаев). А такие опосредствования возможны только таким образом, что всеобщее *положительно снимается в сфере очеловеченно-чувственного бытия истории*, утверждаясь прежде всего истиной нравственного целеполагания, мотивацией самооценности прекрасного, мужеством истины.

Превращенная форма рождается в пространстве неразрешенного противоречия и конституируется в форме мнимой разрешенности сущности в существовании. Отсюда не только идеологический догматизм, но и откровенная ложь как подтасовка сути всеобщего частными обыденными и индивидуалистическими потребностями. Поэтому ложь как истина отчужденного основания способна вызвать иррациональный по смысловой мотивации процесс разрушения. При кажимости своего политического и экономического утверждения, основание пребывает в состоянии одновременной метафизичной и диалектической отрицательности до тех пор, пока оно не входит в предпосылку и жизненное пространство творческого самоопределения индивида в истории и истории в индивиде. Ведь сущность человека действительно может состояться в преодолении замкнутых мер общественного времени и общественного пространства. Из отсутствия такого преодоления следует обладающее наличным бытием наваждение, происходящее и связанное с тождеством превращенной формы и абсолютно негативного — «минусового» пространства бытия, минусового значения «ничто», когда последнее лишено своей созидательной атрибутивности. Здесь «ничто» суть не просто «зыбкий хаос, лишенный форм и линий» (Бодлер), и не просто зыбкость субстанции, когда «неоформленная сущность и безвольна, и мертва» (М. Эминеску). Здесь — возвращенный хаос и возвращение к хаосу как возможность любого, предельно иррационального извращения жизненных смыслов. Поэтому «возвращение» в виртуальное пространство изжитых форм истории выступает следствием гносеологической несостоятельности так называемого *переходного периода*, формой регрессивности и деструктивности вступающего в уже не принадлежащие ему права отчуждения. В данной возвращенности не может быть рефлексивности времени, поскольку регрессивная форма субстанции в истории становится регрессивной формой человека. А искусственная регрессия или не знает, или игнорирует, или страшится основания и в этом страхе затягивается им как омутом.

Превращенная форма не может не быть «возвращенной» формой. И не в смысле шеллинговского «*regressum in infinitum*» как условия

рефлексивности времени в саморефлексии мышления. В этой рефлексии «ничто» проявляется «логическими или эпистемологическими обобщениями положенной через отрицательное реальности» [9, с. 47]. С другой стороны, возвращенность происходит от извращения самого способа рефлексирования основания. Емко и полно этот процесс раскрывается Г. В. Лобастовым: «...поскольку в пределе движение завершено, постольку в нем действительность обращена на себя, т.е. осуществляется объективная рефлексия своего собственного содержания. Это происходит, потому что здесь, во-первых, представлена чистота определения (качества), а во-вторых, его самождественность, чистое тождество. Причем тождество это не есть просто удвоение созерцающего сознания, а процесс объективной саморефлексии, которая осуществляется только в силу предельной «вычищенности» определения. Саморефлексия есть, получается, ни что иное, как форма бытия непосредственного тождества противоположностей» [10, с. 276]. Количественная данность всеобщности основания как массового начала истории гносеологически искажает само его тождество как тождество существенных противоположностей, формализуя последние по количественному признаку.

В уничтожении «ничто» (как положительного начала всеобщности непосредственного) происходит «разрушение внутренней реальности человека» [11, с. 47]. Время становится иррефлексивным движением вспять — безвременностью, никчемностью. Грань между теоретическим постижением обществом собственного «ничто» как положительного начала истории оборачивается утратой и истреблением историей собственного основания. Бесконечность приобретает знаковую безумия, отрицание категориального содержания разума оборачивается отрицанием «Логоса» истории, декаданс в сферу непосредствованного при враждебности к опосредствованиям утверждает социальное бессознательное, которое, в свою очередь, выступает безумным истреблением социального. В этом смысле напрашивается параллель с мировосприятием С. Дали: «С умом у меня было похуже, но зато я ощущал», в котором и зафиксирована регрессия разума в ощущение, в неразвитое тождество возвращенной аморфности реальности, из которой человек редуцирует самого себя.

Но возвращенная аморфность выступает в данном случае разрушением конкретного «начала», и поскольку нельзя уничтожить прошлое становление такого «начала» в объективности его прошедших определений, возвращенная аморфность суть доведенная до блеска деформированность мира, которому больше ничего не оставалось, кроме момента осознания своей тщетности: «О, как бредовый лоск небытию идет!» (Бодлер). Феноменальные проявления от-

рицательной «ничтожности» как деформированности бытия и деградации сознания до «ничего не значащего» постоянно присутствуют в логических заключениях (зло-ключениях) западной философии с конца XIX столетия по нынешний день. И только смерть приобретает здесь положительное значение. И только одно отрицание господствует — отрицание жизни. За ним — сохраненная бессмысленная реальность, в которой, повторяясь до тупой бесконечности, консервируется ложная суть феноменологических самоутрат:

«Толпа немых людей бредет во мгле заката,
И горбит их тоска и путь их одинокий,
И гнет прошедших лет на них надгробьем лег,
Как память тусклая о том, что жгло когда-то;
Им одинаково страшны добро и зло,
Бескровны их сердца, бесцветна страсти сила...»

Э. Верхарн. «Некоторые»

Неуравновешенность бытия и его раздвоение вплоть до шизофренического самоощущения (или разрушения такового вообще) в истории, шизофренического исторического разума. Поиск истины, ориентированный исключительно на ее отрицание, попытка возвращения к основанию, осуществляемая во имя его разрушения. Вполне естественно, что это абсолютная утрата реальности, сопровождающаяся в равной степени «уменьшением человека, сжатием его до уровня страха, до осознания своей незначительности», как и осознанием и порождением жалкого видения «выхода»: «стоило бы повеситься в мире, в котором даже всеобщее не имеет ничего предзаданного, не имеет что делать. Но в таком мире не существует даже веревок» (К. Нойка). И как альтернатива веревкам должна проснуться мысль о том, что непосредственное бытие не тождественно непосредственному, а основание как непосредственность индивидуального может состояться исключительно через особенный характер опосредствования «Я» и «Не-Я». В своей всеобщности непосредственное не есть лишенное опосредствований начало, каким оно выступает в философии Л. Фейербаха. Оно суть *конец, завершение* снятия классических отчужденных и неклассических внешних форм всеобщего, преодоление метафизики внешних и внутренних противоречий. Только в таком качестве снятие формальностей основания осуществляется. Лишая себя перспективы выхода за свои границы, переворачиваясь в исчерпанное «внутреннее», форма извращается. Но ничего, кроме разочарования, ее не ожидает. Для индивида, растерявшегося в коллизиях первой половины XX столетия, братья Генрих и

Томас Манн видели выход, казавшийся далеким от реальности и, тем не менее, максимально приближенный как раз к субстанции именно XX века: «Какой темный, оплошный путь мысли отсюда к пропасти, к внутреннему позору, которому уже не противишься, к гибели в самозабвении? Только тот, по которому впереди идет красота! Только через нее проходит чувственное к духовности и благодетству».

Величие основания в неразвернутом виде начала истории проявляется в том, что оно одаривает создающего человека переживанием красоты. Но чувство красоты здесь «дано» до постижения его природы. Скольжение основания в пространство утилитарных смыслов порождает бессмыслицу, поскольку от имени и во имя утилитарного осуществляется зрящее отрицание прекрасного. Подмена чувств ощущениями сопровождается подменой ощущениями рефлексов растительного существования. Чувственное утрачивает свою тогальную эстетическую природу. Неустойчивость основания порождается превращенными формами уродливого, отсутствием или разрушением опосредствования прекрасных смыслов, где внешняя и внутренняя формы не раздваиваются до фрагментаризации истории.

В пространстве всеобщего основания возвращенная форма порождается гносеологическими и этическими предпосылками. Как искаженно положенная она может сохраниться в сфере догматизированного или утилитарного мышления. В трансформациях основания превращенная форма выступает тщетностью внутренней формы стать наличным бытием. Тщетностью, угасающей под устойчивостью некритической положенности внешней формы, ее облегченной восприятно доступности, которая, в свою очередь, порождает видимость доступности всего. Один из персонажей романа А. Мальро «Соблазн Запада» пытался объяснить трансформации форм таким образом: «Возможно, в победе форм над сознанием присутствует нечто более глубокое, чем сила наслаждения и экзальтированной вульгарной чувственности. Страстное наслаждение и наслаждение новизной легко соблазняют посредственные души, но не имеют никакой силы над теми, которые готовы им противостоять. Истина в том, что некоторая культура проигрывает исключительно по причине своих слабостей. Перед некоторыми понятиями, которые не может освоить, она (культура. — М.Ш.) задается целью найти в их разрешении условие своего возрождения или самоубийства» [12, с. 59]. *Гибель культуры в пределах всеобщего основания непосредственно обусловлена утратой зависимости чувственной формы от формы логической, поскольку только всеобщая культура способна разрешить проблему науки логики и логики науки в феноменологии истории.*

Эстетика самопотери культуры в данной мере расслаивается параллелями. Поиск и нахождение нюансов как внешних признаков многообразия переходит в упущение общего начала в принципе, часто представляющем как логическая схема, а удержание общего в схематизме самосознания чревато потерей тех самых «нюансов». Но и в моменте схватывания «целого» общее не постигается как всеобщее, а нюансы — как многообразие единого. «Павел» и «Иван» постигают себя как «человек», но не постигают себя в качестве субъектов истории, а потому не могут состояться. Деградация в «нюансы» равна деградации в частное, где единичное утрачивает свою существенную связь и превращается в эмпирию внешней «неповторимости каждого». Отсюда одновременная утрата общим всеобщего и индивидуального, чисто морфологическое самосознание субъекта истории, деградиция субъекта всеобщего как причина деградации культуры. История не осуществляется как культура в *мере индивидуального*. Отсюда также необходимость понимания того, что монизму как единству мышления и бытия противостоит не идеализм или материализм. Ему противостоит плюрализм как утрата единства мира, равная коррупции самого основания. Из сферы сознания исчезает принцип единства мира, а фрагментарность сознания не просто «выпадает» из культуры, но и уничтожает ее. Но человек несовместим с мозаичным мышлением. Мозаичное мышление есть не только осознанное сумасшествие, самоубийство духа и исторического разума в целом. Оно выступает формой разрушения атрибута мира как такового.

Существует прекрасное в истории как красота человеческого единства, нами уже не понимаемого и, возможно, в скором времени недоступного, ибо в монистическом основании такого единства всеобщее предстает не как отделенное, обособленное одиночество «гения». В своей космогонической атрибутивности всемирное основание носит «в-себе» и «для-себя» субъективированный характер, а потому феномен извращенной трансцендентальности исторического сознания объективно предстает как процесс «гниения великой идеи» (Э. Чоран). В пространстве феноменологии истории основание заблудилось в агностицизме попавшего в плен раздробленных «множеств бытия» субъекта истории. Образовавшаяся пропасть между границей и пределом внутренних и внешних противоречий превратилась в искусственную непреодолимость. Бессмысленность истории предстала как отсутствие диалектики внутренней формы, когда субстанциальное содержание реальных противоречий не «заполняет» собственное пространство, не исчерпывает себя *через* другое и в *другом*. В отличие от классического времени, современный формализм рождается из всеобщей рассеянности такой незаполненности

как утрата содержания внутренней формы. Здесь все умирает, не состоявшись и не успевая понять причину своей гибели. В этом, в частности, тайна устойчивости (в сущностном значении не только ущербной, но и кажимой) обыденности сознания и чувств. Обыденность простирается по внешнему контуру бытия, избыточно переполняясь им в той степени, в какой осваивает закоулки «благоустройства» жизни. И отсюда же удивительная, на протяжении тысячелетий неизменная, химерность обыденности, зауженное, скованное, удушливое плоское пространство, сплошные тупые углы, скольжение обыденного бытия в деконструкцию исторического бытия. Утрачивает себя уже и внешняя форма — ей ничего не остается больше, вернее — остается ее остаток.

Политический период противостояния внутренней и внешней формы обладает равными возможностями прорыва внутренней формы за границы формы внешней. Но этот же период отягощен возможностью агрессии и тирании внешней формы над внутренней, что обуславливает превращение основания из абсолютной формы в формальную предпосылку. История попадает под заносы метафизики рассудка и метафизики бытия, перевоплощаясь в новую иррациональность. В силу особенности и масштабности разрушительного характера новой иррациональности она должна встретить активное сопротивление, качественно новое отношение к себе и к реальности. И данная необходимость становится уже фактом сознания: «мы прошли количественный путь, сейчас пришла эпоха качественная, преобразующая, слома самого себя, взгляда на себя с той неожиданной, утраждающей себя стороны — это вопрос, стоящий перед миром. Мир трусит, что ему куда-то надо идти. Все, чем мир сейчас живет, — это попытка к бегству. История присмирела, истощилась. История как движение больших пластов, сдвигов мировых пространств наконец улеглась — континенты, государства, страны, религии — все нашли наконец свое место, и всем стало скучновато. Грядет такой сдвиг духовной идеологии, который просто отменит половину человечества. Поэтому и расцвел сейчас терроризм — трусливые собачьи наскоки на историю, иллюзию истории и смысла» [13, с. 8]. В силу этого никакое творчество невозможно вне творчества действительной истории.

Нравственная воля как чувственное основание и героика феноменологии истории

Исследуя в своем фундаментальном исследовании «Диалектика абстрактного и конкретного в “Капитале” Маркса» природу капитала как квинтэссенции предыстории, Э. В. Ильенков обосновал

открытые Марксом тупиковые линии восхождения общественных отношений классической истории до такой замкнутой реальной формы, как товар, и замкнутой моральной нормы — как товарный фетишизм, но уже через историческую ретроспекцию становления сущности человека. Крещендо классической истории оказалось ее регрессией в абстрактную форму всеобщности, которая не предполагала и не могла предполагать по самой своей природе восхождение абстрактно-всеобщего в конкретно-всеобщее — в индивидуальное основание мира. Такое восхождение может быть связано с процессом становления такого типа общественных отношений, при которых «сам процесс развития положен и осознан как предпосылка индивида» (Маркс). И в этом смысле *истории XX столетия не хватило, возможно, теории диалектики абстрактного и конкретного в образовании исторического основания становления непосредственно развитого человека*. Ведь процесс преодоления абстрактно-всеобщего не тождественен механическому переходу «надстройки» в «базис». Если история суть постоянное осуществление политических битв, она вынуждает человечество «учить диалектику не по Гегелю».

Великие гносеологические заблуждения (вплоть до профанации предмета общественной деятельности) и практические ошибки (вплоть до откровенной инверсации этой деятельности) рождаются из отсутствия времени на «непроизводительную» сферу умственного труда. Одно дело, если после революции «Феноменология духа» Гегеля заменила на рабочем столе В. И. Ленина «Науку логики» (по своей теоретической значимости этот факт выражал кардинальное изменение рефлексии основания в направлении превращения теории универсальных законов развития в принципы и способ мышления-жизнедеятельности реального человека), и другое дело, что реальный процесс созидания общественных предпосылок для разрешения противоречий не по предпосылкам, а по основанию большинством государственных деятелей был понят в лучшем случае на уровне противопоставления политико-экономических предпосылок капиталистической и социалистической систем.

Ограниченность теории социализма в XX столетии проявилась в *недоведении логики политической и социальной революции до логики революции культурной*. По этой же причине уже формы понимания способа и логики обобществления человека как практической логики превращения его универсальной сущности в непосредственную историческую данность, не были доведены до конца. Тем самым эти формы оказались законсервированными в феноменологии отдельных личностей и в сфере изменения общественно-политической самодетельности рабочего класса. В системной логике изменений

объективных процессов такие формы представляли собой процесс взаимопревращения внешних противоречий базиса и надстройки во внутренние противоречия общественных отношений. Формы взаимопревращения внутренних и внешних противоречий предполагали опредмечиванием своего содержания размывание классических параметров отношения базиса и надстройки. Но в «массовом» пространстве становления личности они оставались для большинства внешними формами — формами долженствования, воспринимающегося как необходимая обязанность, но не как свободное самоопределение, формами-факторами, к которым можно было на протяжении определенного (установленного властью и обществом) времени приобщиться, но которые не всегда становились пространством действительного раскрытия и развития сущностных сил человека. И не потому что «базис» и «надстройка» были отчужденными. *Историческая коллизия основания представляла несоответствием категориального познания сути дела в их имманентности субстанциональным преобразованиям основания истории в его космогоническом масштабе.* Иначе говоря, «обобществление диалектики» на уровне научного понимания необходимости качественной смены исторического основания не стало ее реальным обобществлением на уровне способа мышления и творческой жизнедеятельности индивида. А именно это противоречие должен разрешить социализм. И именно от такого разрешения зависит устойчивость его развития или распада.

Прорыв человечества за пределы предысторического пространства и времени становится индивидуальным пространством подвига, ибо он требует героического порыва. Это прежде всего феноменологический прорыв индивида за пределы предзаданного ему утилитарного смысла жизни. Такой прорыв возможен исключительно как исторический. Поэтому он осуществляется как выход из пределов слепого детерминизма, субъективного привыкания и оправдания обезображивания человека безобразными обстоятельствами, как прорыв за границы замкнутого круга, когда история предстает перед эмпирическим сознанием как обреченная и обрекающая все на гибель фатальность. Феномен нравственной воли предстает не только в виде осознанного самоопределения человека в сущностной системе всеобще-исторических координат. Он предстает как величие человека, обретающего могущество и мужество быть выше обстоятельств. И не потому что он абстрагируется от реальности, а потому что его нравственное утверждение зиждется на субстанциальных законах мира в утверждении действительной реальности.

Новое качество исторического бытия проявляется в том, что такое измерение становится мерой общества в целом. В силу этого ис-

тория становится активно субъективной в воле индивида, который, опосредствуя свою действительность деятельностью по логике развития, стремится утвердить свою особенность по основанию истории. Таким образом, универсалии нравственной воли предстают как имманентность двух относительно самостоятельных оснований — основания истории и основания человека. Они предстают *преодолением* мнимой изолированности этих оснований. Нравственная воля и является абсолютным основанием для превращения прогрессивных возможностей истории из необходимости=закона в свободу=действительность. Это героика практической борьбы с тем, что противостоит и разрушает сущностное достоинство человека. Она не может сосуществовать с так называемым принципом «бытия ради бытия» — история становится личным делом, а делом истории становится *личность*. В начале (в неразвернутом основании) становление личности проявляется на *непосредственном* уровне модусом чувств, рождающихся в пространстве действия *по логике предмета истории*. В этом пространстве сущностные силы человека *свободно* проявляются как исторический подвиг. Общественная природа человеческих чувств впервые предстает в их оголенной сущности — как общественное отношение. Интересны размышления одного из героев повести А. Бека — война-панфиловца Баурджана Момыш-Улы: «Знаете ли Вы, что такое любовь? — До войны я тоже считал, что знаю. Я любил женщину, я испытал страсть, но это ничто в сравнении с любовью, которая возникает в бою. На войне, в бою, рождается самая сильная любовь и самая сильная ненависть, о которой люди, этого не пережившие, не имеют представления». Сержант говорил о любви к солдатам, с которыми он воевал в одном строю. И в «предметности» персонализированной всеобщности любовь предстала в ее существенно-общественном значении, в качестве квинтэссенции общественного творчества человеческих чувств.

То, что Г. В. Плеханов определял как *роль* личности в истории, в параметрах предысторического оставалось ролью, поскольку деятельность по основанию классической истории была строго детерминирована объективным ходом вещей. Она была не столько осознанным рождением человека в истории, сколько мгновением озарения истории через великие личности. Эти мгновения часто выступали обманчивыми, иллюзорными, утопическими (не в смысле невозможности желаемого, а в смысле невозможности его в данное время). С этими производными стихийной классики гносеологически и логически связана навязчивая тяга современных «наблюдателей» истории свести феномен подвига к мистике и фанатизму отдельной личности. Иногда говорят даже о ее «глупости». Ибо героизм — это

персонально выраженная трагедия истории. Но в пространстве смешанного классического и постклассического времени трагедия героев часто и в равной степени является следствием незрелости объективных и субъективных предпосылок, а также результатом предательства, собственной слабости, уступкой внешней данности исторического времени, робости перед ним. К такого рода неадекватностям исторического «духа» историческому бытию относятся не только феномен, к примеру Сальвадора Альенде. Описывая драматизм борьбы за независимость в Мексике и странах Латинской Америки, Леопольд Сеа отмечал, в частности, и такие превращения: «Еще памятны были подвиги борьбы за независимость во всей нашей Америке и последствия этой борьбы. Большинство борцов за свободу погибли в гражданских войнах либо разочаровались и умерли в ссылке. Все эти герои, как говорил Гегель, не познали счастья. Старое колониальное рабство было разрушено, но это не привело к замене его естественным антиподом — строем свободы, за которую пали тысячи и тысячи людей. Многие из вождей освободительных войн превратились в касиков, чтобы попросту занять место, которое прежде занимали представители колониальных властей» [14, с. 55]. Но в слитности двух параметров исторического времени противоречивость этого же процесса представляла с той же яростью, с какой эти времена вынуждены были вступать в антагонизм. И если в вышеприведенном случае герои не выбирались из-под оков эволюционного времени и пали под его метафизикой, регрессируя вплоть до перехода на позиции своих вчерашних противников, то этот же процесс представляет не единичный пример силы личности над историей, даже если такое торжество завершится гибелью. Стихи Эрнесто че Гевары, обращенные к Фиделю Кастро, остаются золотым фондом героики истории, поскольку представляют как раз великую силу человека над исторической реальностью: «Пойдем// Встречать зарю на острове твоём,// Похожем на зеленого каймана...// Рванемся в бой неведомым путем,// Пойдем// И, все преграды прошибая лбом,// Увенчанным повстанческой звездой,// Победу вырвем или смерть найдем» («Песнь Фиделю»).

Но ими самими — героями XX столетия — трагизм воспринимался как таковой лишь тогда, когда смерть опережала положительный конец борьбы. Этот уникальный феномен сознания и чувств настолько нравственно насыщен, что выступает одним из первичных критериев истинности героев в их исторической определенности. Его разрушение, как показала тактика идеологической войны, является одним из условий разрушения общественно-исторической памяти: «Насколько точен выбор объектов для глумления (что говорит о профессионализме), мне объяснили специалисты. Читал я лекцию

в Бразилии перед обществом психологов и психоаналитиков. Тому они задали такую: «Технология разрушения культурных устоев в ходе перестройки». Я рассказывал факты, приводил выдержки из газет. А смысл слушатели понимали лучше меня. Особенно их заинтересовала кампания по дискредитации Зои Космодемьянской. Мне задали удивительно точные вопросы о том, кто была Зоя, какая у нее была семья, как она выглядела, в чем была суть ее подвига. А потом объяснили, почему именно ее образ нужно было испоганить — ведь имелось множество других героинь. А дело в том, что она была мученицей, не имевшей в момент смерти утешения от воинского успеха (как, скажем, Лиза Чайкина). И народное сознание, независимо от социальной пропаганды, именно ее выбрало и включило в пантеон святых мучеников. И ее образ, отделившись от реальной биографии, стал служить одной из опор самосознания нашего народа. И те, кто над этим образом глумился, стремились подрубить именно эту опору» [15, с. 26].

В понимании величия жизни и смерти героев выделим две взаимодополняющие противоположные гегелевские мысли: первая — о том, что «герои были орудиями мирового духа и в этом смысле сами были несвободны», и вторая — о том, что «без страсти в истории ничего никогда не совершалось». В логике предысторических антагонизмов разрешенным основанием этого противоречия выступало то, что в действующем по ее субстанциальной логике человеку история становится его страстью и величием. Но в разрешении этого противоречия счастье единичного становится трагедией, и жизнь завершается смертью, как правило, насильственной. Трагедия является конфликтным разрешением противоречий, в котором погибает положительный герой. Погибающий не достиг победы, но заложил основы будущих преобразований и изменений в истории. Великие люди на этапе предыстории выступают предвестниками великих изменений. Соотношение времени и героики нравственной воли в постклассическом основании возможно, как оптимистическая трагедия. Прорыв, о котором идет речь, знаменателен тем, что он является пространством и основанием *подвига всеобщего*, когда всеобщее конкретизируется как подвиг массовый, причем не на уровне различного количества, обезличенной суммарности индивидов, а подвига, формировавшегося в эмпирической стихии взаимоотношений смысла истории и смысла жизни «обычного» человека, посему воспринимающего себя не как «подвиг», а как естественную форму проявления человека при любых обстоятельствах.

Феноменология подвига начинается с практического рождения исторического самосознания каждого, с преодоления исторического беспомыслия. Здесь смежаются границы жизни и смерти как

осмысление и, главное, непосредственное переживание себя в пространстве непосредственно развивающегося времени, или — в развивающемся времени непосредственного. Современному обывателю от истории уже не понятно величие гибели во времена исторических потрясений. Исторические битвы также превращены в товар и участие в них есть самопродажа. Но в таком статусе нельзя выигрывать; за деньги можно, как оказалось, совершенно спокойно убивать. Но за деньги не погибают. Погибают за великие идеи и побеждают в конечном итоге лишь великие идеи, предполагающие созидание, творчество, но не бессмысленное разрушение.

В пространстве смены основ феномен массового подвига не тождествен феномену самураев. Эстетической основой такого подвига можно назвать переживание подлинного, созидающего исторического действия, восхищение могуществом истории как собственной силою, которую Брехт называл *предвосхищением* будущего времени. И в самом деле, критический период революции не может знать другого восхищения, кроме предвосхищения, поскольку его предметность разрушительно-созидательна одновременно. Причем созидание относится к созиданию *предпосылок*, а не к непосредственному воплощению исторического времени в положительной «для-себя» положенной основе. В этом начале массового пробуждения истории (превращения в наличное бытие ее тотальности как *начала непосредственного* — начала, данного в непосредственности исторического самоопределения масс, но не знающего еще дифференцированного опосредствования феноменологией духа каждого в становлении тотального основания) присутствует трагедия как результат, следствие и сопутствующий момент разрешения предысторических противоречий. Но это действительно трагедия оптимистическая, и может она стать другой только при утрате своей направленности в будущее.

Высшим накалом, квинтэссенцией и конечным результатом такого начала в индивидуальной жизни выступает пробуждение памяти собственного становления в истории — понимания прошедшего. В непосредственно-общественном бытии — это накал созидательного труда. Причем такого, в котором преобладает не экономический интерес в его классическом значении. Историческая память отождествляется с историческим самосознанием, поэтому становление личности и становление истории взаимопосредствуются *качественной определенностью* общественно-исторического бытия человека. Мишель Фуко выявил отличие отчужденного начала феноменологии классической истории и диалектики начала феноменологии истории, сравнивая их таким образом: «Человек возник в начале XIX века в зависимости от всех этих историчностей, всех этих замк-

нутых в себе вещей, указывающих самим своим положением и своими собственными законами на недостижимое тождество своего первоначала. Однако теперь уже человек иначе относится к первоначалу. Теперь он обнаруживает, что он постоянно оказывается связанным с предшествующей ему историчностью; он никогда не существует одновременно с тем первоначалом, которое прорисовывается и обнажается во времени вещей. Стремясь самоопределиться в качестве живого существа, человек обнаруживает свое собственное начало в глубине жизни, начавшейся раньше него; стремясь понять себя как трудящееся существо, он выявляет зачаточные формы труда внутри такого времени и пространства, которое уже подчинено обществу и его институтам; наконец, стремясь определить сущность самого себя в качестве говорящего субъекта по ту сторону всякого уже развернувшегося языка, а совсем не с тем лепетом, тем первословом, на основе которого стали возможны языки и вообще язык как таковой. Лишь на основе всегда уже начавшегося человек может помыслить то, что имеет для него значение первоначала. Таким образом, первоначало для него вовсе не есть начинание, не есть ранняя заря истории, за которой теснились бы все дальнейшие приобретения. Первоначало — это прежде всего тот способ, которым любой человек — человек вообще — сочленяется с уже начавшимся трудом, жизнью и языком; место его в том углу, где человек трудится, сам того не ведая, в мире труда, совершаемого уже многие тысячелетия» [16, с. 350—351].

На мой взгляд, М. Фуко абстрагируется от того, что не всякий труд предоставляет человеку возможность найти для себя это начало как в аспекте сознания, языка, мышления, так и в аспекте культуры труда. Поскольку, к примеру, труд может стать излишним тогда, когда производит излишнее богатство, но не производит человека в качестве общественного богатства. Напротив, труд, создавший человека, может превратиться в предпосылку его деградации начиная от профессионального кретинизма, сужения до функциональной значимости удовлетворения потребностей существования. Но в значимости субстанциального первоначала труд может предстать исключительно в своем общественно-полезном качестве, ибо только в этом смысле индивид становится общественно значимым. Понимание превращения труда из мучительной вынужденности в существенный способ реализации очеловеченных потребностей доступно тогда, когда труд перестает быть категорией политической экономии. Сложные и противоречивые 30-е годы XX столетия оставили немало свидетельств пробуждения к исторической жизни огромного количества в недавнем прошлом асоциальных людей, среди которых и такое заявление, написанное Евдокией Полуниной: «Никогда я не

переживала подлинных человеческих радостей и горестей. Все было не настоящее, нелепое, как в кошмаре. Мне уже за 40 лет. Я — дочь помещика Рязанской губернии. Тринадцати лет отдали в монастырь. В монастыре провела 26 лет. У меня две страсти, которые жгут и сжигают меня. Ненависть к Богу, она зародилась еще в юности. Я боялась этой страсти, но она овладела мной целиком. Я в ее власти. Вторая, снедающая меня страсть, — неистовая, неумолимая жажда труда. Никто, как я, не изведал проклятья бездействия. Покой — величайшее проклятье. Я хочу жить, я уже живу» [17, с. 120].

Не бывает усталости от развития. Усталость бывает от нарочитости развития, от его индивидуализации, которое не опосредствуется практическим движением общественных преобразований, превращаясь в этом процессе то ли в неудовлетворенный индивидуализм, то ли в растерянность, вплоть до потерянности человека в истории вообще.

Литература

1. Плеханов Г.В. К вопросу о развитии монистического взгляда на историю: Соч. — В 24 т. — М.; Л.: Госиздат, 1925. — Т. 7.
2. Батищев Г. Деятельностная сущность человека как философский принцип / Проблема человека в современной философии — М.: Наука, 1969.
3. Науменко Л. А. Принцип монизма в диалектической логике. — Алма-Ата, 1968.
4. Плеханов Г.В. К вопросу о развитии монистического взгляда на историю: — Соч. — В 24 т. — М.; Л.: Госиздат, 1925. — Т. 7.
5. Мареев С.Н. Встреча с философом Э. Ильенковым. — М., 1997.
6. Лобастов Г.В. Философско-педагогические этюды. — М., 2003.
7. Батищев Г. Деятельностная сущность человека как философский принцип / Проблема человека в современной философии — М.: Наука, 1969.
8. Зиновьев А. Иди на Голгофу // Смена. — 1991. — № 1—3. — С. 14—58.
9. Noica C. Sase maladii ale spiritului contemporan. — Buc., 1998.
10. Лобастов Г.В. Философско-педагогические этюды. — М., 2003.
11. Noica C. Sase maladii ale spiritului contemporan. — Buc., 1998.
12. A. Malraux. Ispita Orientului. — Buc., 1983.
13. Курбатов В. Мой выбор // Завтра. — 2003. — № 45(520).
14. Сеа Л. Поиски латиноамериканской сущности // Вопросы философии. — 1982. — № 6.
15. Кара-Мурза С.Г. Опять вопросы вождям. — К.: Ориан, 1998.
16. Фуко М. Слова и вещи. — СПб.: А-сад, 1994.
17. Беломорско-Балтийский канал имени Сталина. История строительства. 1931—1934 гг. — М., 1998.

§ 2. Превращенные формы культуры в феноменологии истории

Метафизика внутренней формы

Являясь сокрытостью непосредственного, внутренняя форма не «дана в ощущении». Она также не подлежит непосредственному созерцанию, как не является подлинной непосредственностью то, что предстает в видимости наличного бытия. Невидимость внутренней формы представляет идеально-реальное тождество основания, в котором оно (основание) пребывает как достоверность. Мнимо освобожденная от метафизики собственной кажимости, от скептической (под видимостью вырванного из названного тождества разпосушностного различия) недостоверности и болезненной несостоятельности «внешнего» до тех пор, пока такая недостоверность порождена пространственной паузой между ее собственными внутренними и внешними модусами, форма теряется в видимости разностей. И не потому что в наличном бытии разности предстают «самостоятельными» от внутренней противоречивости, а потому что они подпадают под метафизику ограниченных возможностей чувственного восприятия единства мира. Лишенная в таком состоянии саморефлексии, внешняя форма легко впадает в деструкцию скептицизма и релятивизма, становится делом «ужаса вечного сомнения» (А. Блок).

Разрыв внутренней и внешней формы возможен как следствие неразвитости внутренней формы, которая не может стать понятием и пространством чувств до тех пор, пока не пройдет весь цикл опосредствований внутренних взаимосвязей реальности в феноменологии индивидуального самосознания. В этом разрыве присутствует метафизика познания в разорванной двойственности саморефлексии основания — в форме должного и в форме наличного бытия. В кажимости внешнего отношения раздвоенности «единого» основание предстает видимостью двух внешних форм. При обострении внешних противоречий в конфликте различных пределов становится реальностью возможность превращения основания во внешний логический фактор — в форме принципа, не знающего свои дальнейшие «ступени»-опосредования и готового (если не всегда, то иногда, если не навсегда, то надолго) навязывать себя в качестве исторической необходимости, игнорируя диалектику реальных форм в их стихийно-свободных проявлениях.

Создается видимость, что познание внутренней формы — непосредственной истины основания — возможно через своеобразное

превращение чувственного восприятия во «внутренний взор» интуитивной рефлексии индивида. В гносеологически-чувственном пределе этот момент представлен К. Бальмонтом:

«Пять чувств — дорога лжи. Но есть восторг экстаза,
Когда нам истина сама собой видна,
Тогда таинственно для дремлющего глаза
Горит узорами ночная глубина.
Бездонность сумрака, неразрешимость сна.
Из угля черного — рождение алмаза.
Нам правда каждый раз сверхчувственно дана,
Когда мы вступим в луч священного экстаза».

К. Бальмонт «Дуть правды»

И если истина чувственного бытия может предстать «вакхическим восторгом, участники которого упоены» (Гегель), то в монизме основания, когда истина непосредственно тождественна явлению внутренней формы, такой восторг внешним образом предзадан объектенностью основания всеобщего и стихийного выявления им природы внутренней формы как особенности отдельного человека.

На фоне идеально-теоретической неопосредованности неопределенного идеала (незавершенного превращения идеального в реальное) совпадение наличного бытия необходимости и чувственного бытия истории *производит впечатление* (а впечатления являются как бы наличным бытием интуиции в смысловой нагрузке мгновенной самоидентификации сущности человека и исторического процесса) могущества непосредственности в ее *доопосредствовании* реальными противоречиями. В этом стихийно-диалектичном проявлении тождества основания и чувственного феноменологии индивидуального предстает как разворачивание феномена истории, а феномен истории — как наличное бытие феноменологии индивидуально. Но здесь еще нет опосредованной становлением монизма основания имманентности истории отдельной страны и мировой истории как истории *единого*, совладающего с протяженностью человеческой жизни *всемирного времени*. В отсутствии такой опосредованности (при напряженности исторических коллизий) сохраняется возможность превращения «феномена» и «феноменологии» в такое субъективированное тождество единичного и всеобщего, которое легко перерастает в субъективизм, и такого его раздвоения, когда утверждается именно феномен в виде «существования впечатления, а не содержания впечатления» [1, с. 239]. И утверждение, что «в проблеме феномена в XX веке мы столкнулись (и в литературе, и в

философии) с проблемами *бытия мысли*, или существования мысли», реализующегося как «*когеренция усилия многих точек пространства и времени — сейчас и здесь*» [там же, с. 239—240], представляется правомерным в той степени, в какой, по факту утраты внутренней формы, утвердился идеальный псевдозэстетизм чувственного. Он же обречен на уход в превращенную форму «мыслительного сфокусирования» времени и пространства мира. Негатив проблемы состоит в том, что в данной точке ничего, кроме самой «точки», не оказывается. И это единственное «постоянство» утраченного времени и утраченного пространства.

Видение внутренней формы становится *проявлением* основания, его способностью и возможностью мыслить себя конкретно лишь через перспективу *будущего* времени. Поскольку классическое становление не знает собственного основания, то основание было недоступно его ретроспективным, искавшим истину в прошлых формах генезиса идеального, рефлексиям. В постклассическом пространстве понятие всеобщего (еще не будучи всеобщим понятием как способ мышления каждого) предстает вначале как непосредственная по всеобщему типу, но совпадающая с основанием непосредственность. Внутренняя форма обретает свое понятие, но в виде и благодаря непосредственному тождеству *основания* и *начала* истории и *основания* и *начала* индивидуальной жизни. Преодоление феноменологической формальности основания классического становления разворачивается в процессе преодоления необходимости через превращение случайности в опосредствованную необходимостью свободу. Становление каждого в сущностных измерениях истории и есть преодоление метафизики случайности человека, его индивидуальной исторической несущественности, его статистического учета. Именно поэтому саморефлексия основания осуществляется в конкретном «Я» и предстает как «форма бытия непосредственного тождества противоположностей» [2, с. 276], как «рефлексия всеобщей формы деятельности, ее универсального схематизма» [там же, с. 269]. Но «высвобождение» основания из пределов классического становления сопровождается пафосом действия (=созидания) по «логике предмета истории» теоретически неразвитого субъекта и продуцирует как истинность, так и ложность тождества внутренней и внешней формы. Могущество субстанциальной деятельности подчиняет себе внешнюю форму, затягивает ее в поток исторического творчества.

Но это время — время непосредственного совпадения критического и созидательного периода смены основания кратко и из-за преобладания критического акцента не свободно от метафизических напластований схематизма прошлого. В силу этого самым драма-

тичным периодом трансформации основания выступает так называемый *переходный период*. Речь идет о такой переходной форме истории, в которой основание освобождается от *функциональности базиса внешних, количественных переходов*. *Драматизм всеобщего перехода истории как ее переход в непосредственно всеобщее заключается в том, что он не разрешает в положительной форме проблему освобождения диалектики внутренней формы от метафизики формы внешней, а только выявляет отрицательность их отношения*. В этой отрицательности постоянно присутствует угроза распыления плотности феноменологического времени, порождающего профанацию его сущности. Профанация на уровне сущности первого порядка рождается как наличное бытие негативности внутренней формы, когда содержание в собственных многообразных определениях не заполняет общественное пространство самоопределения индивида. Формализм сущности возникает вследствие абсолютизации внешней, карикатурно-догматизированной формы, в которую имеет свойство конституироваться пустой пафос, упрощенность «смены основ», волюнтаристская импровизация всеобщего в эстетике поступков даже тогда, когда они вписываются в схему необходимости.

Формализация сущности легко трансформируется в обезличивание общественного идеала, которое ведет за собой формализацию и деформацию долженствования. В этом виде происходит абсолютизация внешней формы, констатирующая факт феноменологического нераспредмечивания основания как закона и принципа эстетической сообразности логики дела логике чувств. Поскольку именно пространство и жизнь чувств могут выступать критерием полноты исторической жизни, то формализм как смерть непосредственности меры всеобщего выступает и причиной, и следствием угасания внутренней формы в полифонии одновременности разновременных по своей сущности и содержанию внешних форм. В реальности такой подмены великое погибает, не состоявшись и даже не успев понять причину своей гибели.

Пределом внутренней формы выступает ее противоречие с собственным содержанием, где наличное бытие является определенностью сущности лишь в той степени, в какой это противоречие, будучи опосредованным не только собственной идеальной рефлексией, но и природой формы новых общественных отношений, разрешается в пространстве монизма мышления и чувств. Поскольку классическая история в собственных формах не мыслит себя категорией сущности, то в образующемся «нейтральном» пространстве между внешней формой и ее содержанием раскрывается логический зазор для разрыва сущности и содержания уже в невозможном дуализме

основании. Зазор опасен тем, что сущность предстает доступной и понятной, а содержание, отождествляясь с сущностью на уровне непосредственного восприятия, лишается конкретности. Происходит подмена внутренней формы стереотипами и дальнейшей стереотипизацией сущности, перевод ее в каркас мощных организационных структур. В силу сохраняющегося антагонизма истории мощь и значимость таковых защищены целесообразностью системных противостояний, но в случае самоабсолютизации они не только подменяют цель средствами, но и обречены на самоотрицание.

Будучи слитым с пространством исторического предела (когда основание теряет свою непосредственную тождественность с формой неразвитой индивидуальной непосредственности, а форма отношений теряет способность быть основанием как совершенная полнота тождества идеального и эстетического), бытие утрачивает свою метафизическую первичность и трансформируется в хаос импрессионистских подмен теоретических рефлексий воображениями о них. К примеру, возможность скольжения хайдеггеровского бытия в деконструкцию бытия и перекликающиеся с ним вариации деконструкции Ж. Деррида позволяют заметить неспособность внутренней формы преодолеть свою невозможность: «...“деконструкция” часто определялась как сам опыт возможности (невозможности) невозможного, наиболее невозможного, условие, которое она (деконструкция) делит с даром: все эти “да”, “прийди”, решение, свидетельство, тайна и т.д. И, может быть, “смерть”, выливающаяся, в конечном итоге, в “типер-невозможность”» [3, с. 84].

Конструктивное преодоление невозможности внутренней формы не может быть привнесено извне — вот в чем предельный вопрос «жизни» и «смерти» человека и мира. Внутренняя форма имеет источник своего возрождения только в себе самой, и этим источником является абсолютная основа мира. Факт опустошения внутренней формы обусловлен искусственным отрывом ее конкретного содержания от основания в его абсолютных пределах. В таком случае преодоление расщепления индивидуализированного основания внутренней формы как непосредственной логики всеобщего требует «выворачивания», снятия безразличного многообразия внешних форм по логике, имманентной тотальности саморазвития индивида.

«Завершение обесчеловечивания человеческих отношений» (Ф. Энгельс) проецирует свои границы во всех проявлениях жизни. Несовместимая с жизнью скука и восстающая против жизни тоска по смерти рождаются из пустот, образованных в провале между внутренней и внешней формой. В пространстве актуализированной эволюции повторяемость исчерпанных форм порождает особую, сти-

рающую диалектическое противоречие культуры и феноменологии деструкцию. Это ситуация выведения культуры из пространства непосредственности как условие возвращения к непосредственности мифологической. Поэт А. Межиров описывает культурно-феноменологическую деструкцию по логике обратного отрицания культуры на примере трансформаций в общественном сознании России: «...И не Преображенец, а лабазник // Салоны политесу обучал. // Пред ним салоны эти на колени // Вповал валились, грызли прах земной, // В каком-то модернистском умиленье // Какой-то модернистской стариной. // Радели о Христе. Однако вскоре // Перуна Иисусу предпочли, // И с четырьмя Евангельями в споре, // До Индии додумались почти. // Кто увлечен арийством. Кто шаманством, — // Кто в том, кто в этом прозревает суть, — // Лишь только б разминуться с христианством // И два тысячелетья зачеркнуть. // А смысл единый этого раденья, // Сулящий только свару и возню, // В звериной жажде самоутвержденья, // В которой, прежде всех, себя виню...» («Бормотуха») [4, с. 35].

В противостоянии агрессии такой деструкции внутренняя форма предстает в виде принципа подчинения должному. Выглядит парадоксальным, но является закономерным то, что именно экзистенциализм, тосковавший по подлинной свободе (а последняя есть выражение внутренней, а не внешней формы), так боялся и ненавидел «долженствование», как и любое апеллирование к нему — ведь долженствованием существенно опосредуется непосредственность. Вместе с тем при внешней кажимости тождества современные экзистенциальные установки не являются самостоятельной ступенью в логике философского сознания XX столетия, а представляют собой обособленные фрагменты фрагментарности самоистребляющейся непосредственности.

Напряженная «борьба» диалектики и метафизики внутренней формы проецируется в противоречии формы перехода и переходной формы. Если форма перехода обусловлена объективными факторами — экономическими, культурно-социальными, историческими — и, как показали события XX столетия, предельно зависима от них, то переходная форма обуславливается логическо-эстетическим пространством субъекта исторического действия, диалектикой необходимого, случайного и свободного в интенсивности перевоплощения объективных условий в категориальный способ мышления. Так как это период опережения материального идеальным, подлинное развитие зависит не от объективных обстоятельств, а от способа их опосредствования культурой мышления и опредмечивания в особый образ жизнедеятельности. Поскольку же имеет место опосредствование на уровне основания, то остаются предпосылки не только для

волюнтаризма, но и для *манипуляции пониманием*, как и утраты критериев «интерпретации» как теории, так и практики.

В пределах такой возможности, теряясь перед субстанциальностью «здесь» и «теперь», переходная форма раздваивается в себе на субъективную неопределенность основания прошлого и на логическую неопределенность культурного масштаба будущего. В силу своей природы переходная форма не только не знает устойчивости основания, но и осуществляет свое предназначение в той степени, в какой обеспечивает своим содержанием преодоление классического предела в способе жизнедеятельности масс. Поэтому, в отличие от формы перехода на уровне смены способов производства, форма перехода представляет собой феноменологическое утверждение такой смены как распределение предела в принципиальном изменении *отношения реального индивида к обществу, истории и миру в целом*. Но переходная форма не только не обладает устойчивостью, ставшей. В силу гносеологических предпосылок и напряженной плотности реальных исторических процессов она не успевает постигнуть себя в субъективном становлении. По этой причине переходная форма в равной степени становится формой жизнедеятельности большинства, как и имитацией культуры в ее популяризаторских упрощениях.

Таким образом, переходная форма *не в себе* не только потому, что в пределах непосредственного господства возведенного во всеобщую значимость принципа выражает неуловимость становления особенного «Я». Она не в себе в силу непонимания субстанциальной значимости ее переходности. Ведь осуществление принципа развития может быть гарантировано от регрессивных откатов лишь в том случае, если принцип качественного изменения становится способом мышления, а не статическим «результатом» некоторой деятельности. Иначе говоря, противоречие формы перехода и переходной формы в процессе собственного разрешения очерчивает фундаментальную проблему *перехода самой Формы* из абстрактно количественного выражения «единого» (см. гл. 1, 3) в «единство многообразного» реального движения собственного содержания. Можно сказать, что степень превращения принципа «превращения всего во все» в принцип мышления является критерием действительного развития. Эта проблема может быть понята в контексте материального развития вообще. Поэтому только в контексте субстанциального развития мира в целом может быть разрешено противоречие узкого образования и всестороннего развития человека. Ведь ограниченное общественное сознание сформировано на отражении и последующем осмыслении ставших форм — «результата без становления». Но непосредственность как монистическая тотальность должна в

своем существенном историческом начале *пред-*стать как идеально-практическое самоопосредствование через многообразие единого процесса. Именно в *другой* форме, в самоопосредствовании становлением *другого*, персонифицированная сущность находит свою временную рефлексивность (рефлексию во времени, в ставшем «для-себя-бытием» русле времени). И если с этим *другим* возникает антагонизм (т.е., происходит снова раздвоение сущности на отчужденные трансцендентальность и трансцендентность), то адекватная саморефлексия как феноменологический принцип внутренней формы угасает.

Таким образом, внутренняя форма находит себя не в тождестве с собой, а в диалектическом противоречии с другой — собственным инобытием — формой. В инобытии она подчиняет себе форму внешнюю, распространяя на нее диалектический характер непосредственного развития. Если не преодолевается безразличие внешней формы как необходимое условие преодоления собственной «изнаночности», внутренняя форма оседает в псевдоэстетике вновь абстрагирующегося от реальности духа. В феноменологическом отношении переходная форма мучительна, ибо она не только не воспринимается определенностью индивидуального мировосприятия и миропереживания, но при отсутствии теоретического самосознания консервирует человека в статусе слепого момент связи обезличенных или формализованных общественных отношений. В этом случае переходная форма не выполняет свое предназначение — быть логико-чувственным тождеством процесса восхождения личности к собственной степени меры мира. Напротив, она переводит индивидуальное бытие в значимость слепой жертвы исторических и социальных обстоятельств.

Политический период метафизики основания в виде диалектики и метафизики взаимопревращений внешней и внутренней форм представляет собой драматический процесс прорывов внутренней, осуществляющей «абсолютное самоотталкивание» (Гегель) формы в пространство формы внешней. Это прорывы, с необходимостью ориентированные на преодоление зазора между неопределенностью внутренней формы и безразличными границами формы внешней. Достижение опосредованного идеального в практике становления тотальности индивидуальной чувственности осуществляется при сохраняющейся возможности превращения таких прорывов в метафизическую превращенность, когда границы внешней формы достигаются, но выхода за их предел не происходит. Ярко описывает логику устремленности внутренней формы к внешней самореализации сущности человека в этих параметрах И. Муратова: «Человек является страдающим существом, но не просто потому, что его сущность предметна, и не только потому, что эта его сущностная предмет-

ность субъективна в общественном, историческом смысле как ставшая в совокупной деятельности человечества, и даже не потому, что он осваивает эту сущность как свою сам, в собственном самоосуществлении, собственноручно вырабатывая свою сущность в качестве органов своей индивидуальности, в качестве своих способностей и потребностей. Это, так сказать, только присказка. Творчество как человеческое страдание есть осуществление на деле человеческой действительности как такой, которая «соответствует его сознанию и должна быть создана им самим» (Ф. Энгельс). Именно поэтому человек в этом отношении к себе самому как к общественному, всеобщему существу ощущает, переживает и осознает свое страдание, т.е. обладает страстью. Когда человеческая сущностная сила существует для себя, т.е. в качестве субъективной способности, в качестве субъективного богатства субъективной человеческой чувственности, она энергично стремится к своему предмету, стремится проявиться и утвердиться как человеческая и в своем бытии, и в своем знании» [5, с. 8—9].

Единство мира должно и может предстать принципом единства самосознания в той степени, в какой оно становится диалектикой творчества основания во внешних проявлениях исторической жизни. Вместе с тем этот процесс еще «спотыкается» на возможности стать единством чувств, квинтэссенцией которых выступает страсть. Это связано с тем, что в историческом бытии в равной степени переплетаются бескультуре прошлого времени и «онтологически» обусловленные тем же временем крайности противоречий. Сплав таковых порождает особого рода пристрастия, когда может затормозиться или полностью исказиться процесс образования и формирования потребности и способности радостно пережить напряженность исторической жизни. В равной степени здесь же, в зависимости от внешних событий и степени слияния их с субъективным переживанием исторического процесса, возможна подмена единства обеих форм как ложная субъективация основания. Основание подменяется не субъективным идеализмом (слишком напряжена реальность), а специфической формой метафизического, сопряженного с неразвитой мерой индивидуальной культуры, материализма. Поэтому бесконечная метафизика превращений как превращенность развития в формализм демагогии сопрягается с искаженной критикой характера зрящих производных форм. Искорченный характер такой критики обуславливается подменой тотальности основания абстракциями «художественной тотальности».

Возможно, было бы достовернее вскрывать природу так называемого *тоталитаризма* как явления господства внешней, неправомерно присвоившей себе всеобщее, формы. Феномен такого гос-

подства обусловлен затушевыванием или искажением логики развития основания в множественности взаимоотношений противоречий реальности. Более доступная пониманию и чувственному восприятию в ситуации возникновения крайнего противостояния диалектики и догмы внешняя форма легко навязывает себя обществу. В силу объективных причин, когда имеет место сочетание отсутствия культуры мышления и культуры чувств с порывом огромного исторического масштаба и напряжения, прогрессивная траектория превращения основания всеобщего во всеобщее основание всегда будет пребывать под угрозой профанации. Отсюда особое доверие упрощенным схемам (и личностям) и недоверие к тому, что недоступно пониманию. Таким образом, метафизика господства внешней формы кроется в слабости феноменологического опосредствования исторического творчества идеальной и материальной логикой истории, как и видения субстанциальных моментов таковой в пространстве созидательного этапа переходного периода.

Подмена единого мира и утверждение ложных форм реальных отношений утверждается незаметно, но стойко. Первичная саморефлексия формы предстает абстрактно *отраженной* в принципе отдаляющегося идеала — внутренняя форма отрывается от собственного содержания и становится нарочитой, а значит, пресыщается собой. Вследствие такого пресыщения ее содержание превращается в находящую себя в воображении абстракцию. В этом превращении находит свои субъективные предпосылки революционное искусство — революционный театр с его надуманными вариациями. Как чувственно-субъективированное основание модернизм отражает не только факт манипуляции «освобожденными» формами, но также неспособность и невозможность достоверности внутренней формы в личном бытии. Она перемещается в пространство исторической мечты, когда порыв подменяется импульсом, самосознание регрессирует до состояния «инсайта», что, в свою очередь, распространяет логическое поле мечты и творческого воображения на зыбкость исторического самосознания. К примеру, для догматической «критики буржуазного искусства» в биографии Эрнеста Че Гевары может показаться случайным и даже недостойным для революционера такого масштаба его увлеченность импрессионизмом. Но, следуя за логикой его насыщенных пафосом истории (даже тогда, когда речь идет об обыденных явлениях) произведений, напрашивалась мысль о том, что в своей субстанциальности творчество революции содержит особые превращения опережающего сознания в действительность. А первичное наслаждение формой происходит при их рождении в творческом воображении. Действительно, тот кто не пережил

исторических скачков, не представляет себе их величественной, торжественной красоты. Сотворенная в художественном воображении форма будущего как идеально-чувственная способность сотворить имманентность непосредственного движения до его социального завершения порождает не только бесконечность форм в сиюминутности воображения, но, благодаря такому воображению, позволяет пред-«увидеть» целостность будущего.

Радость творчества истории опережает время практики как воплощение «мечты» не только гносеологически, как воплощение «априорно данной» логики истории формы. «Пред-увидение» тесно переплетено с основанным на непосредственном принятии основания пред-чувствием. Но в силу характера своей непосредственности «панорама» таких форм не поддается художественному воплощению и не имеет времени для него. С одной стороны, чувственная непосредственность основания не может быть адекватно представлена в идеальной форме общественного сознания, а искусство является одним из таких форм. Историческая образность чувственной непосредственности становится предельно идиоматичной для искусства и в силу этого, как никогда, требует метафоричности, ищет аналогий, не имея их, требует сравнений, не обладая предметностью для таковых в прошедшем времени. Образность чувственной непосредственности этого периода обречена попасть в логическую ловушку интерпретаций, которые в изобилии можно найти в видах искусства XX столетия.

Проблема метафизики господства внешней формы проявлялась и в том, что она искала и, как отражающая и отраженная, находила себя в претендующем на выражение единства долженствования и непосредственного в социалистическом реализме. Феномен последнего обозначал собой предел классических параметров искусства, объективную необходимость выхода образности формы и содержания за такой предел. Вместе с тем необходимость удержания идеологического фундамента в искусстве, которое продолжает оставаться формой общественного сознания и должно сыграть свою роль в разрешении сохраняющихся исторических антагонизмов, обуславливает консервацию такого предела. В силу этих причин искусство не только консервируется в статусе внешнего эталона, но и продолжает воздействовать как внешняя форма. Поэтому фундаментальный вектор переходного периода как исторической предпосылки сворачивания форм общественного сознания имманентен процессу преодоления метафизики и антагонизма внешних форм общественных отношений. Ведь при отсутствии *категориально-индивидуальной определенности содержания развития* «выдвижение» сущности внутренней формы переходного периода является опережающим

свойством «трансцендентально априорной формы всеобщего» (Кант). Только по причине свойства образа опережающего опосредования эстетической формой общественного бытия (несмотря на отрыв внутренней формы в искусстве и в пространстве непосредственного «Я») внешняя, *в своей первичной всеобщей значимости*, форма исчерпывается как *провоцирующая* действие и утверждается как претворенное отражение.

Почему это наиболее очевидно именно в искусстве? Потому что, следуя обратной логике снятия отчуждения, идеальными формами которого выступают формы общественного сознания, искусство (опосредованное нравственностью как опредмеченным в индивидуальной воле должествованием) в его первичном значении (теории чувственного) вступает в непосредственное противоречие с философией как теорией сущностного самосознания. Речь идет о процессе разрешения противоречия мышления и чувств, что и является реальным преодолением дуализма сущности в индивидуальной жизнедеятельности. Принцип монизма как тождество мышления и бытия утверждается в тождестве чувственного самосознания и самосознания чувств. В разрешении данного противоречия эти две отчужденные в классической истории «стороны» человека прекращают овнешненное отношение. В непосредственно личностном монизме основания кроется не только «тайна» отмирания форм общественного сознания, но и преодоление абстрактных форм становления всеобщего, каковыми формы общественного сознания являются. Здесь сокрыта от чувственного созерцания и тайна критерия истинности становления всеобщего в единичном, поскольку такое становление представляет собой *уход в основание форм общественного сознания через их восхождение в основание практики чувств как образа жизни культурного человека*. Преобладание внешней формы над внутренней порождает не только феномен, когда «основание не принимает в себе формы общественного сознания» (А. Босенко), но и феномен *бессилия основания преодолеть себя в качестве идеального принципа пространства чувственного бытия*. Но в силу того что такой процесс опосредован идеологией и изменениями в характере труда, отмирание форм общественного сознания предполагает также разрешение противоречия политики и культуры.

Неразрешенность последнего по принципу очеловечивания общественных отношений порождает особую — политическую — форму потребления истории. В определенном смысле это явление (в силу своих деморализующих последствий) деструктивнее отчужденных форм, ибо оно по факту дискредитирует великую идею. В романе «И это все о нем» В. Липатова отрицательный персонаж

Аркадий Заварзин раскрывает антифеноменологию такого явления: «Я всякую власть ненавижу! — смешливо произнес он. — Мне власть хуже ножа! А вот с Советской властью я мог бы жить душа в душу, если бы не этот хреновский принцип: «Кто не работает, тот не ест» (...) Я тогда завязал, — наглым голосом произнес Заварзин, — когда понял, что есть на свете человек, который не ворует, не грабит, не работает, а ест... Советская власть против эксплуатации человека человеком, а Гасилов нашел способ, не эксплуатируя человека, эксплуатировать саму Советскую власть... Вот у кого, думаю, надо учиться! Можно жить не работая и не воруя... После этого я и стал называть Гасилова своим паханом» [6, с. 365].

Метафизика отражения будущего времени кроется также в таком феномене преобладания внешних форм, когда индивидуальная форма находит *другое для себя*, но не находит *другое в себе*. Поэтому противоречие первого и второго отрицания в реальном движении бытия не разрешается. Первичная рефлексия формы остается поиском себя, но не *другого*, и на этом может остановиться навсегда. Отсюда прежде всего эгоизм творческого потребления. Пробуждение к внешнему миру как саморефлексия в истории обуславливается преобладанием рефлексии себя в другом над отражением другого в себя, потреблением формы как реализация в другом, но не реализации другого в себе и через себя. Из этого процесса следует консервация в системе средств не только другого человека, но и целых пластов общества (если не общества в целом). Даже в случае удовлетворения материальных потребностей *вещественность* общественных отношений меняет свой характер, переставая быть потребительством вещей, но не переставая быть потребительством другого человека.

Поскольку основание может обосновать себя практическим выходом из пределов становления, пространством его самообоснования выступает внутренняя форма, в которой оно пребывает как непосредственная достоверность. По своей природе внутренняя форма превращает логическое опосредствование и идеальную форму всеобщности в чувственную границу своей конкретности. Она сама суть доразвитие логического до чувственного, их имманентное тождество. В данном превращении также возможна возвратная форма, но уже в том значении, которое Гегель называет прогрессом в той степени, в какой она суть действительное снятие. Это суть снятие даже тогда, когда в видимости оно выглядит безмерностью, так как здесь *«безмерность»* есть прежде всего выходение меры в силу ее количественной природы за пределы своей качественной определенности. Но так как это другое количественное отношение, которое в сравнении с первым безмерно, тем не менее, так же качественно,

то безмерное есть также мера. Эти два перехода (от качества к определенному количеству и от последнего опять к качеству) могут быть представлены как *бесконечный прогресс* — как снятие и самовосстановление меры в безмерном» [7, с. 261].

В превращенных формах обратное отношение количества не приходит к развитию (снятию) качества переходом в другую меру, поэтому безмерность здесь приобретает характер количественной опустошенности меры, утраты ее из сущности, или утраты сущности в мере. Основание дробится на мозаику сплошной (недиалектической, неопосредованной) прерывности непосредственного. Утрачивая адекватность качеству и циклам постклассического времени, время выстраивается в плоскости в арабскую систему координат, в новую эволюционную линию. Поскольку, будучи трансформированным тождеством с идеальностью сущности, внутренняя форма принципиально иначе «соотносится» с логическим полем себя и мира, то в случае такой утраты природа непосредственного сводится к физиологии непосредственного, где зряшным образом присутствует деструктивно снятая определенность меры человека. Но тогда основание дробится и на мозаику рассудочного восприятия мира. *Здесь прогрессивность возвратной формы получает возможность превратиться в собственную регрессию, в отрицательное движение по алогизму прошлого времени.* Отсюда происходит сартровская констатация: «...я выбрал в качестве будущего прошлое великого мертвеца и попробовал жить наоборот. Между девятью и десятью годами я стал совершенным “постум”. Я перевернул время наоборот и все стало ясным» [8, с. 18—19]; и вариации Курта Воннегута по современным проявлениям истребляющих время возвратных форм: «катаклизм в 2001 году отбросил нас обратно в 1991-й, он превратил десять уже прожитых нами лет в будущее, и, стало быть, мы сможем вспомнить обо всем, что мы делали и говорили, когда подойдет время сделать это снова» [9, с. 37]; «бесполезно было жаловаться, что ничего не происходит, только повторяется старое, бесполезно было задумываться, а не поехала ли у тебя крыша, бесполезно было задумываться, а не поехала ли крыша заодно и у всех на свете сразу. Вы ничего не смогли сделать во время «вторых» десяти лет, если вы не сделали этого во время «первых». Вы даже не смогли спасти собственную жизнь или жизнь любимого человека, если вам это не удалось в “первые” десять лет» [там же, с. 9].

Почему оборачивания — монстры и оборотни ложных опосредствований внутренней и внешней формы — принимают в экзистенциализме такое взаимопревращение настоящего и прошлого времени, что происходит самоотрицание времени? *Отрицательная форма*

взаимопревращения форм обнаруживает модус внутренней формы быть непосредственной формой времени. И если не внутренняя форма становится через противоречивость внешней формой и высвечивается через нее, а внешняя способна разложить первую, то в таком разложении угасает и время. Попытка себя спасти осуществляется через мутацию социального времени в пространства прошлого.

Выводя диалектику внутреннего и внешнего, Гегель подчеркивал: *«внутреннее есть основание в качестве голой формы одной стороны явления и отношения, в качестве пустой формы рефлексии-в-самое-себя, которой противостоит точно также существование как форма другой стороны отношения с пустым определением рефлексии-другое — как внешнее. Их тождество есть наполненное тождество, содержание, положенное в процессе движения силы единство рефлексии-самое-себя и рефлексии-в-другое. Оба (внутреннее и внешнее) суть та же самая единая тотальность, и делает это единство содержанием»* [10, с. 307], а *«содержание есть то, что оно есть, лишь благодаря тому, что оно содержит в себе развитую форму»* [там же, с. 299]. Из категориальности самоопределений формы и содержания с очевидностью высвечивается то, что *непосредственное живет в том, что его опосредует в общем основании, и в том, чем оно опосредовано, и это его главное страдание как самопотребление себя в ином. Само опосредование становится существенной определенностью! Причем определенностью как формой, в которой и представлен процесс, а не статика ставшего времени.* Нельзя иначе понять утверждение Маркса: *«Присвоение человеческой действительности, ее отношение к предмету, это осуществление на деле человеческой действительности, человеческая действительность и человеческое страдание, понимаемое в человеческом смысле, есть самопотребление человека»* [11, с. 120]. Ведь деформация исторического бытия или сводит страдание к пространству физиологического выживания, или к «рафинированным развлечениям» пресыщенных и потерянных культур. Именно поэтому представляющей чувственную рефлексивность действительности возврат в основание есть на деле утверждение диалектики внутренней и внешней формы в модусах непосредственной жизнедеятельности человека.

Но если форма как основание суть прежде всего и в конечном итоге опосредована формой предметно-практического производства и воспроизводства человека, то в пределах монистического основания производства человеческой непосредственности она перемешается из пространства формы жизнедеятельности в форму измененного характера деятельности. Внутренняя форма многообразна тем, что она есть единство многообразного, но предстает таким единст-

вом не в силу некоторой суммарности разностей, а тем, что, становясь индивидуальностью всеобщего, она предстает бесконечным многообразием особенного.

Превращенные формы в культурной феноменологии истории

Практическая и теоретическая области современности характерны новыми формами абстрактного материализма и абстрактного спиритуализма. В отличие от классических вариаций последних, современные, будучи связанными с регрессивной *революцией* истории, мимикрируют в постмодернистский бесчувственно-алогичный симбиоз субъективности. В пространстве возвратных форм рождается претензия на новый статус отрицающей необходимости самоопосредствования разумным непосредственности. На первый взгляд, повторяется описанная Гегелем логическая ситуация: «Лишенная мысли чувственность, принимающая все ограниченное и конечное за *сущее*, переходит в упорство рассудка, настойчиво понимающего это ограниченное и конечное как *нечто тождественное с собой*, в самом себе непротиворечивое» [12, с. 268]. Но современный алогизм чувственности, пытающейся пресечь свою отрицательность и сознательно замыкающейся в себе, предстает новой формой иррационального и порождает новые трансценденции абстрактного и конкретного. Такие трансценденции уже не вписываются в академическое понимание материализма и идеализма как принципов познания и мироотношения.

«Новый» абстрактный материализм и «новый» абстрактный спиритуализм смыкаются в обрывках оторванных от реальной предметности трансформаций субъективного. Последние рождаются из пересечения незавершенных — несвершившихся в чувственном времени — культурных пространств. Но положительное распредмечивание несбывшихся культурных пространств возможно при условии логического и практического распредмечивания всеобщей формы логики истории в способе превращения отрицательности становления в положительность «самодостаточного» основания. Поскольку феноменология истории актуализируется тогда, когда происходит качественная смена основания в пределах меры единичного человека, то преодоление новой иррациональности связано с формированием единичного способа саморазвития индивида, освобождением его от навязанного схематизма общего. Ведь схема как «общепринятая», чисто рациональная форма всеобщего, унифицирует познание, обезразличивает мироотношение и в конечном итоге вызывает к се-

бе агрессивное отвращение. Провозглашенный принцип свободы раздваивается на антиномию политической и культурной свободы. Крайности сходятся и современность являет собой непрекращающуюся социальную дифференциацию по принципу взаимоисключения «политической» и «культурной» «свобод», которая сопровождается искусственным приращением виртуальных пространств своеобразного феноменологического протестантизма.

Механистическое переложение понятий *о культуре* на сферу непосредственного превращается в приложение некоторых условно понятых схем к замыкающейся перед ними самости. Подобный способ «формирования нового человека» далек от подлинности его становления. В сомнительной эффективности такого процесса образуется карикатурность в основании, в котором ее не должно быть. Речь идет не о великих образцах искусства и не о проявлении феноменологической культуры по высшим критериям во времена великих исторических испытаний. Речь идет о причинах и формах карикатурного окультуривания индивида в «обычной» жизни, превратившихся впоследствии в субъективную предпосылку отказа от идеально-всеобщего в его логических, эстетических и этических измерениях.

С одной стороны, гносеологический предел современности «защищен» сомнительной «истиной» апологетики потребления формы, вплоть до ее крайнего выражения в виде избыточности налагаемой на потребляемый предмет социальной иерархии. Ж. Бодрийар называет такой феномен «демонстративным потреблением». «В этом парадоксальном определении предметы, следовательно, оказываются местом не удовлетворения потребностей, а символической работы, «производства» в двойном смысле термина *pro-ducere* — их производят, по их производят и в качестве *доказательства*. Они являются местом освящения некоего усилия, некоего неоконченного осуществления, какого-то *stress for achievement* («стремления к достижению» — англ.) создать постоянное и осязаемое доказательство социальной значимости» [13, с. 14].

Понимание конечности форм и их внешнего взаимопревращения было присуще и метафизическому материализму. Такого рода взаимопревращения не требуют особенной способности суждения или особенной рефлексии, как и особых теоретических конструкций. Когда движение человека (мысли) «по контуру предмета» понимается как движение по его внешней форме, то социальная форма опредмечивания мышления отсутствует. Но в том-то и дело, что такое понимание совпадения материальной и идеальной форм останавливается на наглядной очевидности их внешних взаимопревращений и созерцании таких превращений в качестве «естественной» посылки для банального утверждения, что «все формы превращаются». К сожалению,

констатация последнего факта не приближает понимание такого развития, когда превращение форм тождественно их свободной игре в свободной деятельности, а форма есть не только содержание, а «в своей развитой определенности она есть закон явлений» [14, с. 298].

Рассудку, замугненному эмпирическим хаосом искаженных форм бытия (вывернутых основ, изуродованных границ сущего, потрясенный внутреннего и внешнего, галлюцинаций опредмеченных пустот, расплывшихся в аморфности символов, несташести беспредельности, изуродованности бытия), трудно заметить, что исключительно в узлом моменте диалектики превращения внутренних и внешних форм всеобщего основания присутствует тождество исторического и космического как феноменология истории. Действительно, природу превращенных форм нельзя понять вне субстанциональной меры «переворачивания» основания мира в человеческой истории. В силу непосредственности данности закона основания обыденное сознание может «проникнуться» его значимостью, но логически оно остается в плоскостном пространстве количественного «размножения» одних и тех же форм, привыкает к их постоянству и стремится к нему. Форма воспринимается им как повторяющееся, само себя копирующее пространство обыденной предметности. Она не воспроизводится как форма времени, в том числе и как форма сбрасывания временем своих собственных форм (Шекспир).

В пределах качественного изменения отношения мышления и бытия новая логическая ситуация усложнена самой диалектикой восхождения абстрактного в конкретное — *взаимопревращение идеального и реального происходит в монистическом основании. В силу первичного преодоления дуализма сущности временно исчезает овнешненный характер их (материального и идеального) взаимоотношения. Вместе с исчезновением «внешнего» взаимоотношения исчезает и относительная «самостоятельность» идеального и реального, а с нею — возможность (хоть и условная) охватить момент или, по меньшей мере, результат их взаимопревращения*. Известное утверждение Бернштейна «Движение — все, конечная цель — ничто» имело своей предпосылкой именно этот, лежащий на поверхности исторических процессов, феномен принятия самих превращений за самоценность исторической деятельности. И если в политическом и экономическом отношении это была реакционная иллюзия, в феноменологическом отношении это было раскрытием ключевой (хоть и неоправданно оторванной от своей практической достоверности) истины самоценности человеческой деятельности.

С одной стороны, в монистическом основании овнешненные формы не принимают значения отчужденных форм. Будучи оторванны-

ми от сущности развития, отчужденные формы являются превращенными, но превращенные формы не всегда являются отчужденными. Иными словами, неотчужденные превращенные формы связаны с отсутствием политико-экономических предпосылок отчуждения в виде частной собственности на средства производства, но связаны с сохраняющимся общественным разделением труда, которое не способствует утверждению тотальности человеческой непосредственности. В этом смысле превращенные формы выступают результатом сохранения определенной оторванности процесса развития от развития реального индивида и возникают в ней. Следовательно, неотчужденные превращенные формы *суть абстракция (экстракция) развития от развития* в основании, в котором наличие такой абстракции должно «на деле» преодолеваться. Как таковые они *симулируют* развитие в отрыве от его предметности.

Поскольку в своей самостоятельной особенности превращенные формы возможны в рамках способа производства, который опирается на субъективацию основания, то они обладают объективными предпосылками лишь в той степени, в какой теоретическая ограниченность субъекта истории становится активным фактором идеологии. Таким образом, *природа неотчужденных превращенных форм непосредственно связана с особенностями многообразия превращений основания мира в специфическом пространстве переходного периода всемирной истории. Они находят свое уже феноменологическое пространство в трагически напряженном несоответствии логики сознания и логики дела.* Отсутствие видимой устойчивости классического времени, «простоты» эмпирической реальности, ведущей за своей сложной логикой упрощенную логику общественного сознания переходного периода, «повсеместность» и «одновременность» процесса, за которым «не поспевают» индивидуальное сознание, порождает превращения, содержание которых не поддается рассудочному «учету и контролю». Отсюда проблематичность способности видения за кажущимися ординарными явлениями новой истории ее «основных», сущностных противоречий. Отсюда же и возможности негативных превращенных форм, которые также не имеют объективного основания в данном переходе, но и не могут быть соотнесены в чистом виде с субъективными состояниями или с субъективными предпосылками.

Таким образом, нераспределенное, остающееся трансцендентальным переходное пространство феноменологии истории, предзадает себя *в изолированных случайными дискретностями моментах превращения одних противоречий в другие. Отсутствие непосредственной эмпирической результативности цели переходного перио-*

да и субстанциально обусловленное превращение самого процесса в существенную ценность деятельности, когда само превращение становится самостоятельным и самодостаточным, сопряжены друг с другом. Предметностью деятельности становится сама деятельность — в непосредственном творчестве истории особым образом снята утилитарность деятельности и утверждается деятельность в ее субстанциальной самоценности, единство бытия и ничто, которое, в случае абсолютизации такой самоценности, подменяет видимостью своей «тут» и «теперь» значимости существенные определенности данного же процесса.

Субстанциальное превращение основания ставит человеческую цивилизацию «лицом к лицу» с собой. Но, будучи неподготовленной к теоретическому постижению общественно-исторических трансценденций основания, цивилизация проваливается в основание, как в бездну. Отрицательность основания в пространстве форм общественного сознания, как и в метафизике чувственного, предстает негативом реальности. «События потекут по временному руслу, подчиняясь закону основания» (А. Белый) лишь до такой черты, в которой абстрагированность существенности процесса исторической деятельности (как из политического пространства общественного идеала, так и из идеологического пространства общественного сознания) превратится уже в претендующую на самостоятельность абстракцию субъективизма. Поэтому «уход в основание» как попытка рефлексии превращений форм превращается в уничтожение и самоуничтожение содержания исторических универсалий. В отличие от положительных возвращенных форм, превращенные формы предстают саморазрушением чувственной достоверности не только актуальности прекрасного, но и актуальности истины. Происходит слияние возвращенных и превращенных форм, а в нем продуцируется мистерия нового «эмпириокритицизма», отличающегося от предыдущего тем, что реальность отрицается не по параметрам существования, а по параметрам сущности.

Пространство превращенно-возвращенных форм становится предпосылкой и средой восприятия культуры отчужденного типа. В этом смысле постмодернизм «принялся» в системе социализма тогда, когда началась его деградация до полной утраты сущностных параметров логики и эстетики существования. Характеристика Жаном Лиотаром постмодернизма как «некоего *«ана-процесса»*, процесса анализа анамнеза, аналогии и анаморфозы, который перерабатывает нечто “первозабываемое”» [15, с. 59], присуща не только постмодернизму как таковому, но прежде всего процессу деструкции общественного сознания бывших социалистических стран. По-видимому,

следует четко отличать обращенность рефлекслирующего классического мышления, которое положительно снимало логику собственного становления («Однажды Гегель ненароком // И, вероятно, наугад // Назвал историка пророком // Предсказывающим назад» — писал Шлегель) от рефлексий постклассики. Выведение логического кода становления — в этом цель обращенной рефлексивности классики. Но обращенность вспять превращенных форм изжитой из пространства культуры логики, лишенных способности рефлексировать и удерживать истину, характерно для негативной биографии непрожитого времени и оборачивается «временем жестоких чудес».

Превращенная форма предстает как обрыв Формы-Основания. А там, где нет основания, не существует обоснования и, соответственно, аргументов. Отказываясь от предметности восприятия истории, новый эмпириокритицизм истребляет эстетическую способность суждения общественного субъекта в целом и прежде всего интеллигенции как культурно-теоретического «носителя» абстрактных форм, опредмечивающихся другими общественными классами и прослойками форм. И метафизика «конца истории» скрывает и прикрывает за фасадом собственной бредовости лишь факт прижизненной смерти человека, ставшего пленником обманчивого пространства. Это уже не «живой убитый», как называли пленников в Древнем Египте. Субъект и жертва превращенных форм в одном лице становится «живым самоубитым», но продолжает «осваивать» жизненное пространство деформациями.

Вхождение в форму предполагает выход из нее. Иначе говоря, вхождение в форму предполагает и тождественное ее развитие до восхождения в другое содержание. Вхождение же в пустое «ничто» не имеет возвращения к будущему. Поэтому уделом субъекта превращенных форм является его историческая гибель. В форме «ничто», равной ничтожности самой формы, жизнь ускользает, утрачивает свою опору во времени. Поэтому в функции форм отражения превращенные формы являют собой бесконечное описание гибели. Действительно, «мир как бы вываливается из процесса развития, деактуализируется и перестает существовать» [16, с. 225]. Он возвращается из формы *возможности свершиться* в аморфное, неподвластное разуму и чувствам, ирреальное. Феноменальность такого возврата претендует на тотальность. Противоречие познания становится в данном случае невыносимым — ускользает предмет рефлексии и сама рефлексия, ибо вне исторической вещественности она невозможна.

Некрофилическое «самоописательство» истории навязывает себя мировому пространству культуры и поэтому требует противостояния и сопротивления. Впрочем, превращенным формам в их возвращенном статусе неизвестно, что они вообще не обладают характе-

ристической времени, прошедшего в том числе. «Превращенно-возвратные» формы выступают полифонией столкновений и разрыва границ времени настоящего в его противоречиях на стыке внешне взаимосвязанных форм культуры и обуславливают деформацию единого пространства монистического основания. Поскольку в пересечении фрагментов разнородных границ субстанция человеческого не может состоять как единая форма, она рассыпается в этих фрагментах. Возможные негативные трансформации в личностных пределах феноменологического разлома истории Кант представлял таким образом: «Подобно тому, как подчиненные сильного деспота гордятся тем, что деспот относится ко всем, как к равным, так что самый обычный индивид считает себя равным с самым выдающимся человеком, поскольку оба перед неограниченной силой властелина ничего не стоят, такими же равными считают себя и почитатели великого человека, поскольку преимущества, которыми они могли бы обладать друг над другом, считаются несущественными в сравнении с достоинствами великого человека. Именно поэтому прославление великих людей представляет лишь мотив для склонности к осуждению авторитета личности» [17, с. 133]. Интересно, что данные трансформации Кант фиксировал для периода предыстории, и они возобновляются в пространстве превращенно-возвращенных форм так, что деспотизм относится не только к «великим диктаторам», а и к тем персоналиям, которые реально осуществляют деструктивный прорыв времени.

Проекция превращенно-возвратных форм в феноменологической деструкции сыграла определяющую роль в том, что XX столетие оказалось катастрофически обедненным великими персоналиями. Оно завершилось деперсонализированным не только на уровне «уменьшения» масштабов начавшегося восхождения «обычного» человека¹. Оно завершилось без повода особой гордости «Исторической Лично-

¹ Еще один яркий срез, повествующий о реальном процессе развития, из романа Вилия Липатова: «Черт возьми, что происходило в Сосновке и ее окрестностях! Только за год, подчитал в уме Прохоров, шесть сельчан побывали в заграничных туристических поездках, девятнадцатилетний Генка Попов свободно говорил на английском, начальник лесопункта изобретал новый трактор, парторг Голубица, имея уже одно высшее образование, заочно учился на историческом факультете педагогического института, тракторист и секретарь райкома сошлись на Селинджере. Когда Прохорову было столько же лет, сколько сейчас Кириллу Бойченко, председатель их колхоза имел четырехклассное образование, секретарь райкома ВЛКСМ ходил в драмом полупальто и спрашивал Прохорова: «Я с тобой поздоровался?», заграница казалась далекой, как луна, слово «синекура» никто не знал, из американских писателей был известен только Теодор Драйзер; в районном центре бегало всего два легковых автомобиля марки М-1 — первого секретаря райкома и начальника райотдела КГБ... Подумать только, что это было немного больше двадцати лет тому назад!» [6, с. 235].

стью», с наличием которой А. Дж. Тойнби связывал различную феноменологическую нагрузку надлома цивилизаций.

Обрыв Формы-Времени оборвал и свое-временность философии. Разорванная хронология Логоса истории предстает не вследствие исчезновения эволюционной последовательности, а в том, что разрушается логика последовательного преодоления отчуждения через восхождение индивидуально-всеобщих форм. Обрыв Формы-Времени и обрыв непосредственного тождественны. *Отсутствие восхождения* не обладает положительным объективным смыслом, пресекает возможность становления человека действительностью, созидания им истории как истории *собственного имени*. Как крайность отождествления протяженности непосредственного и сиюминутности, обрыв Формы-Времени переворачивает обрыв чувственного — чувства не удерживаются пространством и временем реальной истории. Не помнящая не только свое происхождение, но и саму возможность границ, их безумная безудержность возводит анархию надуманного впечатления в принцип индивидуального. Безумие и смерть истории начинаются тогда, когда метафизика превращенных форм всеобщего входит в пространство бесконечного. Один из современников утверждает, что истины стареют не морально, а психологически. Наверное, потому, что современность останавливается у порога нераспредмеченности времен.

Парадоксальность этой космической ситуации состоит в том, что ее «начало» (в синкретичной значимости «основания-предпосылки-условия») и «конец» (как историческое свершение смысла человеческой жизни) не находится в отношении внешнего противоречия. Противоречие возникает в самом этом противоречии в виде несимметричной формы его самоопосредствования в одновременности и внутреннего, и внешнего. Это противоречие в противоречии является предпосылкой деформации. Причем деформации, содержание которой претендует на абсолютную феноменологизацию общественных противоречий. Это претензии новой субъективности, отрицающей Логос в его общественно-культурных трансценденциях и возводящей себя в абсолют. На фоне теоретико-идеологической слабости общества в целом, при объективной синхронизации разносущностных предпосылок, такого рода субъективность обладает особенной негативной потенцией и ведет за собой увеличение масштаба последствий превращенных трансформаций внутренних и внешних форм культуры. В этом смысле проблематичность созидания основ истории заключается в катастрофической непропорциональности количества «коммунистов по мировоззрению» и коммунистов с соответствующей — коммунистической — культурой чувств.

Таким образом, природу деформации социализма можно понять как процесс интенсивного опредмечивания непонимания природы внутренней формы Сущности как Абсолюта и Сущности как Индивидуальности. А непонимание такой формы тождественно непониманию опосредствований внешних и внутренних противоречий исторического и личностного. В этом смысле социалистический период в истории XX столетия «споткнулся» на понимании природы формы, включающей в себя собственные опосредствования с основанием и рефлексии последнего в становлении индивидуального самосознания. Такая форма одновременно суть субстанция определенности и свое идеальное постижение: «Форма как тотальность уже содержит в себе определение рефлексии-в-себе, или, иначе говоря, как *относящаяся с собой форма*, она обладает тем, что должно составлять определение материи» [18, с. 293—294]. Но в своем отрицательно-феноменологическом самоопределении такая форма суть диалектика индивидуального преодоления форм прошлого становления через творчество человеком субстанциальности своей особенностью. Здесь необходимо отличать опосредствование как отрицательное отношение с собой диалектически развивающейся формы и как отрицательное в смысле перехода в регрессивное пространство утверждение небытия как формы абсолютного отрицания развития.

Возможно противопоставление такого рода: опосредствование, будучи и саморефлексией формы, не обладает *определенной формой* — логика переходных процессов постоянно демонстрирует собой необходимость отличать *форму опосредствования от опосредствования форм*. Иными словами, опосредствование как имманентность рефлексивности основания обладает собственным логико-эстетическим полем, которое не стоит переносить в пространство агностицизма. Здесь важно не утрачивать из поля умозрения тождество абсолютного и относительного основания в любом моменте «наличного бытия» существенного. Поскольку самоопосредствование сущностного существованием внешних противоречий выступает необходимыми атрибутом и модусом самоопределения внутренней формы, ее *практической идеальностью*, то в самоопосредствовании собственным, исторически неразвитым тождеством, внутренняя форма предстает положенной аморфностью. Поэтому внутренняя форма в своей сущности не обладает эмпирическим бытием, а предстает как *тенденция* развития. Будучи понятой *вначале* как *процессуальность* *необходимой возможности* (поскольку в основании всемирной истории изменяется сам способ изменения мира), такая форма *не является*, не чувственно-созерцаема. Поэтому она недоступна созерцательному материализму, но вполне доступна диалектическому идеализму.

В силу изменения характера общественного развития в саморефлексии внутренней формы приобретает ведущее значение и природа отрицания. Вместе с тем уплотнение опосредствований в тождестве исторического и феноменологического времени может предстать определенностью одной значимой формы, в то время как изменение масштаба исследования становления формы предоставляет возможность субъективно рассматривать как отдельную форму каждый из моментов опосредствования, вместе с его «онтологической» обусловленностью. (Так, к примеру, философы поступают, изучая историю философии. В одних параметрах познания генезиса философского познания оно предстанет как «процессуальное тождество противоположностей» определенных, кажущихся, непосредственно вытекающих друг из друга философских концепций или систем. Но когда мы вспомним, к примеру, что от Фалеса до Аристотеля несколько веков и растянем во времени существенные скачки теоретического познания — каждый век по его логико-гносеологической длительности и определенности, окажется, что все, что присутствовало в последующих системах как снятое, обладает определенной самостоятельной формой.)

Ложнопревращенные формы переводят взаимоотношение всего процесса развития общественной реальности в чистую негативность зрящего пространства. Такое опосредствование утрачивает свою положительную направленность, замыкается в себе самом и становится бесконечным самоотрицанием — отрицанием бесконечного в единичном. Превращенно-возвратная форма возникает там и тогда, где и когда уничтожается положительная диалектика превращений внешней формы во внутреннюю, где экстенсивная определенность вещи/человека — бытие его количественной определенности — не становится интенсивной границей развития этого качества. В конечном итоге происходит разрушение качества меры человека, невозможность выявления меры как конкретности бытия, подмена качества общественного пространства качеством мира животных. Отсюда, на мой взгляд, и революция постмодернистского времени и пространства как логическое вымирание форм общественного сознания. Они не предстают преобразующимися в непосредственной тотальности чувственной целостности человека, поскольку превращения осуществляются не по типу развития, а по типу зрящего самоотрицания. Здесь разрушается пространство и время в общественном, а не только в чувственном плане, ибо развитие может осуществляться как положительное снятие предшествующих времен и пространств, а происходящее иррациональное разрушение бытия огласило себя самодостаточным и абсолютным критерием превра-

щения деформации истории в некрофилию исторического зазеркалья сознания.

В монистическом основании превращенные формы предстают как смесь метафизики и диалектики абстрактного и конкретного в ложном «вхождении» абстрактно-всеобщего в индивидуально-всеобщее. В плане логического опосредствования проблема превращенных форм обнаруживает свою имманентную границу в том, что, в отличие от классической истории, здесь гносеологические рефлексии не могут строиться на прошедшем времени, а должны в непостоянном постоянстве быть направлены на «вещество» истории, на ее существенную предметность. Оно (опосредствование по всеобщему типу) усложняется не только напряженной плотностью, но и определенной гносеологической воинственностью эмпирической реальности как метафизического явления воинствующего материализма при слабости теоретического мышления общества в целом. Если же «снятие отчуждения проходит тот же путь, что и само отчуждение» (К. Маркс), то логическая догматика предельно зависимых от внешних международных противоречий исторических преобразований переплетается и с чувственной деформированностью опосредования происходящих событий. Если в аморфности любого начала внутренняя форма дана как не определенный конкретно по отношению к содержанию принцип, то по этой же причине в аморфности любого начала прекрасное и безобразное предстают как равнозначно возможные. Более того, они равнозначно сосуществуют в едином историческом времени и пространстве, когда основание высвечивается и завершенным классическим становлением, и только обнаружившимся первоначалом действительной всемирности. Но аморфность, возникающая уже в пределе деформации, обрекает красоту на поражение.

Непосредственное как следствие ложного опосредования и опосредование как наивная непосредственность предстают здесь в удивительном переплетении. Когда-то, выведя закономерности становления христианства, Ф. Энгельс отметил следующий исторический факт: «...в каждом крупном революционном движении вопрос о "свободной любви" выступает на передний план» [19, с. 8]. Но следует отметить и то, что произвол непосредственности в виде подобных требований выдвигается на первый план в моменты обнаружения основания истории и особенно при внешнем совпадении деяния масс с ее предметностью. К примеру, исследуя формы и проявления февральской революции 1917 года, В. П. Булдаков отмечает: «В февральско-мартовские дни обнаружилось и другое. Свидетели событий часто упоминают о таких диких сценах, как половые акты,

совершаемые на глазах гогочущей толпы, не говоря о других, шокирующих смиренного обывателя, выходках» [20, с. 46]. В пространстве зависящих опосредствований всеобщего и индивидуального, когда оба в равной степени творят друг друга как по типу диалектических, так и по типу превращенных форм, данность основания в обоих случаях присваивается как господство «материи» истории в форме чувственного. Здесь «энтелехия» основания часто утрачивается из перспективы поля зрения. Бесперспективность рассудка истории удовлетворяется господством превращенного во внешнюю форму основания над его собственным содержанием. Революция преломляется через «субстраты» сознания: военно-революционного, в котором «содержание — главное, а форма не важна», и мешанского, в котором форма становится карикатурой на историческую свободу и не только неодолимой деформированностью, но и способностью дискредитировать любое наличное бытие всеобщего.

Диалектика и метафизика превращенных форм делает очевидным, что нельзя постигнуть логику революции форм вне логики форм самих революций. Трагизм проявления и постижения революций в совокупности тех и других форм порождается и тем, что временная напряженность смены оснований обнажает их в видимости «созерцаемой всеобщности». Своею мнимой доступностью последняя внушает обыденному сознанию иллюзию всемогущества, получающего в переходные времена возможность удержаться на поверхности событий и даже подменивать суть последних извращенными ценностями. В плоскости бытия превращенно-эмпирического рассудка все становится не последовательным снятием отчуждения, а *рядоположенностью* легко превращающихся в *равнозначности сущностей*. Эклектичность реальности в этом пространстве не только принимает форму единой плоскости, но и превращается в мозаичное нагромождение плоскостей. Музыка сущностных процессов XX столетия, представляющаяся (в сегодняшней ретроспективе) лучше всего выраженной вокализмом С. Рахманинова, приняла облик истории в том виде, каким он представлен в музыке Шнитке. Спрессованные пласти исторических порывов и прорывов, не столько побежденные, сколько истощенные, коррозированные, изъеденные вымиранием опустошающего взор пространства, застывают в беспомощности. Эта мертвая «совокупность» пространств сознания порождает и в музыке «удивительные структуры и конструкции, но они уже не потрясают» [21, с. 123—124]. В искусственной полифонии истории *десинхронизируется культура в качестве универсального атрибута цивилизации*. Это связано с ее сущностным разложением в виде *распространения болезней духа на заболевания чувств*. Только если в

случае возникновения теоретических болезней духа имело место отчужденное соотношение всеобщего и единичного в пределах становления, то в болезнях чувств имеет место патология основания как несостоявшаяся положительность тотальности в ее субъективных трансформациях. Такая равнозначность одаривает могуществом посредственное (посредственность — по средствам, как к средству и как *неопосредованное*). Посредственное как консервация основания в виде самостоятельной формы, в слабости существенных связей общественных процессов и отношений имеет больше шансов подчинить себе то, что ими только опосредуется. Это время, которое легко может превратиться в эпоху посредственных индивидуальностей. Данность не живет тем, что ее опосредует, «забывая» о нем. В силу своей консервативной устойчивости посредственность получает больше шансов выжить. В таком случае, предстая количественной, историческая субстанция претерпевает и пространственную трансформацию, когда пространство становится формой наличного бытия вне исторического времени.

Пространство превращений логических форм всеобщего в чувственные и их диалектическое понимание становится в основании наличным бытием бесконечности, откуда и возникает природа тотальности каждого, выведенная Гегелем как «...*тотальность*, в которой каждый из моментов есть *целое*»; «как *сущая для себя субстанциальная мощь*» [22, с. 34], где «принцип личности есть всеобщность» [там же, с. 346]. Можно было бы в таком контексте принять тезис В. А. Янкова о том, что *экзистенциальной* «можно назвать способность человека отождествить себя с чем-то так, что определенными оказываются его бытийные основы. Я имею в виду глубинное самопонимание человека, которое обычно не доходит до сознательного проявления, но выражается во всем образе его действий, как их основа, как подлинная бытийственная сила. Самопонимание человека — часть его фундаментальной картины мира (...) оно может быть раскрыто только внутри всей картины». [23, с. 3] Но данный тезис выступает попыткой разрешить принципиальное противоречие экзистенциализма при невозможности его разрешения в силу того, что субъективное здесь отождествляется с мнением индивидуального о своих бытийных основах и не является персонализацией диалектики основания в принципе индивидуальности меры.

Понимание многослойности таких превращений усложняется тем, что бесконечность как многообразие единого, как конкретность сущностных противоречий имеет те же шансы, что и внешние (как никогда ранее в истории переплетенные здесь с внутренними) противоречия. По этой причине взаимопревращения внутренних и

внешних форм становятся столь же многогранными, сколь и опасными для метафизики политического сознания будущего. Отсюда и позитивное значение превращения как *положенности*, уплотнения исторического времени и пространства индивидуальной жизни и, в том же отношении — как негативное, как искаженность предела соотношения индивидуального как цели и индивидуального как способности, великого как непосредственного наслаждения и великого как эгоистического принципа самоутверждения. Принципа, изуродованного индивидуализмом и прогрессирующего деформациями в индивидуализме (этот феномен объясняет причину «преимущественного» уродства индивидуализма умных людей перед индивидуализмом обывателя). Феноменологическую ситуацию такого совпадения прогрессивного и регрессивного в становлении индивидуальности М. Хайдеггер объяснил таким образом: «Только когда человек уже есть по своей сущности субъект, возникает возможность скатиться к уродству субъективизма в смысле индивидуализма. Но и опять же только там, где человек остается субъектом, имеет смысл жестокая борьба против индивидуализма и за общество как желанный предел всех усилий и всяческой полезности» [24, с. 105].

Не обладая объективным основанием, превращенные формы могут трактоваться как следствие оскудения теоретической и исторической мысли общества в целом и носителей теоретического самосознания. Но в этом же отношении может претендовать на правомерность и антитезис: такое оскудение является следствием превращенных форм утилитарно понятого общественного процесса. И дело заключается не в том, чтобы «перенять» кантовскую логику тезисов и антитезисов. В последней пребывало расщепленное основание не только в качестве общественного разделения труда периода классического становления идеального, но и непосредственно историческое основание в виде мануфактурного периода индустриального общественного разделения труда. Современная «логика» наличного бытия формализма «тезиса-антитезиса» связана с противоречием-парадоксом раздвоенного в теоретизирующем рассудке и неразрешимого противоречия мира. В теоретическом самосознании такое положение дел уже предстает как его превращенная форма, как искаженное, а потому бессильное отражение реальности. В пределах переходных форм абстрактно-всеобщего в конкретно-всеобщее разрешение противоречий может пониматься или в форме крайностей «перманентной революции», или постепенности реформизма. И если первая крайность не закрепляется в общественном сознании, то вторая, в силу метафизики теоретического сознания масс и догматизации мышления политических и идеологических лидеров, имеет больше шансов для осуществления.

Под такого рода постепенность может подстраиваться эволюция количественная, которая не справляется с задачами революции основания, а профанирует, дискредитирует его через лозунговое выхолащивание его сути в «генеральной линии» общественного развития. Теряется из виду, что в этом историческом пространстве тактика не может быть чисто политическим явлением. Хотя она еще носит идеологический характер, «тактика» переходит в эстетическое пространство формы жизни и в таком качестве не только относится к качественному изменению самого характера исторического основания, но и является зримым критерием его неразвитой тотальности. Здесь вступает в силу своеобразная метафизика мирного времени, когда отсутствие необходимости в тех политических *формах* общественных противоречий, которые они принимали непосредственно в период революции, создает видимость и субъективную иллюзию отсутствия необходимости в них вообще. Хотя практическая сложность разрешения общественных противоречий обуславливается фактом качественного изменения своих форм, они не исчезают и не утрачивают свою революционную значимость. Противоречия трансформируются в такое тождество мышления и бытия, в котором идеология в значении опережающей диалектики особым образом снимается в основании индивидуально-исторического самоопределения человека, достигающего смысл сущности мира как собственной индивидуальной субстанции и осуществляющего такой смысл как самоосуществление. В этом моменте и начинается непосредственная феноменология истории как индивидуальное преодоление абстрактных форм предшествующего становления культуры.

Превращенные формы взаимотрансформаций всеобщего и единичного в крайностях волюнтаристской свободы или эмпирического детерминизма не тождественны отчужденным формам. Если логика отчуждения имеет своей предпосылкой не просто общественное разделение труда, но и сопутствующие ему производные в виде частной собственности на средства производства, государства, базизирующегося на антагонизме классов и пр., то алогизм превращенных форм не обладает в чистом виде ни объективным, ни субъективным основанием. Будучи особой и обособленной формой взаимопревращения объективного и субъективного, превращенные формы *безосновательны*, они вычленены из процесса опосредствования внутренних и внешних противоречий отмирания общественного разделения труда. Они — фрагментарны, случайны, мозаичны, алогичны, но этим и опаснее отчужденных форм. И фундаментальная опасность превращенных форм для феноменологической истории проявляется в легкой возможности превращения «деспотизма дол-

женствования» (идеала) в деспотизм невежества и посредственности. В этом смысле превращенные формы проявляются содержательно идеально-теоретической и чувственно-эстетической подменной индивидуального восхождения от абстрактно-всеобщего к конкретно-всеобщему. Они укрепляются подменной чувственного «статистикой всеобщего», когда всеобщее не размывает метафизические пределы обособленного частного, а подчиняет его себе. Подчиняет не путем отчуждения, но способом принуждения исторической необходимостью. Но такого рода подчиненность содержит в себе как диалектику понимания, так и метафизику предпосылки возникновения слепого подчинения, формализующегося не только до полной, некритической пассивности, но и до смерти смысловых координат общественных преобразований.

Таким образом, превращенные формы рождаются из особой формы опосредствования внешнего и внутреннего в пространстве и времени единого монистического основания. Следовательно, превращенная форма не только рождается в данном опосредствовании как процесс искаженного переворачивания логики восхождения абстрактного в конкретное. В этом процессе возникает такое превращение, когда превращенная форма суть превращенный предел. Такой предел обладает собственным временем и пространством, раздваиваясь в себе в значении границы (внешней формы) и в собственном значении как форма внутренняя, интенсивно переживающая себя как свершенность, успевающая себя осмыслить, а не только ощущать, а значит, возвращающаяся к себе уже как «состоявшаяся» несбыточного. Представляется наиболее точным выражением такого перехода мысль Мориса Бланшо: «Творчество увлекает посвятившего себя ему туда, где оно сопротивляется собственной невозможности» [25, с. 191]. В диалектике взаимопревращения материального и идеального имманентно содержится и преодоление несовместимости «разума-чувства» как антиномии прошлого-будущего, в которой прошлое время принимает не только эмпирическое содержание чувственного восприятия, будущее время — состояние прозрения, а настоящее время как отсутствие того и другого, плач по текущему времени, которое *уходит*, проходит *вне* индивидуального самоопределения мира. Предел становления регрессирует в утрату своих определенностей, конкретных степеней и границ, превращается в утрату меры как таковой и соразмерности как сообразности и целесообразности. А в силу регрессивных трансформаций предела не только утрачивается закономерность любых процессов, но возникает и субъективно-агрессивное отношение к закону в любом его фундаментальном выражении. В этом и заключается теоретическая про-

блематичность выведения природы превращенных форм — понимание предела в качестве некоторой внешней границы (которую легко перепутать с внешней формой) приводит за собой смещения в понимании меры, которая, в свою очередь, возможна в процессе выстраивания себя в логике творчества исторической жизни человека.

В силу особенности проявления превращенных форм в монистическом основании иначе предстает и природа его аморфности как возможного искажения начала. Представая как фрагментарность, как форма, заблудившаяся в дискретных частностях, содержание основания не достигает своей целостности. В ее уязвимости со стороны возможности превращенных форм феноменология истории связана с тенденцией развития человека к постижению принципиальной сути собственного реального становления — стать формой-основанием в непосредственности закона всеобщности, когда непосредственность в каждом отдельном случае представляет собой индивидуально-опосредствованную всеобщность. Поэтому принципиальное отличие «начала» феноменологии духа в его гегелевско-классическом варианте и «начала» феноменологии истории как положительного превращения основания истории в ее человеческую автобиографию («творческий путь — это своеобразное единство биографии и социальной истории», — скажет Дильтей) состоит в том, *каким положен и предстает мир в пространстве-времени данного начала*. Преодоление превращенных форм предполагает понимание того, что «теперь уже не первоначало дает место историчности, но сама ткань историчности выявляет необходимость первоначала, которое было бы одновременно и внутренним, и сторонним, наподобие некоей гипотетической вершине конуса, где все различия, все рассеяния, все прерывности сжимаются в единую точку тождества, в тот бесплотный образ Тождественного, способного, однако, расщепиться и превратиться в Иное» [26, с. 350].

Минусовые реалии опустошенных форм

Деструкция исторического времени обрекает практику на чистую критичность и сознание на описательную созерцательность. Мир предстает как сочетание аморфности и деформированности. «Ось» времени нейтрализована «уравнением сущностей». Для того чтобы отличить муку своего феноменологического становления от страдания субъективной аморфности «вещества», истории недостает постижения опосредствований. Ведь если классика вывела форму за пределы жизни, превратив ее в фигуру логики, то «постклассике»

предстояло(ит) вернуть форму логики содержанию чувственной действительности. Деформация в основании постклассической истории выявилась следствием соблазна *революции* содержания («Радуйся, испытав испытанное, прежде ты не испытывал этого никогда» (Орфей)), породившая пустоту «освобожденных» от основания через-мерной самодостаточностью форм. Такой соблазн [...достаточно лишь легкой манипуляции видимостями] (Бодрийар) был порожден метафизикой логицирования формы, но как противостояние — как бунт против логики в виде бунта против «унифицированного бытия» — оказался не менее метафизичным. Вследствие восстания против выведения логики как логики истории в нем утрачиваются принципы соотношения с реальностью.

Исторический феномен эмпиризма основания в непосредственном начале предстает тавтологичностью частного, суммарной эклектикой его тождества с самим собой и количественной повторяемостью. Восстание против «унифицирующего общего» выявилось результатом законсервированного непонимания того, что отдельная жизнь находит обоснование и основание в развитии целого и вне такового утрачивает себя. Ведь свою космическую меру находит не обособленный «самодостаточный», «надрывающийся» (Ницше) индивид.

В устремлении к абсолютной самодостаточности форма утратила смысловое содержание, заформализовавшись до полного редуцирования смысла и превратившись в напряженную, плотную пустоту. Это заверченный эффект «чистого тождества» индивида со своей чувственной непосредственностью. «Целостная недифференцированность» чувственного предстает реальностью потери разума. В этом моменте философствующий субъект как «культурный носитель» всеобщего вынуждает философскую рефлексию выйти в сомнительные просторы монолога и отрицает собственные первоисточники. Правда, монологичность «тотального самосознания» «тотальной чувственности» нуждается в слушателях и — обязательно — понимающих. Мечта об «интерсубъективном согласии» легко превратилась в миф, поскольку ползущий по эмпирии несчастного бытия дух не мог найти связи, способной стать сущностной связью хотя бы двух людей.

Философией нельзя утешиться, утверждая разум в качестве «формы форм». Отсутствие перевоплощения максим истории в чувственную определенность субъективной меры превращает «Я» в заключенного несуществующих пространств, в пленника уходящего времени. Фигуры логики подменены фигурами речи: «Я не знаю, Земля кружится или нет, это зависит уложится ли в строчку слово» (Хлебников). Мера остается раздвоенной на «меру овса» и «меру, волхвующую словом». По-видимому, не следует отождествлять «ничто» в

своей постмодернистски обогащенной аморфности начала с деформацией опустошенной формы, хотя и «ничто», и «пустота» суть два лика основания. Положительное «ничто» суть напряженная возможность, «пустота» — *лишенность* основания содержания, форма за пределами сущности.

Выдаваемая за новую классику регрессия мира актуализирует формирование самой *идеи формы*, не сводимой к рассудочному слепку с количественно различного пространства. Истина формы начинается с предвосхищения героики исторического времени. Диалектика формы трансцендирует в выходе времени за предел определенного содержания и высвечивается в последующем. Воплощенное в единичное и взрывающее свою ставшесть время становится «мукотворчества», где объективированная в чувственной непосредственности форма общего играет кажимостью. В напряженной изменчивости формы обнаруживается неподвластность человеку времени. Содержание творчества опосредует и снимает внешнюю форму реальности, *подчиняя ее временности*. Метафизике становящегося содержания форма безразлична. Революция содержания становится предпосылкой возвратных форм, детерминированных также запоздалой рефлексией исторического самопотребления человека, так как форма, равная вещи, разрушает процессуальность ее сотворения. Возвратные формы порождаются потерей способности предвосхищения — единственного «состояния» тождества истины, цели и способа их осуществления.

Но, лишённые общезначимости, возвратные формы кичатся изуродованием содержания, разлагая время агрессией непережитого. Им свойственно превращаться в формы осознанной культурной реакции. Впрочем, «это культура с архивами и традициями. Она накапливает акты языка» [27, с. 96]. И не случайно «трансцендентальная феноменология обитает в той же стихии, что и негативная теология» [там же, с. 111], ибо она никогда не становится логикой трансценденций исторических феноменов. Опустошенными формами регрессирует историческое время. Метафизическое содержание не опосредовано «логическим концом», которым выступает развитая внутренняя форма. Внутренняя форма утверждает логику ее конструктивным преодолением. Конкретность времени и его полнота просачиваются в содержание через внутреннюю форму. Чистая логичность содержания истинна для всех времен и в таком качестве остается абстракцией. Предмет «философского спора» сужен до беспредметности. Превращенные формы переводят человека из тотальности основания в виртуальное пространство галлюцинаций неставшести феноменологической основы, опосредуя собой ее (осно-

вы) извращения. Тоска по утраченным смыслам соскальзывает в полифонию знаков, где видение мира сменяется предвидениями бытия, а слово приобретает *неведанные* нюансы ценой утраты собственной семантики. Поэтому между последним знаком в предложении и точкой — бездна; и страшно ставить точку (категорично! Нельзя очерчивать пределы, ибо за этим следует его *преступление*), нельзя очерчивать контуры бездны, отказываться от видимости ее устойчивости — никаких знаков препинания. Чем глубже дно, тем страшнее сорваться. Трелет не прикрывает страха [«Я закрыл глаза чтобы больше не видеть, я закрыл глаза чтобы плакать» (Элюар)].

Утрата словом собственного значения является атрибутом «интересных времен». Слово поступает местом стону, но чаще междометию. Наподобие начала века в «Начале века» А. Белого. Непереживаемость конкретного, в силу логической и нравственной отдаленности от него, превращает положительный феномен возвратных форм в негативность созерцания. «Минусовое» пространство опускающихся форм является наличным бытием исчезновения прогрессирующего, восходящего времени. Если принять классификацию времени Л. Благи, выделявшего его по трем параметрам: 1) время-фонтан как пространство, открытое переживаниям, направленным в будущее; 2) время-водопад, в котором ударение высших ценностей относится к прошлому и 3) время-река, относящееся к настоящему, постоянно текущему времени [28, с. 120—121], то заметим отсутствие будущего времени. Возвратная форма предстает как регрессивная подчиненность человека прошлому времени, но и последнее предстает перед ним как утраченное время, в поисках которого он находится. Анализ феноменологии Пруста, осуществленный М. Мамардашвили, в логико-рефлексивном отношении блестящ, но проблема в том, что это логическое путешествие по лабиринтам ужасной жизни, в котором время не находит себя даже тогда, когда осмысленно ищет себя.

Для современного человека провал времени не только трагичен, но трагичен в унижительной форме. Несовпадение времени индивидуальной жизни и времени истории не содержит в себе положительного драматизма устремленности по восходящей развития, которое имплицитно содержит и воспроизводит будущее время. Это несовпадение бесконечно негативно в силу деградации самого исторического времени в пространстве смысла жизни. И тогда сияющие вершины превращаются в зияющие высоты, пространство бытия становится провалом, невесомостью сиюминутного, смутностью смысла. Ведь *всегда* может принадлежать лишь тем, кто живет и действует осуществлением развивающегося времени. И только те прошли все

«круги времен» и пройдут их в дальнейшем, кто жил и действовал во имя будущего. Жан Бодрийар попытался не только описать это состояние, но и найти выход из него, но можно ли это назвать выходом и можно ли утешиться уже им? — «Ведь пустота, отсутствие, выдаваемое все равно в каком месте ограниченным выхлопом любого знака, бессмысленность, составляющая внезапно нападающие чары соблазна, — пустота эта есть также и то, что поджидает пространство по завершении его усилий, только чары тут же рассеиваются. Все возвращается в эту пустоту, включая наши слова и жесты, но некоторым, прежде чем исчезнуть, достало времени на то, чтобы в ожидании и предвосхищении конца проникнуться такой соблазнительной прелестью, какую другим не узнать никогда. Секрет соблазна в этом призывании и отзывании другого жестами, чья медлительность, надвешенность столь же поэтичны, как замедленная съемка падения или взрыва, потому что тогда нечто, прежде чем свершиться, имеет право на то, чтобы дать вам почувствовать свое отсутствие, свою нехватку, и именно в этом — совершенство «желания», если таковое вообще существует» [29, с. 66]. Собственно говоря, переживание времени превращается в замыкание времени, его замкнутость на самоуничтожении и самоуничтожении. Пространство сворачивается в напряженную точку выбранного конца и проваливается уже само в безразличную субстанцию, тождественную субстанции бессилия. Очевидностью обладает здесь только одно — бытие в песках, лишенное даже способности плакать по уходящему времени.

Минусовое пространство опустошенных форм тождественно провалу культуры, где свобода не имеет смысла, поскольку она не становится условием культурного саморазвития человека. «Уменьшение» последнего, начиная от неспособности рефлексировать себя в целом и целое в себя, становится началом превращения «нечто» в «ничто», «единицы» — индивидуальной определенности основания — в «нуль» — ее небытие. Деградация основания в человеке прогрессирует до его дезертирства из всеобщего. Такая деградация распространяется и на субстанциальное значение «ничто» — на способность субстанции стать развивающейся историей. Переход в минусовое пространство тождественен потере возможности общественных отношений стать эстетическим, этическим и логическим единством меры человека и общества. Поэтому провал культуры выступает антиисторией, а существование самоубийство предсказывает ядерному, будучи обуславливающей его причиной. В интервью с одним из участников чеченской войны Л. Китаева-Смык прозвучало, в частности, следующее: «— Я о Ваших внутренних изменениях (...) Отношение к жизни, к смерти? — К жизни никакого отношения нет.

Только единственное — до конца воевать (...) Сейчас без войны, — как без хлеба уже, наверное, будем. Мы уже больные, наверно» [30, с. 122]. Здесь не приходится уповать на культуру как таковую, поскольку «...кризис захватывает ценностно-мотивационную сторону культуры, что проявляется в снижении тонуса цивилизации: если сформированные им прежде ценности и идеалы перестают убеждать и воодушевлять, стареют морально, то повсеместно ощущается апатия, утрата смысла жизни, энергии и культурной инициативы. Этот дефицит источников человеческой энергии сегодня представляет несравненно более серьезную опасность, чем дефицит энергоносителей промышленного назначения» [31, с. 165].

Но если реальность вырывается из границ культуры, она становится пространством абсурда. Минусовая реальность предстает не просто «чувством абсурда» (А. Камю), но осознанным абсурдом как попыткой сохранить сиюминутность за пределами времени. Когда ориентация на «нюансы» утрачивает общее, лишь то, что исчезает, становится уделом умирающего разума. Идиотизм абсурдного сознания ужасен неспособностью осмысливать самого себя, не утрачивая при этом способность материализовываться, входить в тело (втілюватися — укр.) общественной жизни и превращать его в ничто. Поскольку становление человека выступает индивидуально-общественным восхождением до «Я-основания», то отсутствие такового превращается извращениями самого становления. Отсутствующий мир сопутствует бытию, притягивая его вакуумной пустотой. Разумная недостаточность в таком случае равна сердечной недостаточности — недостаточности чувств, уравнивая в своем единстве сущностную и физическую смерть.

Иррационализм нового ряда, в корне отличающийся от средневекового и предстающий как осознанный алогизм, порождает единственный и, возможно, последний в рамках уходящего от всех времени вопрос: есть ли смысл логически объяснять феномен отчуждения культуры в современных реалиях, если именно отчуждение становится самодостаточным, стремится к пустым формам как к истинным и находит в них еще и наслаждение? Если реальность исчезает, остается, как кажется бесчувственному разуму, только языковое пространство. Не существует больше ничего, что может придать значение слову, поскольку «остается лишь неперезитое, которое осело в языке, и непонятое в самом языке» [32, с. 108]. Вместо завершенности *неперезитого* в языке — попытка вербально компенсировать опустошенность чувств не менее пустыми образами. Возникающие здесь парадоксы являют собой не только беспредметную «языковую игру» от неимения *что* сказать. Являясь опустошенным,

прикрывающимся за мифической формой *«иногое понимания»* словом, сказание ничто вступает в свою предсмертную «мистическую силу».

Замена прочтения надоевших логических схем «прочитыванием текста», когда текст не только принимает бесконечное количество интерпретаций, но и доходит до исключения возможности себя интерпретировать. Текст превращается в хаотический набор семантически неоформленных (ибо трудно понять, где они начинаются и где заканчиваются) случайных, но не складывающихся в мозаику фраз. «Создается» (симулируется) имитация пространства различных языков, но на самом деле реализуется полифония хаоса в языке, произвол бессмысленного слова. Уже не только искусственные, но, вместе с непонятным языком масс, и естественные языки приобретают статус «сюр-реальных». Афористичность языка уходит из сферы понятийного мышления. Мышление начинает тяготеть к парадоксу, но и тяготиться им, ибо парадокс не приносит избавления от противоречий, но делает последние агрессивными по отношению к самому субъекту. Начинается гонка за «смыслами знаков», их искусственное возведение в статус «новой теории метафоры» — ведь за вербальным тождеством «называния» понятий ведется не столько поиск, сколько искусственное конструирование *иных*, имитирующих слово понятий. Язык превращается в замкнутую грамматику и форму самоотражающейся экзистенции. Возможно, отсюда Ева Анчел выводила утверждение о том, что реальность XX века в некоторой совокупности точек представляла лишь как эскиз, в котором «потрясенность сознания (...) в самых типичных случаях возникает не под влиянием каких-либо определенных воздействий, которые можно как-то вычленишь. Но даже если в основе лежит какая-то конкретная общественная катастрофа, то отчаяние распространяется дальше, происходит его иррадиация, и оно в конечном счете переносится не только на это явление, но и на все проявления жизни, обнаруживаясь в форме четко выраженного бессилия» [33, с. 8].

В новом иррационализме происходит не только семантическая деструкция смыслов и не только разрушение синтаксиса истории. В нем происходит обращенная деструкция морфологии слова как морфологическая деструкция культуры. Пересечение культур в деструктурированном «каркасе» истории в большей степени мистично, чем утопично. Поскольку пересечение культур предполагает их взаимопроникновение, то необходимо выведение единства семантики, синтаксиса и морфологии всех культурных языков. «Логика общения» разных культур невозможна вне нового уровня обобщения меры человека и присвоения ее через распрямечивание других культур. В минусовом пространстве надежда на более высокие ме-

тафоры, смыслы и ценности не может себя оправдать, ибо «ничто» не знает и не может знать никаких метафор. Проследивая деструкцию времени в настоящем через разрыв времени культуры в современных изменениях стилей искусства, культуролог В. Винников замечает несколько особенностей их нестыкровок: «В нынешний период, период междустилья, как в междуречье, столкнулись два потока осмысления будущего, образовав вязкое болото — местообиталище яркой Медузы Горгоны. Характерно, что картины чаемого всеми «завтра» так или иначе коррелируются образами великого советского «вчера» и славного императорского «позавчера», не оставляя место собственно будущему. Ублюдочный либерализм февраля 1917 и августа 1991, по-видимому, лишь путает след, прикрывает собой «стыки времен» (...) Эти иерархии (стилей, подстилей. — М.Ш.), это соподчинение частного общему, низшего — высшему, позволяющие творить из субъективного Ничто объективное Нечто, полностью отрицаются модернизмом, исповедующим иной принцип: синархии внутри полагаемого замкнутым пространства культуры, где стили-векторы, даже индивидуальные манеры, противонаправлены и нейтрализуют друг друга. Невозможность расширения культурного пространства при этом совершенно очевидна, зато происходит углубление и усложнение структуры внутренних соотношений между значениями взаимодействующих смыслов, вырабатываются новые результирующие стили-векторы культурного движения» [34, с. 8]. Абстрагируясь от спорных оценок В. Винникова различных этапов истории, замечу, что им смещен центр культурной семантики исторического синтаксиса — если относительно истории еще находится какой-то ориентир смысловых нагрузок формы действия, то относительно искусства этот центр утрачивается. Ибо «усложнение и углубление структуры» любых внутренних соотношений, если они не опираются и не вытекают из положительного измерения жизни, становится дурным сном безумного сознания. Возможно, наиболее приближенным аналогом этой ситуации является «выставленная» на той или иной выставке постмодерна огороженная пустота, возле которой мистик-посетитель надстраивает смысловые конструкции по принципу «что бы это значило?».

«Обживание хаоса» как попытка обживать «ничто» ничего другого собой не представляет, кроме как несбыточное не только по возможности, но и по ненужности, возвращение в исчерпанное становление. В критические периоды такого становления, когда основание обнаруживало себя, но не оказывалось способным преодолеть свои границы, «выворачивалось» своей мистической

стороной небытие. Этот процесс представлял мистикой бытия. Мистическое томление по небытию возникло, как констатировал В. П. Зенкин, в литературе Европы в конце XVIII века, когда имело место увлечение «кладбищенской» лирикой и «готической» прозой. Позже, у романтиков, стало складываться и осознанное эстетическое убеждение, что творчески воссоздать сущее можно, лишь выйдя за его пределы, по ту сторону реальных вещей и «правильных» людских взаимоотношений». Некрофилия минусового пространства предстает как опустошенное «ничто» постмодернизма исчерпанного, но не преодоленного предела. Как следствие, имеет место «возвращение» к основанию в виде своеобразного «последнего пути» — как самоотречение, уход человечества в лишенное атрибута небытие. Ведь если для древних народов и древних форм философствования «ничто» выступало не небытием, а *неосуществленностью*, то здесь оно тшится стать предметом мышления, когда и само мышление не выходит за рамки зряшной самоотрицательности. А для ориентации мышления в объективной реальности (даже если мышление представляет себя негативностью диалектики) оно не перестает нуждаться в положительном противоречии с *инобытием самого себя*.

Отказ как отречение от положительного самоопосредствования личного «Я» реальными отношениями обусловливает подмену жизни смертью, как это окончательно происходит в экзистенциализме Н. Аббаньяно. Тогда процесс подмены жизни смертью происходит в пространстве «отрицательного» мышления, но с кем ему быть отрицательным, как не с самим собой? Феноменология Гуссерля не могла не требовать редуцирования жизни как отсечения последней из сферы мышления. Модернизм конца XIX столетия и постмодернизм XX столетия предстали коллизиями основания, в которых дерзания духа отсутствовали, но остались его разбуженные к жизни вывернутыми пределами Классической Формы терзания. Терзания, не удержавшиеся на острие истории, но импровизирующие в одиноком пространстве субъективистских смыслов. «Редуцирование» в феноменологии Гуссерля предстало как немощность индивидуального сознания перед исторической реальностью. Но здесь уже невозможна даже дурная бесконечность, поскольку нескончаемое редуцирование сознания должно привести к редуцированию самого индивида, что обнаруживает невозможность жизни как таковой. Постмодернизм предстает как сумасшествие законсервировавшей основание в границы абстрактного становления классики. Он трансцендирует иррациональным сотворением абсурда.

1. Мамардашвили М. Психологическая топология пути. — Тб., 1996.
2. Лобастов Г.В. Философско-педагогические этюды. — М., 2003.
3. Деррида Ж. Эссе об имени. — Спб.: Алетейя, 1999.
4. Межиров А. Избранное. — М.: Худ. лит., 1989.
5. Муратова И. О муках творчества // Материали IV Міжнар. наук.-практ. конф. «Творчість як предмет міждисциплінарних досліджень та навчання» 24—25 квіт. 1997 р. — К.: НТУУ «КПІ», 1997.
6. Липатов В. И это все о нем. — М.: Мол. гвардия. — 1975.
7. Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. — В 3 т. — М.: Мысль, 1974. — Т.1.
8. Цит. по: Ghidaru T. Temeiuri critice ale lui J.-P.Sartre. — Buc.: Edit. stiintifica si enciclopedica, 1988.
9. Воннегут К. Времятрясение. — М.: АСТ, 2003.
10. Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. — В 3 т. — М.: Мысль, 1974. — Т. 1.
11. Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 года // Маркс К., Энгельс Ф. — Соч. — 2-е изд. — Т. 42.
12. Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. — В 3 т. — М.: Мысль, 1974. — Т. 1.
13. Бодрийар Ж. К критике политической экономии знака. — М.: Библион-Русская книга. — 2003.
14. Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. — В 3 т. — М.: Мысль, 1974. — Т. 1.
15. Лиотар Ж.Ф. Заметки о смыслах «пост» // Иностранная литература. — 1994. — № 1.
16. Курицын В. Постмодернизм: новая первобытная культура // Новый мир. — 1993. — № 2.
17. Сент I. Logica generala. — Buc.: Edit-ra academica si enciclopedica. — 1985.
18. Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. — В 3 т. — М.: Мысль, 1974. — Т. 1.
19. Энгельс Ф. Книга откровения // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. — 2-е изд. — Т. 21.
20. Булдаков В.П. Имперство и российская революционность // Отечественная история. — 1997. — № 1.
21. Noica C. Sase maladiei ale spiritului contemporan. — Buc.: Humanitas, 1978.
22. Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. — В 3 т. — М.: Мысль, 1974. — Т. 1.
23. Янков В.А. Эскиз экзистенциальной истории // Вопросы философии. — 1998. — № 6.
24. Хайдеггер М. Время картины мира // Новая технократическая волна на Западе. — М.: Прогресс, 1986. — С. 93—119.

25. *Бланио М.* Смерть как возможность // Вопросы литературы. — 1994. — Вып. 3.
26. *Фуко М.* Слова и вещи. — СПб.: А-сад, 1994.
27. *Деррида Ж.* Эссе об имени. — СПб., Алетейя, 1999.
28. *Влага Л.* Trilogia culturii. — Opere. — V. 9.
29. *Бодрийар Ж.* Фрагменты из книги «О соблазне» // Иностранная литература. — 1994. — № 3.
30. *Китаев-Смык Л.* Болезнь войны // Дружба народов. — 1996. — № 2.
31. *Панарин Ю.* О возможностях отечественной культуры // Новый мир. — 1996. — № 9.
32. *Noica С.* Rostirea romaneasca. — Buc.: Humanitas. — 199.
33. *Анжел Е.* Мифы потрясенного сознания. — М.: Политиздат. — 1979.
34. *Винников В.* Форма действия // Завтра. — 1997. — № 8.

§ 3. Иллюзии и кульминации культуры

Трансгрессии феноменологического времени культуры

Если феноменология духа суть отчужденный модус становления Основания в качестве атрибутивного принципа мышления, теоретического самопознания и условия превращения в феноменологию истории, то в силу стихийности эволюции феноменология индивидуального разума не помнит и не знает себя. Она так же стихийна и производна, как отражение. Феноменология духа есть *результат* классической истории, но не причина и не предпосылка, а тем более — не само основание. «Чувственная достоверность» феноменологии духа вынуждена быть случайной и безосновательной. Она абстрагирует свое «начало» от того, что в снятом виде присутствует в предметности духа и отдает себя делу случая. Феноменология духа обречена на то, чтобы законсервироваться или в несчастном сознании, или в невозвращающемся в действительную реальность теоретическом разуме. В отличие от исторического и логического «начала» феноменологии истории, в чувственной достоверности «начала» феноменологии духа не присутствует то, что сам Гегель называл «образованием и высвобождением из непосредственности субстанциальной жизни». А такое образование возможно через «приобретение знания *общих* принципов и точек зрения, чтобы сперва дойти до *мысли* о существовании дела *вообще*, а равным образом для того, чтобы подкрепить его доводами или опровергнуть, по-

стигнуть конкретную и богатую полноту по определенностям и уметь принять относительно его надлежащее решение и составить серьезное суждение» [1, с. 3]. Таким образом, культурное время феноменологии духа не обладает индивидуальной достоверностью или хотя бы статусом реальности *для того, кто не есть Гегель*.

Феноменологическое время культуры требует превращения истории в основание *достоверного становления каждого человека*, а потому время как действительное основание индивидуальной жизни превращает общественное пространство в производную собственного самоосуществления. В должествовании преодолевается кажимая вневременность идеального, предстающая в жизни замечательных людей как опережающая и преодолевающая непосредственно метафизические реалии эмпирического времени истории и времени культуры. Опережающие кульминанты культуры являют себя феноменологическим пафосом исторического сознания и экстазом непосредственности чувств в имманентной сиюминутности раскрытия всеобщего основания как основания всеобщего. В несвершившейся истории «полнота всевременности начал и концов исторического мира случается, по слову русского поэта, в «минуты роковые» — «лишь теперь» и «как раз теперь», — в этом переживании сразу узнается сигнатура поколения...» [2, с. 485]. Но феноменологическое время культуры предполагает преодоление трагизма рокового раскрытия основания при сохранении его предельной революционности в непосредственном значении диалектики как всеобщей достоверности практики чувств.

«Взлет» чувственного в субстанциальное пространство обуславливает субъективную предпосылку возникновения во всех уровнях познания некоторой фетишизации и даже догматизации принципа «деятельности по логике предмета» как его одновременное созидание. Выпадающие (для одних по велению собственной воли, для других — «по велению судьбы») мгновения озарения основанием творят дух и человека имманентно тому, как дух и человек творят время. В самоопределениях новой реальности они творят друг друга в той степени, в какой онто-историческая определенность времени *нуждается и допускает это творчество*, но обозначая его определенность субъективным расположением *не в пространстве предельно, а в самом пределе* (жизнь в пределе и является интенсивностью времени культуры человека и ее диалектичностью). В силу этого феноменологическое время культуры выступает *предельностью субъективной достижимости тождества разума и чувств*. С одной стороны, даже озарения историей являются здесь случайными и детерминированными, вплоть до видимости фатализма. И только то, что в моменты озарения историческое время переживается сообща,

как *общее* время, оно приоткрывает тайну своей общности — меры движения и развития общего (коллективного). С другой — превращение основания в принцип субъективной воли снимает его безразличие к метаморфозам субстанции вообще, возводя таковые в акты и феномены *предела меры* человека. Иначе говоря, *феноменология духа пребывает и консервируется в пределах становления, феноменология истории живет в пределе, в непосредственном самопреодолении индивидуальной феноменологии.*

Только индивидуально-всеобщему времени дана субстанциальная временность — «времени рука срывает все, во что рядится время» (Шекспир) человеческими «руками». И это уже не тот человек, который о вечном только *мечтает*, стихийно видоизменяя его природу в абстрактной сфере категорий эстетики и науки. Прошедшее (в его историческом значении) время предстало как уходящее, ускользающее, обманывающее, разочарывающее, непостижимое пространство. Но в силу сохранения экономической несвободы в историческом измерении того же самого феноменологического времени реально-чувственное пространство предстало и как сущностная недвижимость и неизменность, вплоть до неизменности превращения в товарную категорию недвижимости жизненного пространства вообще. В своей существенной подлинности история как феноменология реальности является культурой субстанциального времени, опосредованной по всеобщему типу и опосредованно снявшей свою опосредованность человеческой непосредственности. В этом бытии не существует места для многочисленных, рожденных в пространстве закостенелых и закоснелых форм определений культуры. Индивидуальное многообразие времени культуры предстает как *непосредственность единого времени и как единство времени в непосредственности каждого*, когда преодоление времени предстает постоянным и плотным разрывом обыденно-исторических пластов бытия в их чувственном, моральном, религиозном, гносеологическом и т.д. образованиях. Феноменологическое время культуры как субстанциальное время чувств и достигает свою единственную подлинность как настоящее время. Оно не может уже предстать ни как потерянное прошлое, ни как недоступное будущее. Оно — не ускользающее бытие, которое было обречено стать таковым в экзистенциализме каждый раз, когда было вынуждено быть понято как текучее непосредственного и власть в полное самоотрицание вплоть до минусового «ничто». Здесь не нужно (нет нужды) искать «вспомогательные» функции глагола «быть», поскольку он превращается в существительное, но таким образом, что тождество субъекта и предиката перестает являться как потеря их единства.

Разрыв тождества субъекта и предиката в экзистенциализме породил специфическую феноменологическую инверсацию, проявляющуюся в попытке индивида отредуцировать от себя становление в образе прошедшего времени. В романе («Зрелый возраст») трилогии «Дорогами свободы» Ж.-П. Сартра феноменологическая инверсация времени представлена феноменами *временной регрессивности, анархизма «чистого бытия», конфликта свободы и времени, а также через инверсии трансформаций «ничто»*. Парадоксальность вне-временности сиюминутности и метафизики пространства существования, их не-взаимообусловленность, не-взаимоопосредствованность, ложная, негативная диалектичность «тут» и «теперь» не могут не проявиться иначе, кроме как процессуальной самопотерей. Главный персонаж романа, преподаватель философии и апологет экзистенциальной свободы Матье «никогда не мог в полной мере найти себя в любви, в удовольствии, он никогда не был хотя бы несчастным, ему все время казалось, что он в другом месте, что он еще не родился» [3, с. 74]. Метафизика экзистенциального пространства проявляется в дилемме одномерного присутствия деструкции временного бытия и видимости его субъективного созидания. Поскольку же творение себя через творчество мира здесь принципиально отсутствует, то и «восстановление»-конструкция в разумении Матье оказывается «ничтожной» мотивацией желаний и поступков.

Из этого искаженного переплетения времени и пространства внутренних и отчужденных противоречий сущности и существования человека, в котором не могла не возникнуть «проблема самоубийства как единственная философская проблема» (А. Камю), и вырастали ошибочные логические конструкции и сравнения, наподобие следующего: «...марксизм требовал покорить иррациональное начало в человеке, тогда как сюрреалисты не на жизнь, а на смерть встали на его защиту. Марксизм стремился к завоеванию тотальности, а сюрреализм, как великий духовный опыт, стремился к единству. Тотальность может потребовать повиновения от иррационального, если рационального достаточно для обретения господства над миром. Но жажда единства более требовательна. Ей недостаточно, чтобы все было разумным. Она стремится к тому, чтобы рациональное и иррациональное были уравновешены на одном и том же уровне. Нет такого единства, которое предполагало бы саморазрушение» [4, с. 192]. Но распространение смещения логических полей классического и «постклассического» времени-пространства феноменологии порождено, на мой взгляд, непониманием монистической тождественности «единства» и «тотальности». Остальные логические погрешности такого рода конструкций целиком и полностью выте-

кают из этого фундаментального заблуждения и вполне вмещаются в кажимость облегченных параметров экзистенциального восприятия жизни. Ибо фатальное бессилие экзистенциального человека — это бессилие перед жизнью. И именно потому, что жизнь в действительной всеобщности пребывает в тождестве единого и тотального, она невозможна в их разделении друг от друга. Не имеет значения, состоится ли такое разделение в пространстве отчужденного отношения материального-идеального, или в пространстве отчужденного труда как политико-экономической посылки первого.

Отличие становления человека как утверждение тотальной непосредственности в практическом тождестве мышления-бытия, когда сама практика становится «практикой» чувств, от абстрактного становления сущностных сил человека в пределах становления самого основания, выступает в начале действительной истории снятием априорного основания времени, конституируемого в форме безразличного общественного бытия и форм общественного сознания. Истинность непосредственного как тотальности единого предстает как полнота охвата переживаемого времени в пространственности чувственного¹. Временная метафизика личностного (как внешним образом опосредованного и опосредующего собой процесс снятия внешней формальности истории) преодолевается в рефлексивирующей и проецирующей себя во всех временах длительности восприятия как перенос самодостаточности данного снятия в непосредственности переживания самопреодоления. Здесь самодостаточность принимает единственно возможную форму — форму разумного эгоизма, природу и содержание которого человечеству еще предстоит освоить. В силу сохранения предпосылок господства внешних форм, в частности, в виде необходимости решения утили-

¹ Представляется, что Гегель в некоторой степени сузил пространство как форму, разделив его на дискретные части в начале возможности феноменологии духа, где предмет предстает как «здесь» и «теперь» частично, с одной стороны, как *отделенный* от остальных предметов, с другой — представляющий эмпирически с *разных сторон*. На самом деле первичное схватывание вещей не схватывает их в такой частичной ограниченности. Детское восприятие пространства как раз осуществляется всесторонним охватом видимых и невидимых (в том смысле, что за видимым первоначально возникает мифологическая конструкция его значений) вещей и, вместе с тем, предстает как целостно-минимизированно-отдаленное. Конечно, можно было бы ввести отличие между восприятием пространства в период возникновения сознания вообще у годовалого ребенка и восприятием пространства в период начала абстрактно-самостоятельного процесса познания, но ведь начало феноменологии духа начинается как раз с возникновением сознания как такового. Ребенку же сложно, фактически невозможно, выделить из мира вещей отдельную вещь как *отдельность*. Частное, единичное и отдельное здесь не совпадают по своему значению. Еще сложнее ему *назвать эту вещь*, ввести ее в статус понятия, поскольку она не познана и непонятна. Начало здесь в пространственном отношении случайно и, тем не менее, целостно.

тарных задач, феноменологическое время культуры в монизме как начале действительной истории может предстать *разочарованием* как следствие практически неосуществленного очарования идеальным. Такое разочарование есть переживание обрыва между следствиями «уходящего времени» и неосуществленными предпосылками времени будущего.

Метафизика одновременно очарованного и разочарованного бытия связана с историческими возможностями «освобождения свободы» (А. Босенко) общества в целом и, следовательно, с таким восприятием себя в «настоящести» и «дали» истории, когда принципы идеала требуют аскезы, а их практическая направленность требует преодоления таковой. Поскольку, как никогда в истории, в этом настоящем единстве внешних и внутренних форм (противоречий) оборачивается не только будущее, но и прошлое, метафизика двойственного (осуществления и неосуществления) субъективного сама уже становится предпосылкой того, что не только прошлое, но и будущее может быть представлено превращенными формами. Причем таким образом, что не только на будущее могут накладываться превращенные формы прошлого (поскольку чувственное восприятие выводит мечту о будущем из области научной фантастики в сферу ограниченной возможности *образного представления непережитого времени*), но и на прошлое накладываются формы будущего. *Но будущее, в его идеальности, несовместимо с превращенными формами — оно приобретает таковые в его «интерпретациях», в герменевтическом адаптировании к настоящему.*

Возникает новый «экзистенциализм», феноменологическая проблематичность которого принципиально отличается от таковой в его классическом варианте. Классическому экзистенциализму было свойственно яростное сопротивление индивидуального времени времени общественному, вплоть до волюнтаристской попытки экстракции индивидуального времени из времени как такового. Ведь если ценно только «здесь» и «теперь», то аннигилируется возможность прогрессивного снятия прошлых времен и становится невозможным будущее — «сиюминутность» предстает попыткой истребления времени. Фактически, экзистенциализм возвещал собой то, что принимаемое исключительно вне общественных опосредствований «Я» и «Они» непосредственное время предстало истреблением основания «Я». Зыбкость уже вневременной экзистенции не могла не трансформироваться в отчаяние свободы, ибо в последней уже не было не только необходимости, но и самого индивида. Как ни парадоксально это было для экзистенциализма, оставалось лишь излишество слов о свободе, компенсирующих отсутствие подлинности таковой.

Завершенная деформация основания истории в субъективном полностью подменила величие и достоинство человеческого разума, на которые указывала классика, как и силу человеческих чувств, способных заставить его ужаснуться и воспротивиться реальному антигуманизму. Абсолютным предметом рефлексии сознания и чувственного целеполагания стало как раз то, что достойно суда комедии и сатиры, ибо величие, возвышенность и красота жизни в эгоизме «материальных предпосылок» подменены ничтожностью, бессилием и низостью. И понятна тоска поэзии Хуаны Инес де ла Крус:

«Зачем о свет, меня терзаешь ты?
Ужель обидно так мое стремленье
возвысить красотой свои сужденья,
суждением не унизив красоты?
Мне чужды о сокровищах мечты,
ищу лишь для ума обогащенья:
опасны о богатствах размышленья —
они доводят ум до нищеты.
Гляжу с непреходящею тоскою,
на ставшую добычей красоту,
на алчность, что кладет конец покою...
Что ж до меня, я лучше предпочту
навек проститься с радостью мирскою,
чем жизнью мнить мирскую суету».

Абсолютизация естественных границ существования, ординарность и одномерность бытия, «ухватывание собственной самости исключительно в феномене переживания» (Плеснер), где господствуют «витальные» ценности, управляемые «экзистенциальным интеллектуализмом» (Маритен), — основные признаки феноменологической экзистенции современности. Переход основания в последнюю стелень превращенности — *страдания безобразного* — не становится условием жизни, берущей начало в сущностных определениях субстанции, но становится абсолютной реальностью смерти. И если человек «суть основание мира» (Хайдеггер) в качестве мертвой основы, то в чем должна быть найдена та жизненная ориентация, способная оживить его мертвую душу? Как возможно выявление основания всеобщего в его прогрессивной тенденции и утверждение в самодостаточности очеловеченного творчества жизни? Освобождением от абсолюта субъективной основы, преодолением онтологического, объективистского бесчувствия и гносеологического, субъективистского сумасшествия произвола. Индивидуализм, по

Фромму, для большинства был не более чем фасадом, за которым скрывался факт, что человеку не удалось достичь индивидуального самоотождествления. Но индивидуальное самоотождествление не только не может быть оторвано от человеческого утверждения общественного смысла жизни, но и возможно исключительно через него и благодаря ему.

Активная объективация субъективизма оборачивается утратой объективной реальности из сферы мироощущений. Не случайно во второй половине XX века стало возможным такое определение: «Экзистенциализм представляет собой философию сиюминутности, но не в смысле физической непосредственности, а в смысле непосредственности сознания, выдвигая в качестве непосредственного не различные эмоциональные и этические определения, а непосредственное как явление исторической метафизики» [5, с. 16]. Единственный выход из этого тупика — превращение мироощущения в способ отрицания объективной реальности — оказался мнимым, даже стал реальностью. К примеру, для Сальвадора Дали он стал основой такого художественного мифотворчества, в котором реальное всегда присутствует в форме произвольного самоотрицания, где исчезает всякая граница между тем, что было, и тем, чего не было. При этом деформация субъективной реальности уже утверждается как принцип. Свобода, по Дали, если ее определить как эстетическую категорию, есть органическая неспособность обрести форму, сама аморфность.

Трансценденции самодостаточного экзистенциального бытия алогичны не потому, что непосредственность всеобщего неопределяема понятийно, *непереводима на другое*, а потому что экзистенция абстрагирует себя из логики развития, отрицает логику вообще. В действительности чувственно-субъективный образ мира равен сотворению образа объекта в понятийно неопределяемой, но реально определенной чувственности индивида. Человек являет собой абсолютную форму мира как преобразующий в себе все многообразие форм его становления. Абсолютность формы определяется абсолютной возможностью индивидуального воплощения идеального и идеальности связи опредмечивания мира в феноменологическом и через феноменологическое, где идеал является нравственной определенностью развития, идеальное — принцип *со-образности* себя и истины. В едином феноменологическом процессе творчества они приобретают смысл самоопределения идеального как индивидуально-эстетического критерия истинности развития, входят в имманентность природы конечных вещей и явлений. Критерий достаточности основания в этом процессе никогда не высвечивает себя как логический критерий, но его недостаточность выявляет себя в расщеплен-

ности основания и мышления. Отсюда происходит утверждение М. Шеллера: «Для нас основное отношение человека к мировой основе состоит в том, что эта основа непосредственно постигает и осуществляет себя в каждом человеке, который как таковой в качестве духовного и в качестве живого существа есть всякий раз лишь *частичный центр духа и прорыва "через себя сущего"*» [6, с. 93]

Отрицание логического из сферы непосредственного подчиняет последнее мистическому, «роковому», неведомому. И конечность экзистенциального сознания определяется не временным пределом истории и не историческим пределом времени, через которое оно не может «прорваться» до сути, а агонией исторически опустошенного времени. Трагедия конечного сознания возникает как неспособность понять содержание и жизненную тенденцию собственной маргинальности, как и неспособность «заглянуть за предел», когда последний отождествляется с абсолютным концом. Форма перехода через этот предел и способ беспредельного самоутверждения закрепляется за прорывами духа. Но и сам «дух» уже предстает принципиальной противоположностью чувственному бытию как возделенной сущности, «делает себе "харакири"» (Т. Манн) во имя непосредственности. Это без-образное движение экзистенциального понятия в обезличенном жизненном пространстве. В превращенных формах бытия утрачивается основание как объективная всеобщность. Поэтому чем больше экзистенциальный индивид стремится к непосредственно-чувственному самоотождествлению, тем более ему приходится «самоотождествляться» с видимостями бытия. Это мир человека, в котором нет ни мира, ни человека, а есть лишь абсолютная самость космического хаоса. Дисгармония экзистенции выявляет субъективное определение безмерности хаоса в качестве сомнительного принципа индивидуальной жизни. Отчуждение идеальных форм разума проявляется как экзистенциальное отрицание разума, сама экзистенция есть форма отрицания идеального. Ориентация на чувственное как непосредственную основу, вне всеобщности предметного становления истории, лишает ее тотальности и индивидуальной целостности. Возникают антиномии чувственного бытия как предпосылки существования и всеобщей непосредственности основания.

Существование нефилософично, что было бы его завершенным достоинством, если бы оно, будучи сущностно опустошенным и одновременно стремясь к абсолютной свободе во времени, не вступило в конфликт с Логосом. Стремясь к сиюминутности как единственно возможной форме «самоидентичности», бытие безобразно. Ведь если в царстве природы его красота обусловлена тем, что необходимость опосредствований многообразия форм есть случай-

ность как свобода непреднамеренной красоты, то в пределах социума бытие становится безобразным вследствие «нигилистически настроенной и издевающейся агрессивности» (Ортега-и-Гассет) деформированной свободы. Иначе говоря, существование «само по себе» безобразно по содержанию и не может не тяготеть к осуществлению безобразных форм, в которых находит свою имманентную «идентичность». Оно оборачивается неприятием и невосприятием эстетических форм вечности, отвращением к прекрасному — перед красотой человек становится абсолютно одиноким и абсолютно потерянным. Вполне правомерно утверждение Розенкранца, что чистое бытие как таковое и является основанием и предпосылкой безобразного.

Не терпящая сущностного развития экзистенция становится отчужденным превращением — извращением человека, поэтому «философия существования» является теоретическим обоснованием эстетики безобразного. С бытия как «чистого присутствия» начинается измененность человека. Последняя воздвигает себя в принцип не в момент экзистенциального наслаждения солнечными лучами, что согревают «самодостаточное» растение. Существуют еще «уголки» «самой по себе природы» не только в памяти детства. Но забываясь в ощущениях (если они иногда чудом возвращаются) вселенской тишины природы, открываем, что уже не одна полынь отдает горечью. Бытие природы — подчиненное бытие, и уродливость распространенного на нее отчуждения сильнее ее несамостоятельной красоты, так как способна уничтожить ее. Стихия природы есть ничто по сравнению с хаосом существования. Поэтому, как утверждает Розенкранц, если природа способна непосредственно производить безобразное в животных формах, то человек деформирует и денатурализует изнутри красоту собственной природы, что само по себе является проявлением аннигилирующей себя свободы. Поступок, на который животное не способно.

Измененность существования — слабость, претендующая на силу и самооценку. Самозащита в этом случае является деформацией сознания. Трепет здесь не прикрывает страх. Существование презренно, ибо в своей слабости всегда становится жалким. «Чистое» существование несущественно именно в стремлении к самодостаточности. Удовлетворение существованием есть радость обладания жизнью за пределами выхода в *другом*. Отсюда вывод: «L'enfer est s'est l'autre» (Ж.-П. Сартр). Ад самости существования раскрывается в *отсутствии другого*, которое порождает самую страшную клятву современности — клятву одиночеством ничего не ждущего и не желающего человека: «...одиноким человеком, который тайком мастерил свое посредственное и прочное счастье инертности, оправдываясь время от времени высокими соображениями» [7, с. 74].

Самодостаточное существование претендует только на конкретность (последовательностью такого изъяснения был бы отказ от *изложения*, повествования экзистенциальных состояний) вне опосредствований и тем самым отрицает свои устремления. Так существование превращается в сюр-реальность или в ир-реальность — оно становится нереальным. В таком качестве оно оформляет себя *монологом*. Но это уже одиночество, теряющее разум, ибо, как констатировал румынский писатель О. Палер, нереальность не может предоставить «мне» кого-то, кто слушал бы меня. Такое мы можем просить только у реальности, и именно поэтому нереальность вынуждает временами слушать воображаемые голоса.

Парадокс непосредственности существования заключается в том, что оно возможно в человеческом измерении только выходом за пределы *сиюминутности* меры человека переживанием опосредствований, переходов и трансформаций форм, а не удовлетворенностью статичных состояний. Из опосредствованных переходов оно рождается, опосредствованием интенсифицируется, в них переливается, ими становится, и только таким образом *становится временем*. Поэтому проблема бытия и существования является метафизической проблемой в связи с политико-экономическими основаниями истории, в границах которых человеческая жизнь вообще становится проблематичной. В фундаментальных обозначениях проблемность существования есть проблема несчастного сознания, так как утраченное существование нельзя найти в пределах самого существования.

Сущностная обусловленность существования живет через опосредствованность *взаимотрансформаций* его форм. И подлинно человеческие определения существования пребывают в преодолении его самости. «Само по себе» существование не есть величие, поскольку оно не идентично сущности, а выступает лишь умноженной копией собственных притязаний. Поэтому апологетика существования как такового начинается с агрессивных попыток опровержения великого. Существование как таковое не нуждается в сущностных определениях в силу того, что, будучи противоположением идеальному, оно в своей самости стремится стать *антиномией* разуму. Не случайно в пределах «чистого бытия» утрачиваются «все принципы соотношения с реальностью» (Ж. Бодрийар).

Существование невозможно «воспеть», как несколько лет уже стремятся осуществить это апологеты. Оно — не поэтично. Поэзия жизни является таким качеством бытия, в котором существование предикативно, выступает как условие, но не основание. Устремленность к самоценному существованию столь же слепа, как и случайные возможности его реальных форм. Существование не свободно

даже в случае обусловленности необходимостью, являясь вынужденной формой последней. Как тождество с самим собой, существование есть отрицание человеческого единства. В своей полифоничности оно не гармонично, оно — за пределами истории. И это не безмерность, порождаемая страстью и насыщающая меру сущностного самоопределения человека. Это безмерность, которая выявляется аморфностью человека в отсутствии его сущностных определений — аморфностью как отсутствием. Так, в стремлении просто «быть» существование вынуждено покончить с собой, «быть ничем». Смерть здесь — проклятие жизни, логически завершенное безразличие к тому, к чему экзистенциальный человек так самозабвенно стремится. Неизбежность самоубийства (о котором не только постоянно и всерьез упоминают философы экзистенциалисты, но и которое постоянно предпринимают герои Сартра) вытекает из природы низменности, так как, будучи уничтожительной, она направлена ни на что иное, как на самое себя. По отношению к другому низменное становится сильным только тогда, когда все в абсолюте становится его тождеством. Самоубийство в таком случае может предшествовать физической смерти и не обязательно совпадать с нею.

Беспомощность существования проявляется уже в том, что оно уступает свои преимущества вульгаризированному глаголу «иметь». Это порождено непониманием, что «...Глагол «быть» имеет одну особенность: это единственный глагол, настоящее время которого не является только настоящим временем (оставим в стороне «историческое настоящее»). В нескольких культовых языках он исчез как настоящее в его же применении, ставши связующим словом. Это значит, что он опустошился от собственных значений» [8, с. 48]. И до сих пор при помощи глагола «иметь» спрягается абсолютное большинство глаголов. Но и в тех немногочисленных случаях, когда это происходит при помощи глагола «быть», его вспомогательная функциональность ставится под сомнение самими корифеями экзистенциализма. Хайдеггер, в частности, утверждал, что в грамматике лучше отказаться от вспомогательного «есть», а писать «бытие: ничто». Эти кажимые парадоксы происходят из непонимания, что в *сущности* бытие не тождественно непосредственному или же тождественно ему лишь в той степени, в какой непосредственное выступает свернутостью прошлого становления в его же устремленности во времени, поскольку «человек — не есть то, что есть его настоящее. Он есть свое собственное будущее» (К. Нойка).

Превращенности бытия извращают и *действительное* (как единство сущности и существования), возводя его в идеал с атрибутикой недостижимости, вечной утопичности. В действительности сущест-

вание не достигает себя самого, так как само по себе «недвижимо». Поэтому и идеал перестает иметь значение, а имеет значение лишь то, что говорится *о нем*. Так, существование заканчивается задолго до того, как начинается действительность (если последняя самоопределяется в историческом времени). Они — дилеммы, иначе — «парадигмы», одна сторона которых имеет «достоинство» быть определением «здорового рассудка», другая — определением «абстрактного разума».

Существование как самодостаточная «бытийность» есть разрушение единства человечества («единство мира не в его бытии»). В своей полифоничности оно структурируемо, программируемо, мозаично, безразлично («чистое тождество с самим собой»). Оно — многообразие без Логоса или же такое, в котором Логос болен. Печаль «чистого существования» есть скрытая печаль по действительности жизни, поднимающаяся лишь до обывательской мечтательности. Она — «ненастоящая». Такое существование есть лишенное интеллектуальной воли поколение, агрессивная тупость мещанского сознания, стена, из-за которой выглядывает запущенность человеческого «Я». Такое существование не может обосновать право на самого себя.

Существование как чистое бытие не существует. Чистое бытие как чистое время есть чистая трансцендентальность, а ничто так не противопоставлено существованию, как трансцендентальное. Иначе говоря, трансцендентальное есть такое противостояние «ничто» и «существования», в котором «ничто» определено как самость сущности, а существование *никак* не определено или же определено *не как*, а отсутствием. А в качестве чистой трансцендентальности существование не может быть предметным, субстанциальным. Но не является субстанциальным только чистая, регрессивная негативность. Следовательно, существование не обладает силой претендовать на себя именно потому, что в этой претензии оно бесперспективно самоотрицается, превращается в свою абсолютную противоположность — небытие. Это, в частности, одна из причин, по которой чтение экзистенциальных трактатов разрушает логическое мышление — регрессивность феноменологического времени разрушает логическое время в его категориальной последовательности.

Но экзистенциализм не может признать существование и в качестве «чистого принципа», так как чистое существование *не чувственно*, следовательно, как раз самостью не обладает. В «чистом принципе» самого себя существование не только бесчувственно, безразлично — таковым оно может быть и в негативных реалиях. Парадоксом экзистенциального времени выступает то, что как раз в своей самости существование нереально и этим констатирует свою

ничтожность как отсутствие собственного пространства. Как «чистое», существование более реально в идеализме, так как в пределах концепции о самом себе экзистенция утрачивается до такой степени, что исчезает потребность поиска «утраченного времени». Это означало (и означает исторически) «власть в круг» поиска чистого бытия в пределах «чистого бытия». По этой же причине экзистенция не имеет памяти, а сиюминутность — не утверждение содержания времени, а самоотрицание человека как субъекта исторического времени, развития вообще. Ведь «бытийное» тяготение к чистой пространственности *не может быть* вне чувственного бытия.

Непосредственное не тождественно экзистенции, когда предстает одновременно итогом, предпосылкой и самим процессом развития. Непосредственное *не есть* основание. *Осуществляясь как иллюзия*, оно утратило бывшие возможности становления — стать *многим*. Оно иллюзорно состояло как *одно*, но не как устремление к другому. Ведь существование самоценно не отношением к себе, а опосредованием другим *самоопределением*. Только в таком качестве непосредственное есть поток жизни, а не момент смерти и не стоячая вода самотождественного «быть». «Существо» постольку не есть сиюминутность, поскольку мгновенность не измеряется пространственными (формальными в смысле оформленности) проявлениями сущности. Непосредственность без-мерна, поскольку есть *не-переходящая переходность* как самопреодоление, как снятие себя в виде снятия собственных форм. В диалектике такого снятия непосредственность всегда ориентирована на многообразие и в кажимой неподдающей определению конкретности обладает сущностной направленностью. Но она *определена* в границах исторической конкретности Логоса, и возвышенность Логоса (возвышение до разума) предстает как выход за эти границы. Сущностное бытие в непосредственности выявляет *практическую феноменологию исторического времени*, и только завершённое отчуждение не способно воспринять и принять фундаментальные самоопределения человека в жизни, когда остается только констатация персонажа Сартра: «...я опустошился, стерилизовался, превратился в чистое ожидание. Сейчас я пуп, это правда, но я уже ничего не жду».

Не суждено современнику стать позитивным предметом философии, ибо в минусовых реалиях истории, при иррациональном, добровольном возвращении в основание отчуждения, философия возможна как позитивистское отрицание человека. Это серьезная причина для того, чтобы «философия жизни» вышла из пустоты «неопримитивистского инстинкта постиндустриального общества» (Пьер Рестани), когда отчуждённое производство человека не пре-

одолевается, а консервируется в превращенных формах обыденности. В таком случае смысл экзистенциальной философии сохраняется при условии принятия ее *безосновательной предметности*. В таком статусе экзистенциальная философия «пробуждает то, чего не знает; проясняет и волнует, но не фиксирует» (К. Ясперс). Но именно поэтому экзистенциальное озарение сиюминутностью не обладает эффективностью, и экзистенциальное сознание остается всегда неудовлетворенным собственными проекциями на бытие. Абсолютизированная свобода обезразличивается относительно общественно-необходимой деятельности в значении ее основополагающей роли в развитии индивида. Время человеческого бытия отчуждается от возможности его эстетической завершенности. За пределами общественно-полезного характера исторических явлений свобода как сущностное время жизни исчезает из универсальных определений единства мира. Лишенный возможности творить общественные отношения, и прежде всего творчески трудиться (да и трудиться вообще), индивид деградирует до полной утраты времени и пространства самоосуществления. С одной стороны, осознание (или ощущение) своей утраты заставляют человека восстать против 'ординарности уходящей жизни', «просыпаться» иногда до таких озарений, когда «превращения во времени играют роль превращений в пространстве; они перемещают ось жизни в такой мир, где банальности больше не возникают и не могут возникнуть, так как индивидуальная протяженность времени включена в коллективно управляемое время напряженных чувств индивидуальностей» [9, с. 142]. С другой стороны, этот протест остается, как правило, пассивной субъективностью сознания, трансформируясь в воображаемую манипуляцию логических основ мира. А в ложном содержании опредмеченного прагматизма ложная практика, входя в полное определение предмета чувств, становится практикой превращенных ощущений. Орудийная свобода как научно-производительная сила становится рафинированной формой порабощения, угнетения и обнищания его чувств. Этому человеку уже трудно, почти невозможно практически восстать против существующего положения дел.

Феноменологическое время культуры выявляет себя практической проблемой лишь там и тогда, где и когда культура становится сознательным делом истории, поскольку в культуру нельзя войти в одиночку. В одиночку культура не распределчивается, а значит, не открывается человеку как его собственное пространство. Но метафизика классических остатков во всемирном переходе истории, субстанциального преобразования ее абсолютного основания создает иллюзорность невозможности осуществления всеобщего идеала.

И дело не только в том, что «не учтены масштабы исторического времени для измерения исторического процесса перехода человеческого общества из царства необходимости в царство свободы» [10, с. 23]. Поскольку в своем подлинном начале историческое время не обладает также самостоятельной производительностью, оно может *измеряться* временем индивидуальной жизни, а его «производительная эффективность» — напряженной полнотой смены диалектических форм бытия. Только здесь диалектика может изменить свои формы до бесконечности, утверждаясь не экстенсивно, не как форма познания, а как многообразие форм жизни.

Поскольку современная история лишена своего творческого субъекта, то и феноменологическое время предстает лишенным историчности. В негативной взаимотрансформации всеобщего и индивидуального в движении *феноменологических форм времени* не может не возникнуть зряшное отрицание самой логики. Закономерно, что не только экзистенциализм, но и остальные формы философствования в XX столетии восставали против логики. Правда, восставая против логики, герменевтика называла себя тоже логикой. Это была форма восстания против времени, обреченная на то, чтобы восстать уже против логики истории и объективной реальности. На мой взгляд, драма экзистенциализма, довольно часто превращающаяся в мелодраму, заключается в этом постоянном страхе и не менее постоянной лени перед исторической реальностью и в пренебрежении, граничащем с презрением к «вынужденности» считаться с ней.

Тем не менее, тяга к непосредственности была связана не только с поверхностными, как обычно принято считать, мировоззренческими пробелами некоторого общества, исторического поколения или плеяды философов. Крайность абсолютизации непосредственного выступала противоположностью крайности классического абсолютирования логического. Но поскольку классика исчерпала себя в собственном становлении, но приняла замкнутую форму и не исчерпала себя в реальном преодолении, то возникла новая форма воспроизведения дуализма сущности, но уже в новом историческом содержании. «Абсолютная Идея» (а значит, и ее параметры измерения жизни логическим формулами, параграфами, законами, правилами, императивами) уже «не работает» не потому, что она исчерпала себя *в принципе*, а потому что этот принцип освоен, в лучшем случае, в его должествующей аскезе. Известный армянский философ К. А. Свасьян представил факт вынужденного «изжития» логического, который не мог не стать бунтарским пространством феноменологии в конце XIX — начале XX столетия: «...если применить чисто логическую мерку к самой истории, то последняя едва ли не

вся окажется логически ошибочной и несостоятельной» [11, с. 23]. Но феноменологическое время культуры не предстает поступательностью логических идей. Оно преобразует их не по единственной логике абсолютной формы, а по бесконечно многообразным «логикам» предметности чувственного. Эта бесконечность не нуждается в вербальном выражении, да и не может быть вербально представлена. В «невозможности понятия» такого процесса, поскольку это уже преодоление гносеологической самоценности всеобщего, присутствует опасный момент *возможности отделения реального от субъективного, кажимости их внешнего соприкосновения и, в конечном итоге, разрыв феноменологии от феномена*. Отсюда трактовка феномена как такого, что он «есть что-то, чего нельзя выбрать и потом описать. Феноменологическим феномен может быть — по отношению к тебе — только что-то, где в этом отношении *с тобой что-то случилось*. Ты имплицирован вне своей судьбы — ты не можешь просто захотеть взять и описать розу феноменологически. И поэтому — такое количество нудных и топчущихся на месте феноменологических описаний, например, у Гуссерля...» [12, с. 224].

Основание в феноменологической взаимопереводимости культур

Деформация основания современности и ее укорененность в самосознании индивида достигла такой степени, что противостояние ей кажется невозможным. Но регрессивность исторического времени актуализирует лишь те противоречия, которые обусловили и продолжают ее возможность. При этом процесс утраты временем своей положительной вещественности, когда «х» отрицательно становится меньше «х», совмещается с «уменьшением» человека и формализован временной логикой как иррефлексивный. Здесь возникает невозможность конструктивной философской предметности. По этой причине в аспекте «новизны» философская конструкция имитирует себя как сокрытое повторение прошлых исторических форм, через которые человечество как будто пытается выяснять отношения с самим собой. Но прояснения не происходит. Оно (человечество) пытается преодолеть «гносеологию», оставаясь жертвой гносеологических вопросов. И вынужденность возвращения к прояснению последних невыносима, ибо она далеко не всегда интересна, но достаточно скучна. Но и уход от логики к противоположному ей миру чувств не дает желанного результата — субстанциальная невещественность бытия разрушает предметность самих чувств. От-

сюда — бесконечная жалоба, тоска по ускользающей, не успевшей состояться, непережитой жизни.

Пораженная соблазнами отчуждения, новая «критическая критика» была вынуждена выдвинуть последний аргумент — красоту как спасительницу мира. В перестроечном ансамбле этот аргумент был трансформирован в императиве «ценностей культуры». На первый взгляд, он правомерен, и нельзя не согласиться с В. С. Библером в том, что «в XX веке феномен культуры — и в обыденном его понимании, и в глубинном смысле — все более сдвигается в центр, в средоточие человеческого бытия, пронизывает (знает ли сам человек об этом или нет...) все решающие события жизни и сознания людей нашего века» [13, с. 261]. Но не следует забывать, что, будучи квинтэссенцией особенных форм реального мира, культура не существует за его пределами, а следовательно, всеобщая деформация истории не могла не проникнуть в так называемые ценностные ориентации культуры. Адекватно ее актуальной особенности проблема культуры обозначена А. В. Босенко: «Отрицание культуры выполняет функции культуры в суррогатной форме, тогда как культура не функциональна по своей сути, она переживается. Лишь отсутствие культуры может поставить проблему ее осмысления. Там, где культура является способом мирочувствования, нет проблемы овладения культурой! Способ жизнедеятельности является способом культурозидания. И лишь там, где культура бесконечно далека от живого человека, там, где сущность человека отторгнута за пределами человеческого бытия (безразлично — в прошлое или будущее), там сама культура является невыносимым пределом, рождая тоску по человеческому содержанию, тоску по сущности, как желание и вечное стремление к недостижимому, несказанному» [14, с. 103]. Не выглядит ли в таком случае аргумент в пользу «человеченной цивилизации» более схожим с надеждой на чудодейственное влияние культуры на историческое неразумие, чем с уверенностью в ее (культуры) способности это неразумие остановить?

Очевидно одно (и это повторяется у большинства авторов, обратившихся к этой проблематике) — культура становится не только непосредственно интернациональным, фундаментальным, необходимым феноменом и, следовательно, аргументом в дальнейшей возможности истории вообще. Она должна также существенно повлиять на последующие перспективы развития мира в непосредственно всеобщую меру человека.

Обусловленная способом функционирования промышленных технологий, но сохраняющаяся стихийная интернационализация смысловых значений культуры вместе с катастрофической неспособно-

стью (и неподготовленностью) индивида к восприятию себя в качестве ее определяющей единицы (что лишний раз подчеркивает сегодняшнее значение индивида в качестве дроби) выбивает его же из роли определяющего связующего звена сущностных процессов современной истории. И не только опосредствующего и опосредствованного звена ее всемирности, но и как наличного бытия такой связи в единичном. Этот отрицательный факт дал основание В. С. Библеру охарактеризовать феномен разрыва человека и современной мировой культуры таким образом: «Наше сознание реально и неотвратимо напрягается «смыслами жизни, смыслами бытия» современных (и исторических Азии и Африки...). Все эти аспекты иных смыслов врываются в наше повседневное, а отнюдь не только философское бытие, их никак невозможно «понять» (если уж начнешь понимать...) как «низшие», как «предыдущие ступени лестницы». Это просто — иные смыслы. Но смыслы — существенные и роковые в моей повседневной жизни. Человек Европы (и не менее человек Азии и Африки...) оказывается где-то в промежутке различных встречных и пересекающихся смысловых кривых, и ни одна «кривая не вывезет...», ни к одной человек не прирастает, он все время остается (оказывается) наедине с самим собой» [15, с. 262].

Но разорванность мировой культуры по основанию именно теперь, когда она субстанциально тяготеет к единому основанию всемирности, обусловила и особенность опустошенных значений, которые принимает культура в ее предельно теоретическом выражении. Наличие этого противоречия до сих пор поддерживает мировой авторитет позитивистских систем семантики и в целом лингвистических направлений философии. Представляется, что процедуры «обозначения смыслов» и «смысловых расшифровок значений» ничем не отличаются от логики модернистского искусства, если в последнем можно отыскать логику вообще. Все происходит по принципу, который был зафиксирован одним из родоначальников и теоретиков джазовой музыки Хулио Кортасаром, ценившим в этом музыкальном направлении то, что оно «соответствует великой сюрреалистической литературной амбиции, а именно автоматическому письму, тотальному вдохновению, неподчиненности логическому, когда предпочтение отдается элементу, рожденному глубоко внутри себя» [16, с. 40]. Деструктивность таких направлений выявляет надуманность проблемы «символов» в культуре, ибо культура, утрачивающая свои реальные основы, не только перестает быть собой, но перестает и что-либо положительно символизировать. Иначе говоря, культура в этом случае символизирует нечто связанное с собственным самоотрицанием, причем самоотрицанием зряшным. В без-

образности символа культура уступает декадентствующему разуму, который уже не просто впадает в простой интеллект, но и саморазрушается.

Есть все основания полагать, что и современная философия не только не смогла избежать иррационального самоистолкования, но, как и искусство, заболела модернизмом. Смысловые значения ее категориальных и понятийных шифровок превращаются в рядоположенные мысленные «инсайты», способ обоснования которых есть абсолютное отрицание истины через релятивистский скепсис относительно возможности ее критериев. Именно в этом моменте философы и выводят себя из всеобщего основания культуры, «вырываясь из плена» логики, общезначимого. Подобно тому, как в искусстве смена содержания основывается на необходимости смены основополагающих принципов (великий архитектор А. Гауди утверждал: «...просто «вывести» их (принципы. — М.Ш.) из построек невозможно, так как свобода их истолкования чрезмерно велика» [17, с. 59]), так и в философии эта логика должна соблюдаться. Но тут предлагается форма без содержания, подобная музыке А. Шнитке, где эклектично рядоположается вся история музыки, что даже полифонией не является, ибо последняя все же предполагает одновременность своих составных элементов. Но объективное содержание таких смыслов потому и остается за пределами возможности понимания, что нарушается внутренняя историческая логика их возникновения. Исходя из отрицания их (культурных смыслов) исторического места в логике развития вообще, философии в частности, человек остается между этими смыслами наедине с самим собой, что тождественно отсутствию всякого смысла.

Снятие овнешненности культуры относительно ее субстанциального основания предполагает такую постановку вопроса, которая по своей практической направленности «подказала» бы самой культуре подлинную логику ее вовлечения и восхождения в индивидуальный мир и сознательное феноменологическое самоопределение человека. Поэтому *культура в качестве фундаментального аргумента сохранения человеческой цивилизации и в срезе ее гуманистического прогресса может стать действительной в феноменологическом контексте ее переводимости, то есть ее перевоплощения в реальность интернационального единства мира.* Речь идет не о литературной переводимости, хотя последняя исторически играет существенную роль в интернационализации достижений мирового искусства и знания как такового. Речь идет о таком процессе присвоения мировой культуры, который в некоторой степени противоположен литературному переводу. А именно — о взаимопе-

реводимости культур как взаимопереводимости идеально-всеобщей категориальности Логоса из его западноевропейского схематизма в опосредованную им эстетику «малой» культуры и, напротив, идиоматики этой эстетики в онтологическую основу феноменологии «западного» — культурного образа жизни («западное» здесь имеет значение не географическое, не классическое и не то, которое звучит сегодня в обиходе политического и обыденного сознания). Если такая взаимотрансформация культур не происходит, то и взаимопереваемость культур неправомерно консервируется в самостоятельность лингвистического пространства. То есть консервируется в виде чисто семантической проблемы. Иными словами, проблема взаимопереваемости культур ограничивается ее филологической семантикой, что отрывает действительное содержание такого феномена от многообразия семантики реальной жизни. Ведь филологическому переводу поддаются как раз логические транскрипции определенной культуры, но не ее эстетическое многообразие. В подлинной взаимотрансформации культур выдвигается на первое место не то, что поддается логико-филологическому переводу, а то, что ему не поддается. В таком случае восхождение культуры от абстрактно-всеобщей формы до конкретно-всеобщего многообразия форм предполагает переход (и перевод) идеализированного Понятия в реальное чувственное — в развитое эстетическое.

Таким образом, взаимопереваемость культур сводится не к лингвистическому абстрагированию одной формы культуры от другой, а к эстетическому «восхождению» фигурирующего в «чистой» Логике абстрактного человека=принципа в живую реальность истории. Это процесс, имманентный монизму особенных форм культуры и Логоса истории в непосредственности индивидуального. Поэтому недостаточность и ограниченность лингвистического перевода обнаруживается в моменте, когда «индивидуальность» национального языка эстетически не вписывается в семантику «западной» культуры, породившей универсальный логический язык ценой игнорирования или утраты «разноречия» (М. Бахтин) и понимания такового. Поэтому лингвистический перевод культур в западноевропейской семантике закреплял тождественность логического понятия и смысла всех культур в значимости унифицированного разнообразия связей всемирной истории. В связи с этим в сокровищницу идеализированного становления мировой культуры со стороны ее логико-исторических определенностей входило и закреплялось (снова таки — в абстрактно-идеальной форме) только то, что общезначимо, что носит непосредственно мировой характер. Но непосредственность всеобщего не обладает эстетической формой. Она может быть

совершенной лишь в форме предельно унифицированного понятия, которое возможно при условии эстетической лишенности (это одна из причин, по которой философия пишет «серым по серому»). В силу всеобщности Понятия западноевропейская философия расшифровывается в логическом пространстве категориально неразвитых культур, но сама категориально не справляется с их эстетикой.

Таким образом, диалектика противоречивого отношения *логики становления категориального языка и языка становления категориальной логики* в аспекте взаимоотношения универсальной западноевропейской и особенных национальных культур предстает гранью не внешнего «диалога двух культур». Она предстает *пределом возможного* во взаимопревращениях особенных форм культуры (западноевропейской в том числе) как условия развития культуры всемирности. Представляются максимально приближенными к объяснению феномена логико-эстетического распределения предела разных культур (при преодолении «филологичной» ограниченности их взаимоперевода) размышления В. Л. Махлина: «Нужно было дожить до такой ситуации, когда в принципе можно читать «все», чтобы с ошеломляющей ясностью осознать не бог весть какую новую истину: оказывается, внешнедоступное чужое и новое, если они по-настоящему значительны, невозможно просто «взять и прочитать» (хотя как раз это вполне можно); что доступное чужое, даже профессионально переведенное на твой родной язык, может остаться недоступным, все равно, будет ли оно тогда враждебно отторгнуто или, наоборот, подделано и подстроено под свое; что, иначе говоря, существуют какие-то реальные, жестко локализованные во времени и по месту своего действия границы понимания-осмысления — «образованности», как многозначительно выражались в старину. Эти границы образованности не идеальны, а реальны (даже фатальны); мое восприятие, мышление, сознание, оставаясь моим, в то же время не совсем мое. Или, еще иначе: твои эмоциональные и интеллектуальные реакции на мир и себя самого до такой степени опосредствованы социально-историческим телом твоей же общности — твоей страны, твоего народа, твоего языка, твоей социальной группы, твоими традициями, твоими предрассудками, твоими «доминантами» (как учил физиолог, мыслитель-богослов и сталинский академик А. А. Ухтомский), что только осознание границ (исторической толщи) составляет условие возможности перевести, перенести пределы понимания и самоосмысления. В этой связи приходится говорить о непереуведенности пусть даже хорошо переведенного и ставить проблему затекста — конкретного опосредствования скрытых очевидностей в любом событии разговора и понимания между «дру-

гим» и мною (например, между автором текста и читателем его)» [18, с. 480—481]. Можно было бы оспаривать абсолютизацию перевода объективных значимостей текста в «субъективированную герменевтику», поскольку, при абсолютизации этой стороны, субъективность не может не замкнуться в себя. А ведь дальнейшее развитие Логоса культуры с необходимостью предполагает и требует *его дальнейшего обогащения уже обогащенной им субъективностью*. Но в приведенном отрывке ясно очерчена предельная проблема возможности культуры в современной истории. Речь идет о таком процессе ее присвоения и развития, который противоположен литературному переводу в смысле переводимости непереводаемого, требующего принципиально новых форм своего осуществления.

Не сводясь к лингвистическому абстрагированию одной формы национальной культуры в другую и, соответственно, к абстрактному манипулированию «принципом человека» в виде вписывающегося в круги Эйлера понятия, взаимопереваемость культур предстает непереваемостью там, где она «спотыкается» о чувственную определенность меры конкретного человека. Это уже проблема не феноменологии сознания, а феноменологического тождества категориального и эстетического в культуре «языка жизни» отдельного индивида. Что касается эстетического пространства любого языка, непереводаемая часть которого «представляет собой его подлинное наследство, переданное прадедами и дедами, в то время как переводаемая часть является общей для всего человечества» [19, с. 241], то она выступает вербальной непосредственностью чувственной меры отдельного этноса. Чтобы стала возможной расшифровка особенного (национального) содержания такой непосредственности, к ней следует подходить принципиально по-иному. В аспекте логических трансформаций эстетика языка предстает логико-феноменологическим взаимоотношением отдельного индивида и Логоса по такому типу освоения культуры, когда индивид воспроизводит время мира как бесконечность своей особенной меры. Природа этого тождества различий такова, что оно должно доразвиться до идентичности Логоса и эстетической меры национальной культуры. Это единственный путь превращения основания индивидуальной (национальной) культуры во всемирное богатство. Речь идет не об ассимиляции одними культурами других, а о формировании способности человека *пережить* иные формы культуры как новую целостность самого себя.

Таким образом, феноменологические взаимоотношения мировой культуры в эстетическом миропереживании индивида не являются проблемой языка науки или языка литературы, ибо перевод все же не есть само произведение. Исходя из того, что подлинность

культуры достигает степени действительности в непосредственности (процессуальном тождестве эстетического разума и разумной эстетики) человека, феноменологическая взаимопереводимость культур предстает проблемой содержательной трансформации всеобщего основания в качество индивидуальной способности сопереживать другие формы культуры. И в первую очередь — это проблема постижения представителями отдельных культур *языка жизни* других культур, *другого* эстетического, *иного* миропереживания. Конечно же, первый порог, который необходимо преодолеть, — языковой. Но знание языка не самоценно — оно есть условие. В вербальном языке «древо познания» не становится «древом жизни». Пытаясь, к примеру, объяснить, почему музыка непереводаема вербально и в чем заключается особенность джаза в его единении с языком, Жак Кеспел отмечал: «Это означает, что если предложение не соответствует определенному ритму, оно не содержит того, что я хочу выразить и смог бы выразить только благодаря существованию ритма... Это порождает ужасные проблемы касательно перевода... Я могу объяснить переводчику с французского, которого я прекрасно знаю, что он *переводит* то, что написал я, но не *говорит*, т.к. у него отсутствует ритм — внезапный, пьяный... Это и есть соотношение между смыслом предложения, его передачей и способом выражения; это не проблема звучаний, нет, пришлось бы пускаться в аллитерации, в поэтические трюки; это другое, в прозе, ритм, баланс... » [20, с. 41].

Таким образом, «возрождение культуры» является действительно актуальной проблемой, но не в политическом, а в субстанциальном измерении и, возможно, в контексте выявления метода и способа ее реального опредмечивания в пространстве эстетической жизнедеятельности индивида. В этом смысле возрождение культуры в современном историческом содержании не может не зависеть от положительной универсализации основания развития современного мира. Четко обозначившиеся политико-экономические пределы такого развития выявили неправомерность превращения уровня развития производительных сил в абсолютный критерий исторического прогресса и реального опредмечивания — очеловечивания — культуры. Напротив, в более острой форме выражен факт крайней антагонистичности производительной и культурной сфер цивилизации, породившей феномен обезразличивания культуры и выведения ее из основополагающих предпосылок феноменологии личности и истории. Как сосредоточение предшествующего развития человечества, производительные силы представляют собой историческую эстафету культуры, ее материальный и идеальный синтез, но ведь проблема заключается в том, чтобы найти адекватный практический спо-

соб распределения этого синтеза в богатство и полноту индивидуального саморазличия. Поэтому нельзя достичь возрождения культуры при абстрагировании от практического основания восхождения ее всеобщности в единичное так, чтобы единичное стало самодостаточным основанием. Разрешение этой проблемы предполагает принципиально новый пласт исследования логики восхождения всеобщего в единичное как условие возрождения прежде всего *потребности в культуре*, без которой культура остается нераспределенной человечеством теоретической абстракцией.

Технологические предпосылки задержки решения такой проблемы обуславливаются особенностью так называемого современного менталитета. И не только национального, но и цивилизационного, когда имеет место возведение частного, ограниченного принципа во всеобщую сущность. Но ведь сущность культуры одна — *быть одновременно идеально-практическим основанием универсального развития человека и одновременным следствием жизнедеятельности универсально развитого общества (цивилизации)*. И универсальность здесь не может «работать» суммарно, как *внешняя совокупность, эклектическая сумма разных типов культуры, а как единая культура в многообразных формах-связях планетарного характера*. Суммарной, эклектически-универсальной культура была в пределах становления, но обезразличенность национальных форм культуры друг к другу вытекала из их антагонистического отношения, являвшегося, в свою очередь, результатом политических антагонизмов. Глубинные причины безразличия к культуре в историческом становлении румынский философ А. Тэнэсе объясняет таким образом: «Четыре из семи чудес античного мира, сотворенных эллинистической цивилизацией, были уничтожены нераспределенными по двум главным причинам: стихийных бедствий (прежде всего землетрясений) и религиозного фанатизма. В те времена было невозможным совместное действие цивилизованных стран по спасению этих творений. Отсутствовали не столько материальные средства (их отсутствие не явилось преградой для творения произведений, совершенство и глубина которых по сегодняшней день ставит перед нами технические и эстетические проблемы), сколько политическое и культурное самосознание глобального масштаба» [21, с. 143]. Следовательно, теоретическое основание возрождения культуры в монистическом основании предполагает прежде всего наличие непосредственно-глобального — всемирно-всеобщего самосознания в принципах и практике деятельности любого государства. Сохранение раздробленности человеческой цивилизации на государства ставит проблему оснований переводимости культур в контексте осно-

вания обобществления материального носителя культуры вообще — *производительных (материальных и идеальных) сил истории*. Поэтому практическое основание распредмечивания всеобщей культуры в мир индивидуального (национального) внутренне зависимо от роли и места производительных сил как материально-практической предпосылки развития культуры в ее особенных, лично-индивидуальных формах. Вот почему вопрос о форме собственности на производительные силы является принципиальным для возможности действительности культуры.

Расставлять акценты в специфике материально-экономических оснований развития культуры тем важнее, что без осуществления этого первичного этапа невозможна реализация последующих, более сложных. Человек как практическое существо «просыпается», начинает осознавать качественную особенность универсального через практическое взаимодействие с квинтэссенцией культуры в сфере производительных сил и производственных отношений, а точнее, через общественно-полезный труд. А ведь последние не носят частного, национального характера. Они всегда интернациональны по своей сути, и если функциональны, то всеобщифункциональны. В связи с этим утверждение универсализации особенных форм культуры как утверждение их действительно мировой значимости предполагает принципиальное изменение производственных отношений в мировом масштабе. Необходимость такого изменения диктуется не только современным уровнем развития производительных сил, который требует неантагонистического способа производства достоверности человека, но и категориальной предельностью и катастрофичностью мышления современной цивилизации. В решении любой проблемы культурного возрождения современной цивилизации невозможно достигнуть желаемого результата без понимания интернационального основания культуры. Его нельзя втиснуть в обособленные от всемирно-исторического основания формы, чтобы не породить взрыв такого же масштабного характера. В этом смысле неразумие современного национального эгоизма заключается в отождествлении национальной культуры с политико-экономическими образованиями и функциями государства, превращая в основание культуры частную собственность на средства производства. Низменность такого отождествления была замечена еще ранними философами. Так, Сенека утверждал афористическую истину: «Только глупая жадность смертных различает владение и собственность и не считает своим принадлежащее всем. А мудрый считает своим больше все то, чем владеет сообща с человеческим родом... К тому же великие и подлинные блага делятся не так, что на душу приходится

лишь ничтожная часть, нет, каждому достается все целиком», — писал философ в «Письмах к Луцилию». Тем ущербнее менталитет, мыслящий себя цивилизованным исключительно в системе координат частной собственности и упорно не замечающий уже не только собственную культурную деградацию, но и добровольное возвращение в дикость.

Внутренняя, существенная связь единичного и всеобщего в национальной культуре может быть обоснована не только природой производительных сил и производственных отношений. Узловым моментом субстанциального основания такой связи выступает практика разрешения противоречия логических и практических оснований индивидуальной культурой своего прошлого через прошлое мировой культуры и самоопределение через субстанциальные векторы развития последней в будущее. При этом следовало бы принять во внимание, что сведение культуры (как и науки) к собственной истории равнозначно отождествлению ее с прошлым временем, что отнюдь не приводит и не может привести к ее развивающейся мере. Не может развиться культура, освоение которой сводится к изучению истории культуры в чистом виде, не может развиваться философия, сводимая к истории философии, не может развиваться сам человек, рассматриваемый только в срезе антропосоциогенеза. А ведь именно сведение всех этих необходимых элементов всеобщей культуры к их историческому становлению наблюдается как в системе образования, так и во всех сферах общественной жизни.

В связи с предыдущими положениями возникает новый срез проблемы, а именно — имманентности основания истории и сущности человека в монизме культуры. Возрождение культуры на новом основании предполагает освоение сути переводимости культур, а переводимость последних в непосредственное, чувственно-эстетическое основание развития предполагает доразвитие универсального содержания основания до конкретного многообразия его конкретных индивидуальных форм. И снова имеется в виду не только переводимость одной национальной культуры на язык другой. Переводимость культуры в собственных особенных границах обладает *исторически временным характером и значением* — речь идет о культуре одного и того же народа в аспекте ее внутренних трансформаций в сознании последующих поколений. В культуре рефлексивирует себя историческое время в качестве меры и степени развития, когда само время выступает определяющим содержанием саморефлексии, самопознания и саморазвития основания всеобщего в конкретно-исторических самоопределениях человека. Причем не в механически-отражающей форме, а процессуально. По этой причине проблема

переводимости культуры на постоянно изменяющийся «язык» времени предполагает более высокий уровень освоения и слияния предшествующего исторического развития, а не слепое копирование его прошлых истин. Поскольку истина конкретно-исторична, она возможна как умопостигаемая в изменяющемся содержании. Если не учесть эту имманентную ее конкретности способность, нельзя избежать феномена догматизации уже самой культуры в ее предшествующих формах. В таком случае, сколько бы ни говорилось о возрождении культуры, будет воспроизводиться предшествующая культура в превращенной форме. По сути дела, возрождение означает установление основания в качестве реальной предпосылки развития культуры, превращение возможности развития в реальную действительность.

Взаимопереводимость культур и возможность объективного основания, в котором она была бы имманентной сущности человека в масштабе всемирной истории, предполагает решение принципиально новой проблемы: *способа снятия всеобщего развития в основании отдельной национальной культуры, утверждение последней во всемирно-историческом масштабе со стороны своих существенных форм*. В этом плане переводимость культуры не тождественна проблеме переводимости *логики становления истории* (логика становления снимает в себе свои прошлые ступени, чем придает особенным формам развития сугубо логический статус), а заключается в переводимости того, что, будучи снятой в абстрактной логике сущности, в большей степени утрачивается, чем присваивается. Это все равно что свести историю культуры к философским трактатам о ней или же к тем художественным формам (искусства), которые обозначили ее в исторических закономерностях опосредствованного развития эстетического; или в технологии, фиксирующей ее «узловые моменты» в общественном развитии практики. Конституируемые в самостоятельные статусы, все эти формы оборачиваются против культуры. В них культура унифицируется, сводится к чистому принципу прагматического значения. Технократический тип мышления духовно опустошен, поэтому он разрушительно действует и на культуру, а последняя, примитивно потребляясь в виде десятичных эрзацев, принимает форму и значение унифицированного стандарта.

Относясь серьезно к культуре только в качестве снятой в Логике, мы обуславливаем реальное утверждение ее непосредственной значимости в превращенной форме, когда она сводится (в лучшем случае) к «фольклорной самобытности», а в худшем — к агрессивности отношения к теоретически обезличенной и безразличной большинству форме. И совсем не случайно К. Розенкранц рассматривает чистую форму истины как одну из ступеней возникновения без-

образного уже в сфере искусства: «Когда мы говорим, что некоторое произведение искусства правильно, мы, конечно, выражаем похвалу, т.к. признаем этим, что в нем соблюдены все правила искусства. Но если мы можем сказать о нем только это, похвала способна стать упреком, т.к. будучи только правильным, оно может быть в то же время пустым, неодушевленным, лишенным брызг оригинальной выдумки (...) Формально оно правильно, но поскольку его достоинство ограничивается отсутствием индивидуальных ошибок, оно, несмотря на свою правильность, не может избежать возможности стать вскоре скучным, ибо не способно воодушевить нас, разбудить в нас (за пределами своей меры) энтузиазм, через удивительный подъем, идеальную истину и непосредственную свободу, которые сообщают произведению искусства нимб классического» [22, с. 123—124]. Эта же мысль была высказана и Шеллингом: «...с точки зрения целокупности, или рассматриваемые сами по себе, все вещи построены в абсолютной красоте, первообразы всех предметов равным образом и абсолютно истинны, и абсолютно прекрасны, а в связи с этим извращенное, безобразное точно так же, как заблуждение или ложь, сводится к простому лишению и принадлежит лишь созерцанию вещей во времени» [23, с. 85].

Культура продолжает зависеть не только от «политической дружбы», но и фигурировать в качестве *придатка* (увеселительного украшения) политики. В этом срезе очевидно, что национальные конфликты возникают не на почве несовместимости национальных культур, а на основе неосвоенности классовой культуры, ибо подлинное освоение культуры предполагает освоение логических и объективных оснований исторического развития нации в контексте саморазвития мировой истории, не только того, что ее делает *особенностью*, но прежде всего того, что объединяет ее с мировой культурой, делает в подлинном смысле *культурной нацией*. Если этот субстанциальный срез остается за пределами общественного сознания и самосознания отдельной нации, он не исчезает, а выявляется в превращенной форме. Национальные конфликты возникают как следствие пренебрежения иной формой культурного самоопределения истории, которое посягает в конечном итоге на уничтожение жизни другой нации. Вполне закономерно, что национальные конфликты всегда самые жестокие. Изошренно жестокие.

Когда речь идет о переводимости культуры в историческом пространстве, то имеется в виду *основной принцип должного* (предполагающий сознательную способность изменять обстоятельства с позиций мировой значимости культуры) взаимопосредствования национальных культур как условие развития не только мировой куль-

туры в целом, но прежде всего как необходимое условие саморазвития каждой ее особенной формы. Не может быть достигнут всемирный уровень развития в национальной культуре, если она самоотстраняется от логики развития истории в целом. Всемирное существование индивидов и есть индивидуальное (в каждом) существование всемирной культуры, в которой уже значимо не просто единство (принцип всеобщего основания), а различие, многообразие. Перефразируя Шлегеля, можно сказать, что полная общезначимость и высшая индивидуальность культуры не противоречат друг другу — культура есть синтетическое тождество того и другого. Достаточность основания определяется здесь самодостаточностью многообразного в едином, когда время истории дано не только в его сжатом устремлении, но когда оно присваивается и пространственно (географически в том числе). Оно дано формами творчества мира жизни в едином историческом времени, когда свобода эстетического самоопределения индивида основывается на творческом саморазличении и только многообразии творчества в проявлении его сущностных сил может породить *очеловеченное* тождество основания истории. В таком качестве основание мира не только не означает одинаковость всех, но и предполагает невозможную на основе неодинаковости неповторимость. Поэтому «диалог культур становится условием творчества, как творческий акт, как момент создания культуры, как акт, создающий ценности, представляет собой непосредственно-возвышенную объективацию внутреннего (интеллектуального) *чувствования* и ассимиляцию внешнего — а под внешним мы уже не можем понимать только непосредственно свою культурную среду» [24, с. 142]. Этой непосредственной средой, хочет человек или нет, является культура во всей ее исторической совокупности. Другое дело, каким образом она присваивается и присваивается ли вообще.

Переводимость культуры в непосредственности субстанциального основания истории предполагает, что мы должны *быть* тем, за что мы хотим выдавать себя теоретически, но в том, что мы действительно таковы, нас может убедить только *стремление* стать таковыми — писал Шеллинг. Если содержательно актуализировать данный феноменологический императив, то он означает практическую устремленность к *революции мировой культуры*. Не чисто научно-технической, возникающей в отчужденном основании и не только не преодолевающей его, но и нагнетающей его внутренние противоречия; не обособленной (как чисто и функционально культурная) в качественном изменении форм общественного сознания (они никогда не выходят и не способны выйти за пределы этого же отчужденного основания); это культурная революция как всеобщая транс-

формация основания всеобщего во всеобщественный принцип самодостаточности развитого в своей *мере* человека. Это революция, которая окончательно выведет всеобщее из вакуума опосредствующих категорий и в которой оно утвердится как непосредственное *отношение сущности человечества*, преодолевающего весь предысторический хлам государственных, национальных и других таких же форм метафизического сообщения народов.

Эстетическое тождество многообразных форм всемирной культуры и будет абсолютным принципом и абсолютным основанием будущего. И в нем будет разрешено противоречие потребления абстракций культуры в виде «культурного пиратства и духовного конкистадорства» (К. Нойка), как и состояния субкультуры, когда человек «не столько доразвивается до чего-то, сколько покидает все» (К. Нойка). Но специфический космоцентризм современных «малых» культур (исключительно в том случае, когда они самоопределились в статусе всеобщей Логики) означает не тенденцию к изоляционизму (изоляция возникает именно в отсутствие логического самоопределения по всеобщему типу) в основании всемирной истории, а устремленность к осуществлению своей культуры как формы перехода — *положительного превращения* — всеобщих принципов развития в идиоматическую эстетику заверщенного бытия. Правда, в историческом хаосе современности такое самоопределение может «начинать сначала» — с *начал*.

Литература

1. Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа. — СПб.: Наука, 1992.
2. Махлин В.Л. Затекуст: Эрих Ауэрбах и испытание филологии // Ауэрбах Э. Мимесис. Изображение действительности в западной литературе. — М.; СПб.: Университетская книга, 2000.
3. Sartre J.-P. L'age de raison. — Paris, 1945.
4. Камю А. Бунтующий человек. — М.: Политиздат, 1990.
5. Gregoretti Paolo. Persona et esser. Saggio sul «Personalismo» di Luigi Stefanini. — Trieste, 1903.
6. Шеллер М. Положение человека в Космосе // Проблема человека в западной философии. — М.: Прогресс, 1988.
7. Sartre J.-P. L'age de raison. — Paris, 1945.
8. Noica C. Sase maladiei ale spiritului contemporan. — Buc.: Universul, 1978.
9. Jerphanion L. De la banalite. — Paris: Libre philozofique, 1965.
10. Красин Ю. Кризис марксизма и место марксистской традиции в истории общественной мысли // Свободная мысль. — 1993. — № 1.

11. *Свасьян А.К.* Феноменологическое познание. — Ереван: Изд-во АН Армянской ССР, 1987.
12. *Мамардашвили М.* Психологическая топология пути. — Тб., 1996.
13. *Библер В.С.* От наукоучения к логике культуры. — М.: Политиздат, 1991.
14. *Босенко А.В.* Становление, история, культура // Проблемы философии. — Вып. 53. — К.: Вища шк., 1987.
15. *Библер В.С.* От наукоучения к логике культуры. — М.: Политиздат, 1991.
16. *Mihaiu V.* Cutia de rezonanță. — București: Albatros, 1985.
17. *Нонель Х.Б.* Антонио Гауди. — М.: Стройиздат, 1986.
18. *Махлин В.Л.* Затекуст: Эрих Ауэрбах и испытание филологии // Ауэрбах Э. Мимесис. Изображение действительности в западной литературе. — М.; СПб.: Университетская книга, 2000.
19. *Eminescu M.* Fragmentarium. — Buc.: Edit. științ. și enciclop., 1982.
20. *Mihaiu V.* Cutia de rezonanță. — București: Albatros, 1985.
21. *Tănase A.* Filosofia ca poezie sau dialogul artelor. — București: Ediția Eminescu. 1985.
22. *Rozenkranz K.* O estetica a uritului. — Buc.: Meridiane, 1984.
23. *Шеллинг Ф.* Философия искусства. — М.: Мысль, 1966.
24. *Tănase A.* Filosofia ca poezie sau dialogul artelor. — București: Ediția Eminescu. 1985.

Делать выводы для читателя или за него — не самое разумное, на мой взгляд, завершение текста. Тем более, что собственные объяснения по поводу того, «что автор хотел сказать», могут не совпасть с восприятием того, что было сказано. Тем более что, независимо от причин, обусловленных фундаментальным характером исследуемой проблемы (требующим предельно категориального выражения и этим усложнившим язык текста), автор отдает себе отчет и в субъективных причинах такой сложности. Но... В данном случае — это эстетически неосвобожденная необходимость, чаще запрещающая себе «самость субъективности» и утверждающая свои «рациональные» незавершенные вариации. И это тоже из сферы «детерминированной объективности».

И все же в исторической перспективе и ретроспективе «субъективный разлом» истории заключается не в саморедуцирующей «самости», а в ее ложном утверждении и даже самоотречении. За этим разломом просвечивает феноменологический разлом истории, оборвавшей «красной нитью» через коллизия XX столетия. Устроивший себе пикник на обочине истории человек думал, что он и история суть две «самости», и стал жертвой этой иллюзии. Эта предельно идеологическая инверсация сущности подобна двойному отрицательному эффекту, который можно было бы назвать «зазеркальной голограммностью» самосознания мира. 9 мая 1998 года, находясь в Бухаресте, я наблюдала картину превращения этой великой для всего человечества даты в «весенний праздник», правда, не лишенный все же политического характера, ибо он начинался кроссом от университетской площади до площади Шарля де Голля под лозунгом «Движемся в Европу». Я спросила одного, samozабвенно заполняющего сканворд зрителя, почему подменяется суть праздника победы над фашизмом, и получила в ответ абсолютно «толерантную» фразу: «Это политика, и она нам ни к чему». Я обратила внимание этого средних лет мужчины на прогуливающих в пронафталиненой униформе периода Второй мировой войны, с железными крестами и другими фашистскими наградами на груди, отдельных

«свободных граждан», провоевавших на стороне фашизма и вкладывающих в дату 9 мая отнюдь не «деполитизованный», а четко реваншистский смысл. Мой собеседник пожал плечами и ответил: «Это их свободное самоопределение. У нас свободная страна».

Думается, в этой инверсации прогрессивного и регрессивного заключается самый страшный феноменологический разлом земной истории. А «переломным моментом» возможности таковой была и остается Вторая мировая война — самая кровопролитная и масштабная по своим разрушительным устремлениям. И вспомнилось жесткое по своей образности, но мощное по правдивости предостережение послевоенным, включая и нынешнее, поколениям народного деятеля искусств Чехословакии Э. Ф. Буриана в предисловии к книге Ота Крауса и Эриха Кулка «Фабрика смерти» о жертвах концентрационных лагерей той войны: «Но их жертва в Тебе, счастливый, живой читатель. Они вошли в Твое сердце, овладели Твоими мыслями. Они в Твоем мужестве, в мыслях, в труде, они рождаются в твоих детях и строят Твое будущее. Последняя их мысль о Тебе отразилась на Твоем лице, и никогда даже самая приятная и красивая жизнь не сотрет ее. Я ее ясно вижу. Она вписана кровавой чертой и светится одним словом: «Не забудь!» И помни, что если Ты все-таки забудешь, если Тобой овладеет какое-то дьявольское наваждение, то кровавая борозда на Твоем лице проникнет до самого мозга и Ты погибнешь еще более страшно, чем погибли твои братья. Их благословение превратится в проклятие».

Это проклятие стало возможным. В предлагаемой читателю книге очерчены естественные и неестественные «пунктиры» превращения такой возможности в реальный ужас истории, в реальную эстетику безобразного, в реальную негативную диалектику и в реальные теоретические болезни духа. Ведь для того чтобы осуществить исторический прорыв, следует бороться не с ветряными мельницами, а проследить лабиринты роющего историю крота.

ОБЩИЙ СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- Аббаньяно Н.* Экзистенция как свобода // Вопросы философии. — 1992. — № 2. — С. 146—156.
- Августин Аврелий.* Творения. — В 4 т. — СПб.: Алетейя, 1998. — К.: УЦИММ-Пресс, 2000.
- Авдеев В.Б.* Интегральный национализм // Русский геополитический сборник. — 1997. — № 2. — С. 81—86.
- Адорно Т.В.* Эстетическая теория. — М.: Республика, 2001. — 527 с.
- Адорно Т.В.* Негативная диалектика. — М.: Науч. мир, 2003. — 369 с.
- Альтицер Т.* Россия и апокалипсис // Вопросы философии. — 1996. — № 7. — С. 110—126.
- Антология западноевропейской классической либеральной мысли. — М.: Наука, 1995. — 463 с.
- Анчел Е.* Мифы потрясенного сознания. — М.: Политиздат, 1979. — 176 с.
- Аргуэльес Х.* Фактор маяя. — К.: София Ltd, 1996. — 272 с.
- Аристотель.* Сочинения. — В 4 т. — М.: Мысль, 1973—1983.
- Аузрбах Э.* Мимесис. Изображение действительности в западной литературе. — М.; СПб.: Университетская книга, 2000. — 509 с.
- Бабушкин В.У.* Феноменологическая философия науки. Критический анализ. — М.: Наука, 1985. — 189 с.
- Балибар Э., Валлерстайн И.* Раса, нация, класс. — М.: Logosaltera, 2003. — 263 с.
- Барг М.А.* Категории и методы исторической науки. — М.: Наука, 1984. — 338 с.
- Батищев Г.С.* Деятельностная сущность человека как философский принцип // Проблема человека в современной философии. — М.: Наука, 1969. — С. 3—114.
- Бахтин М.М.* Человек в мире слова. — М.: Российский открытый университет, 1995. — 139 с.
- Бегашвили А.Ф.* Проблема начала познания у Б. Рассела и Э. Гуссерля (1859—1938). — Тб.: Мещнереба, 1969. — 123 с.
- Беломорско-Балтийский канал имени Сталина. История строительства. 1931—1934 гг. — М., 1998. — 616 с.
- Белый А.* Начало века. — М.: В/О «Союзтеатр», 1990. — 496 с.
- Белый А.* Философическая грусть: Избр. соч. — В 2 т. — М.: Худ. лит., 1990. — Т. 1. — С. 178—184.
- Бердяев Н.А.* Истоки и смысл русского коммунизма. — М.: Наука, 1990. — 222 с.
- Бердяев Н.А.* Самопознание. — Л.: Лениздат, 1991. — 393 с.
- Бердяев Н.А.* Философия свободы. — М.: Правда, 1989. — С. 12—254.

Березкин Ю.Е. Америка и Ближний Восток: формы социально-политической организации в догосударственную эпоху // Вестник древней истории. — 1997. — № 2. — С. 3—25.

Бестужев-Лада И.В. Ретроальтернативистика в философии истории // Вопросы философии. — 1997. — № 8. — С. 112—122.

Библер В.С. От наукоучения к логике культуры. — М.: Политиздат, 1991. — 413 с.

Бичко А.К., Бичко І.В. Чи є справді гуманною буржуазна «філософія людини». — К.: Політвидав України, 1972. — 79 с.

Блашко М. Смерть как возможность // Вопросы литературы. — 1994. — Вып. 3. — С. 191—213.

Блок М. Апология истории // Вопросы философии. — 1996. — № 4. — С. 3—14.

Бодрийар Ж. Фрагменты из книги «О соблазне» // Иностранная литература. — 1994. — № 1. — С. 59—66.

Бодрийар Ж. Система вещей. — М.: Рудомино, 1999. — 222 с.

Бодрийар Ж. Символический обмен и смерть. — М.: Добросвет, 2000. — С. 49—386.

Бодрийар Ж. К критике политической экономии знака. — М.: Библион-Русская книга, 2003. — 260 с.

Босенко А.В. Сущность категории становления // Проблемы философии. — К.: Вища шк., 1981. — Вып. 53. — С. 47—51.

Босенко А.В. Становление, история, культура // Проблемы философии. — К.: Вища шк., 1987. — Вып. 72. — С. 96—103.

Босенко А.В. Реквием по нерожденной красоте. — К.: Самватас, 1992. — 252 с.

Босенко А.В. О другом. — К.: ТОО «ВЕК+», 1996. — 348 с.

Босенко В.А. Актуальные вопросы диалектического материализма. — К.: Вища шк., 1983. — 176 с.

Босенко В.А. Воспитать воспитателя. — К.: Либидь, 1990. — 322 с.

Бродель Ф. Материальная цивилизация: экономика и капитализм, XV—XVIII вв. — В 4 т. Время мира. — М.: Прогресс, 1992. — Т. 3. — 679 с.

Булгаков С.Н. Икона и иконопочитание. — М.: Крутицкое Патриаршее Подворье, 1996. — 158 с.

Булгаков С.Н. Два града: Исследование о природе общественных идеалов. — СПб.: Изд-во РХГИ, 1997. — 588 с.

Булгаков С.Н. Свет не вечерний. — М.: Республика, 1994. — 415 с.

Булгаков С.Н. Тихие думы. — М.: Республика, 1996. — 507 с.

Булгаков С.Н. Философия имени. — СПб.: Наука, 1998. — 446 с.

Бурханов М.А. Противоположность монизма и плюрализма в социальном познании: Автореф. дис. ... канд. филос. наук. — М.: МГПИ, 1988. — 16 с.

Булдаков В.П. Имперство и российская революционность // Отечественная история. — 1997. — № 1. — С. 42—60.

Буриан Э.Ф. Предисловие к первому изданию книги Крауса Ота, Кулка Эриха «Фабрика смерти». — М.: Политиздат, 1960. — 291 с.

Бьюкенген П.Дж. Смерть Запада. — М.: АСТ, 2003. — 444 с.

Вазюлин В.А. Логика истории. Вопросы теории и методологии науки. — М.: Изд-во МГУ, 1988. — 327 с.

- Валлерстайн И.* Америка и мир: вчера, сегодня и завтра // Свободная мысль. — 1995. — № 2. — С. 66—83; № 4. — С. 67—77.
- Василенко И.А.* Политическое время на рубеже культур // Вопросы философии. — 1997. — № 9. — С. 46—56.
- Васильев Н.А.* Воображаемая логика. — М.: Наука, 1989. — С. 12—259.
- Ваттимо Дж.* Прозрачное общество. — М.: Логос, 2003. — 126 с.
- Вернадский В.И.* О науке. — В 2 т. — Дубна: Феникс, 1997. — Т. 2. — 572 с.
- Вико Дж.Б.* Основания новой науки об общей природе наций. — М.; К.: REFL-book USA, 1994. — 618 с.
- Винников В.* Форма действия // Завтра. — 1997. — № 1. — С. 8.
- Воннегут К.* Времятрясение. — М.: АСТ, 2003. — 154 с.
- Вригт Г.Х. фон.* Логика и философия в XX веке // Вопросы философии. — 1992. — № 8. — С. 80—91.
- Гадамер Г.-Г.* XX век: размышления о пережитом // Вопросы философии. — 1996. — № 7. — С. 127—132.
- Гаджиев К.С.* Эпоха демократии? // Вопросы философии. — 1996. — № 9. — С. 3—22.
- Гегель Г.В.Ф.* Феноменология духа: Соч. — В 14 т. — М.: Партиздат, 1959. — Т. 4.
- Гегель Г.В.Ф.* Эстетика. — В 4 т. — М.: Искусство, 1968—1973.
- Гегель Г.В.Ф.* Наука логики. — В 3 т. — М.: Мысль, 1970—1971.
- Гегель Г.В.Ф.* Энциклопедия философских наук. — В 3 т. — М.: Мысль, 1974—1977.
- Гегель Г.В.Ф.* Философия религии. — В 2 т. — М.: Мысль, 1977.
- Гегель Г.В.Ф.* Философия права. — М.: Мысль, 1990. — 498 с.
- Гегель Г.В.Ф.* Философия истории. — СПб.: Наука, 1993. — С. 55—477.
- Геллнер Э.* Слова и вещи. — М.: Иностран. лит., 1962. — 344 с.
- Гефтер М.Я.* Из тех и этих лет. — М.: Прогресс, 1991. — 482 с.
- Гефтер М.Я.* История — позади? Историк — человек лишний? // Вопросы философии. — 1993. — № 9. — С. 3—15.
- Гиренок Ф.Д.* Ускользящее бытие. — М., 1994. — 220 с.
- Гирусов Э.В., Платонов Г.В.* Мир в поисках концепции устойчивого развития // Вестник МГУ. — Философия. — 1996. — № 1. — С. 3—13.
- Глобальные сообщества: новая система координат. — СПб., 2000. — 320 с.
- Гроссетест Р.* О Свете, или О начале форм // Вопросы философии. — 1995. — № 6. — С. 125—136.
- Гумбольдт В. фон.* О духе, присущем человеческому роду // Язык и философия культуры. — М., 1985. — С. 343—370.
- Гумилев Л.Н.* Этногенез и биосфера Земли. — Л.: Гидрометеоздат, 1990. — 528 с.
- Гуревич А.Я.* Категории средневековой культуры. — М.: Искусство, 1984. — 350 с.
- Гуревич А.Я.* Средневековый мир: культура безмолвствующего большинства. — М.: Искусство, 1990. — 396 с.
- Гуссерль Э.* Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология // Вопросы философии. — 1992. — № 7. — С. 136—176.

- Гуссерль Э. Логические исследования. — К.: Вентури, 1995. — 250 с.
- Гуссерль Э. Идеи чистой феноменологии и феноменологической философии. — М.: ДИК, 1999. — 335 с.
- Гуссерль Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. — СПб.: Владимир Даль, 2004. — 399 с.
- Давыдов В.В., Зинченко В.П. Принцип развития в психологии // Вопросы философии. — 1980. — № 12. — С. 47—60.
- Дахин В. Контуры нового мира // Свободная мысль. — 1995. — № 4. — С. 78—86.
- Дарендорф Р. Современный социальный конфликт. — М.: РОССПЭН, 2002. — 284 с.
- Деррида Ж. Эссе об имени. — СПб.: Алетейя, 1999. — 191 с.
- Жак Деррида в Москве. — М.: РИК «Культура», 1993. — 208 с.
- Декларация Римского клуба // Вопросы философии. — 1995. — № 3. — С. 67—72.
- Дерлугьян Г. Интервью журналу «Свободная мысль» // Свободная мысль, 1996. — № 5. — С. 35—43.
- Диалектика деятельности и культура / В.Г. Табачковский, Н.Ф. Тарасенко, Н.М. Есипчук и др. — К.: Наук. думка, 1983. — 296 с.
- Древнеиндийская философия. — М.: Мысль, 1972. — 271 с.
- Дюркгайм Е. Самоубство. Соціологічне дослідження. — К.: Основи, 1998. — 506 с.
- Ермолин Е. Собеседники хаоса // Новый мир. — 1996. — № 6. — С. 212—214.
- Жданов Ю.А. Региональные проблемы в сфере науки, культуры, образования // Известия ВУЗов: Северо-Кавказский регион. — 1996. — № 2. — С. 34—37.
- Жданов Ю.А. Избранное. — Ростов-н/Д: СКНЦ ВШ, 2001. — Т. 2. — 366 с.
- Жоль К.К. Сравнительный анализ индийского логико-философского наследия. — К.: Наук. думка, 1981. — 208 с.
- Зарубежная феноменология и экзистенциализм / Под ред. К.К. Жоля. — К., 1989—1990. — 39 с.; 48 с.
- Затуливетер Ю. Компьютерная революция в социальной перспективе // Альтернативы. — 1996/97. — № 4. — С. 84—100.
- Зиновьев А. Иди на Голгофу // Смена. — 1991. — № 1—3. — С. 14—58.
- Золотусский И. Гоголь. — М.: Мол. гвардия, 1979. — 506 с.
- Зомбарт В. Буржуа. Этюды по истории духовного развития современного экономического человека. — М.: ГИЗ, 1925. — 324 с.
- Из переписки Фихте с Шеллингом // Вопросы философии. — 1996. — № 3. — С. 93—116.
- Из писем Вильгельма фон Гумбольда // Иностранная литература. — 1989. — № 11. — С. 232—238.
- Ильенков Э.В. Искусство и коммунистический идеал. — М.: Искусство, 1984. — 352 с.
- Ильенков Э.В. Диалектическая логика. — М.: Политиздат, 1984. — 319 с.
- Ильенков Э.В. Философия и культура. — М.: Политиздат, 1989. — 459 с.

- Ильенков Э.В.* Диалектика абстрактного и конкретного в научно-теоретическом мышлении. — М.: РОССПЭН, 1997. — 462 с.
- Ильенков Э.В.* Школа должна учить мыслить. — М.; Воронеж, 2002. — 49 с.
- Ильин В.А.* Статика и динамика чистой формы, или Очерк общей морфологии // Вопросы философии. — 1996. — № 11. — С. 91—136.
- Имамичи Т.* Моральный кризис и метатехнические проблемы // Вопросы философии. — 1995. — № 3. — С. 74—82.
- Историческая наука и некоторые проблемы современности. — М.: Наука, 1969. — 430 с.
- История, социология, культура народов Африки. — М.: Наука, 1974. — 430 с.
- Исупов К.П.* Русская эстетика истории. — СПб.: РХГУ, 1992. — 160 с.
- Ищенко Ю.* Класичне та некласичне у філософії Маркса // Філософська і соціологічна думка. — 1995. — № 1—2. — С. 47—49.
- Каграманов Ю.* Демократия и культура // Новый мир. — 1997. — № 1. — С. 168—199.
- Кальвино И.* Легкость // Иностранная литература. — 1991. — № 6. — С. 227—234.
- Камю А.* Бунтующий человек. — М.: Политиздат, 1990. — 400 с.
- Камю А.* Надежда и абсурд в творчестве Франца Кафки. — М.: Прометей, 1989. — С. 397—406.
- Канарский А.С.* Диалектика эстетического процесса: диалектика эстетического как теория чувственного познания. — К.: Вища шк., 1979. — 216 с.
- Канарский А.С.* Диалектика эстетического процесса: генезис чувственной культуры. — К.: Вища шк., 1982. — 192 с.
- Кант И.* Сочинения. — В 6 т. — М.: Мысль, 1964—1966.
- Кантор К.М.* Четвертый виток истории // Вопросы философии. — 1996. — № 8. — С. 19—41.
- Кара-Мурза С.Г.* Наука и кризис цивилизации // Вопросы философии. — 1990. — № 9. — С. 3—16.
- Кара-Мурза С.Г.* Опять вопросы вождям. — К.: Оріяни, 1998. — 489 с.
- Кара-Мурза С.* Манипуляция сознанием. — К.: Оріяни, 2000. — 442 с.
- Карамышев Г.В.* Неадекватное познание: Методологический анализ эклектики и софистики. — Саратов: Саратов. ун-т, 1990. — 113 с.
- Карамышев Г.В.* Диалектика против эклектики. — М.: Наука. — 1985. — 159 с.
- Карасев Л.В.* Онтология и поэтика // Вопросы философии. — 1996. — № 7. — С. 55—89.
- Карасев Н.Н.* Личное начало и роковые силы в истории // Вопросы философии. — 1996. — № 7. — С. 157—163.
- Кардозо Э.К.* Социальные последствия глобализации // Латинская Америка. — 1998. — № 5. — С. 4—9.
- Карпенко А.С.* Фатализм и случайность будущего: логический анализ. — М.: Наука, 1990. — 214 с.
- Китаев-Смык Л.* Болезнь войны // Дружба народов. — 1996. — № 2. — С. 109—126.
- Князев В.Н.* Человек и технология (социально-философский аспект). — К.: Лыбидь, 1990. — 175 с.

- Князьков Н.В. Мистерия Евразии. Пространство Культур // Русский гео-политический сборник. — 1997. — № 2. — С. 3—10.
- Ковров М. Игорь Сиренко, театр «Сопричастность» // Завтра. — 1997. — № 45 (206). — С. 8.
- Колінгуод Р. Дж. Ідея історії. — К.: Основи, 1996. — 615 с.
- Коммунизм как культура // Альтернативы. — 1995. — № 1. — С. 2—28.
- Копнин П.В. Диалектика как логика и теория познания. — М.: Паука, 1973. — 324 с.
- Копнин П.В. Диалектика. Логика. Наука. — М.: Наука, 1973. — 452 с.
- Красин Ю. Кризис марксизма и место марксистской традиции в истории общественной мысли // Свободная мысль. — 1993. — № 1. — С. 20—31.
- Кристева Ю. Избранные труды: Разрушение поэтики. — М.: РОССПЭН, 2004. — 601 с.
- Косолапов В.В. Методология и логика исторического исследования. — К.: Вища шк., 1977. — 379 с.
- Косолапов Р.И. Социализм. К вопросам теории. — М.: Мысль, 1979. — 598 с.
- Кравченко И.И. Рациональное и иррациональное в политике // Вопросы философии. — 1996. — № 3. — С. 4—8.
- Крымский С.Б., Павленко Ю.В. Софийная основа сакральной топографии Древнего Киева // Collegium, 2001. — № 11. — С. 4—29.
- Кубель Л.Е. Очерки потестарно-политической этнографии. — М.: Наука, 1988. — 267 с.
- Кузнецов П. Евразийская мистерия // Новый мир. — 1996. — № 2. — С. 163—180.
- Культура, техника, человек. — Владивосток: Дальневосточный край, 1991. — 160 с.
- Кундер М. Невыносимая легкость бытия // Иностранная литература. — 1992. — № 5—6. — С. 5—138.
- Курбатов В. Мой выбор // Завтра. — № 45(520). — 2003. — С. 8.
- Курицын В. Постмодернизм: новая первобытная культура // Новый мир. — 1993. — № 2. — С. 225—232.
- Левандовський В. «Захід» і «Схід» як опозиція в європейській соціальної філософії: концепт «орієнтального деспотизму» // Політологічні питання. — 1995. — № 2. — С. 3—48.
- Левая платформа Венгерской социалистической партии (Декларация принципов) // Альтернативы 1996/1997. — № 4. — С. 24—46.
- Леви-Стросс К. Первобытное мышление. — М.: Республика, 1994. — С. 15—370.
- Леви-Стросс К. Печальные тропики. — М.: Культура, 1994. — 318 с.
- Леви-Стросс К. Путь масок. — М.: Республика, 2000. — С. 19—299.
- Лем С. Сумма технологии. — М.; СПб.: Terra fantastica, 2002. — 468 с.
- Леминг Дж. Если не рассматривать историю США в розовом свете // Новая и новейшая история. — 1992. — № 1. — С. 77—86.
- Ленин В.И. Тетради по империализму; Полн. собр. соч. — Т. 28. Лимонка. — 1999. — Май. — № 118.
- Лютар Ж.-Ф. Заметки о смыслах «пост» // Иностранная литература. — 1994. — № 1. — С. 56—59.

- Литатов В. И* это все о нем. — М.: Мол. гвардия, 1975. — 446 с.
- Липовецкий М.* Патогенез и лечение глухонемой // Новый мир. — 1992. — № 7. — С. 213—222.
- Личковах В.А.* Эллинское и славянское переживание пространства и времени // Вестник Приазовского технического университета. — Мариуполь, 1998. — № 5. — С. 90—95.
- Лифшиц М.* Критические заметки к современной теории мифа // Вопросы философии. — 1973. — № 8. — С. 143—153.
- Литературные манифесты западноевропейских классицистов. — М.: МГУ, 1980. — 624 с.
- Лобастова Г.В.* Философско-педагогические этюды. — М.: Микрон-принт, 2003. — 327 с.
- Лосев А.Ф.* История античной эстетики (Софисты, Сократ, Платон). — М.: Искусство, 1969. — 715 с.
- Лосев А.Ф.* Музыка как предмет логики // Из ранних произведений. — М.: Правда. — 1990. — С. 195—392.
- Лукач Г.* История и классовое сознание. — М.: Logosaltira, 2003. — 404 с.
- Лукач Д.* К онтологии общественного бытия. Прологомены. — М.: Прогресс, 1991. — 412 с.
- Лукач Д.* Материализация и пролетарское сознание // Вестник Социалистической академии. — М.; Петроград: Госполитиздат, 1923. — Т. 6.
- Лукач Д.* Молодой Гегель и проблемы капиталистического общества. — М.: Наука, 1987. — 616 с.
- Люкс Л.* Евразийство и консервативная революция (соблазн антизападничества в России и Германии // Вопросы философии. — 1996. — № 3. — С. 57—69.
- Мадисон А.* Поэтика и политика. — СПб.: ГИЦ, 2004. — 192 с.
- Малявин В.В.* Чжуан-цзы. — М.: Наука, 1985. — 307 с.
- Мамардашвили М.* Лекции о Прусте (психологическая топология пути). — М.: AD MARGINUM, 1995. — 548 с.
- Мамардашвили М.* Эстетика мышления. — М.: Московская шк. полит. исследований, 2000. — 414 с.
- Мандельштам И.* О переводах: Соч. — В 4 т. — М.: TERRA-TERRA, 1991. — Т.2. — С. 433—445.
- Мареев С.Н.* Встреча с философом Э. Ильенковым. — М.: РОССПЭН, 1998. — 320 с.
- Маркс К.* Тезисы о Фейербахе // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. — 2-е изд. — Т. 3. — С. 2—4.
- Маркс К.* Экономическо-философские рукописи 1844 года // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. — 2-е изд. — Т. 42. — С. 41—174.
- Маркс К.* Из экономических рукописей 1857—1858 годов // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. — 2-е изд. — Т. 12. — С. 709—738.
- Маркс К.* Экономические рукописи 1857—1859 гг. // Маркс К., Энгельс Ф. — Сочинения. — 2-е изд. — Т. 46. — Ч. 1—2.
- Маркузе Г.* Одномерный человек. — М.: REFI book, 1994. — 341 с.
- Маркузе Г.* Эрос и цивилизация. Философия исследования учения Фрейда. — К.: Библиотека Украины для юношества, 1995. — 314 с.

- Марритен Ж.* Величие и нищета метафизики. — М.: РОССПЭН, 2004. — 597 с.
- Махлин В.Л.* Затекут: Эрих Ауэрбах и испытание филологии // Эрих Ауэрбах. Мимесис. Изображение действительности в западной литературе. — М.; СПб.: Университетская книга, 2000. — С. 479—501.
- Межиров А.* Бормотуха: Стихи. — М.: Правда, 1989. — 29 с.
- Мировоззренческие ориентиры мыслительной культуры / В.Г. Табачковский и др.: АН Украины, Ин-т философии. — К.: Наук. думка, 1993. — 165 с.
- Миронов В.В.* Наука и «кризис культуры» (или затянувшийся карнавал) // Вестник МГУ. — Философия. — 1996. — № 5. — С. 3—13.
- Моисеев Н.Н.* Современный антропогенез и цивилизационные разломы. — М.: ММЭПУ, 1994. — 46 с.
- Молчанов В.И.* Время и сознание. Критика феноменологической философии. — М.: Высшая шк., 1988. — 144 с.
- Муравьев В.Н.* Овладение временем. — М.: РОССПЭН, 1998. — 318 с.
- Муратова И.* О муках творчества // Матеріали IV Міжнар. наук.-практ. конф. «Творчість як предмет міждисциплінарних досліджень та навчання». 24—25 квіт. 1997 р. — К.: НТУУ «КПІ», 1997. — С. 8—9.
- Мыслители Киевской Руси. — К.: Вища шк., 1987. — 181 с.
- Мяло К.* Космогонические образы мира: между Западом и Востоком // Культура, человек и картина мира. — М.: Наука, 1987. — С. 227—252.
- Науменко Л.А.* Принцип монизма в диалектической логике. — Алмата, 1968. — 176 с.
- Невзоров Л.* Есть ли литература на Западе? // Новый мир. — 1992. — № 6. — С. 187—217.
- Нейман А.М.* Некоторые тенденции развития современной немарксистской мысли в Англии и теоретико-познавательные воззрения Э.Х. Карра // Историческая наука и некоторые проблемы современности. — М.: Наука, 1969. — С. 177—192.
- Нейсбит Дж.* Мегатренды. — М.: ЕРМАК, 2003. — 376 с.
- Нейсбит Дж., Эбурдин П.* Что нас ждет в 90-е годы. Мегатенденции. Год 2000. — М.: Республика, 1992. — 250 с.
- Новая технократическая волна на Западе. — М.: Прогресс, 1986. — С. 99—119.
- Новикова М.* Месяцеслов // Новый мир. — 1996. — № 8. — С. 197—208.
- Новое в зарубежной лингвистике. — М.: Радуга. — 1982. — 432 с.
- Новотный О., Фишер Я.* Экономика культуры. — М.: Прогресс, 1987. — 254 с.
- Нонель Х.Б.* Антонио Гауди. — М.: Стройиздат, 1986. — 207 с.
- Омельянич В.И. и др.* Структура и смысл. — К.: Наук. думка, 1989. — 207 с.
- Опыт тысячелетия. Средние века и эпоха Возрождения: Быт, нравы, идеалы. — М.: Юристъ, 1996. — С. 76—89.
- Ортега-и-Гассет Х.* Размышления о технике // Вопросы философии. — 1993. — № 10. — С. 32—68.
- Ортега-и-Гассет Х.* Избранные труды. — М.: Весь мир, 1997. — 698 с.
- Ошеров В.* В нравственном тупике // Новый мир. — 1996. — № 9. — С. 157—176.

Пак М.Н., Югай Г.А. Новоевразийская концепция российской цивилизации (философский аспект) // Вестник МГУ. — Философия. — 1996. — №3. — С. 62—75.

Панарин А.С. «Вторая Европа» или «Третий Рим» // Вопросы философии. — 1996. — № 10. — С. 19—31.

Панарин Ю. О возможностях отечественной культуры // Новый мир. — 1996. — № 9. — С. 177—185.

Пастернак Б. Открытка к Жаклин де Пруайар. 19 августа 1958 г. // Новый мир. — 1992. — № 1. — С. 127—189.

Петрици. Рассмотрение платоновской философии и Прокла Диадоха. — М.: Мысль, 1984. — 229 с.

Печерский М. Сто лет спустя, за тридцать земель // Век XX и мир. — 1996. — № 3. — С. 22—38.

Пиаже Ж. Речь и мышление ребенка. — СПб: Союз, 1994. — 256 с.

Плетников Ю. Формационная и цивилизационная триады // Свободная мысль. — 1998. — № 3. — С. 103—110.

Плеханов Г.В. Сочинения. — В 24 т. — М.; Петроград, 1923—1925.

Понятия ментальності в суспільних науках // Генеза. — 1995. — № 1(3). — С. 8—13.

Попов П.С. История логики Нового времени. — М.: Изд-во МГУ. — 1980. — 259 с.

Попов П.С., Стяжкин Н.И. Развитие логических идей от античности до эпохи Возрождения. — М.: МГУ, 1974. — 221 с.

Поринев Б.В. Социальная психология и история. — М.: Наука, 1979. — 232 с.

Постперестройка: концептуальная модель развития нашего общества, политических партий и общественных организаций / С.Е. Кургиян, В.Ф. Лутеншлюс, П.Ф. Гончаров и др. — М.: Политиздат, 1990.

Прудон П.Ж. Что такое собственность? — М.: Республика, 1998. — 367 с.

Пути и перепутья современной цивилизации / Ю.Н. Пахомов, С.Б. Крымский, Ю.В. Павленис: НАН Украины, Институт мировой экономики и международных отношений. — К., 1998. — 432 с.

Рассел Б. Введение в математическую философию — М.: Гнозис, 1996. — 240 с.

Рассел Б. Почему я не христианин. — М.: Политиздат, 1987. — 334 с.

Рациональность в науке и культуре / П.Ф. Иолан, С.Б. Крымский, Б.А. Парахонский: АН УССР, Институт философии. — К.: Наук. думка, 1989. — 287 с.

Рикер П. Торжество языка над насилем (Герменевтический подход к философии права) // Вопросы философии. — 1996. — № 4. — С. 27—36.

Рюде Дж. Народные низы в истории. 1730—1848. — М.: Прогресс, 1984. — 317 с.

Рожанский М. Черновик Мира Миров: опыт несовпадения // Век XX и мир. — 1996. — № 3. — С. 162—184.

Розин В.М. Философия техники и культурно-исторические конструкции развития техники // Вопросы философии. — 1996. — № 3. — С. 19—28.

Рассуждения о счастливой и достойной жизни. — Минск: Харвест, 1999. — 590 с.

- Рыбаков В.* Французская лихорадка // *Мировая экономика и международные отношения.* — 1996. — № 6. — С. 51—67.
- Сартр Ж.-П.* Стена. — М.: Политиздат, 1992. — 478 с.
- Сартр Ж.-П.* Буття і ніщо. Нарис феноменологічної онтології. — К.: Основи, 2001. — 855 с.
- Сартр Ж.-П.* Воображаемое. Феноменологическая психология воображения. — СПб.: Наука, 2001. — 855 с.
- Самарская Е.* Социализм в перспективе постиндустриализма // *Свободная мысль.* — 1995. — № 4. — С. 39—50.
- Саррот Н.* Дар речи // *Новый мир.* — 1992. — № 4. — С. 138—166.
- Свасьян К.А.* Феноменологическое познание. — Ереван: Изд-во АН Армянской ССР, 1987. — 198 с.
- Сеа Л.* Поиски латиноамериканской сущности // *Вопросы философии.* — 1982. — № 6. — С. 55—65.
- Сеа Л.* История идей и философия истории // *Вопросы философии.* — 1984. — № 7. — С. 63—70.
- Смоля Д.* Латиноамериканский мятеж против МВФ начался // *Развитие.* — 1994. — № 3. — С. 11—23.
- Сонтаг С.* Против интерпретации // *Иностранная литература.* — 1992. — № 1. — С. 211—217.
- Сорос Дж.* Криза глобального капіталізму. — К.: Основи, 1999. — 259 с.
- Стратегия реформирования экономики России // Вопросы экономики.* — 1996. — № 3. — С. 4—74.
- Сукре Фигарелья Ф.Х.* (Посол Венесуэлы в России). Интервью журналу «Латинская Америка» // *Латинская Америка.* — 1997. — № 1. — С. 3—13.
- Суспільні закони та їх дія / І.В. Бойченко, В.І. Куценко, В.Г. Табачковський та ін.: НАН України, Ін-т філософії.* — К.: Наук. думка, 1995. — 212 с.
- Табачковський В.Г.* Человеческое мироотношение: данность или проблема? / НАН Украины, Ин-т философии. — К.: Наук. думка, 1993. — 175 с.
- Тажеси Кайко.* Все дальше и дальше // *Иностранная литература.* — 1986. — № 3. — С. 220—230.
- Театр парадокса.* — М.: Искусство. — 1991. — 300 с.
- Теория метафоры.* — М.: Прогресс, 1990. — 499 с.
- Тихиков В.А.* Что есть Россия? // *Вопросы философии.* — 1995. — № 2. — С. 3—18.
- Тойнби А. Дж.* Постигание истории. — М.: Прогресс. — 1991. — 731 с.
- Толочок П.П.* Від Русі до України. — К.: Абрис, 1997. — 398 с.
- Тоффлер Э.* Метаморфозы власти. — М.: АСТ, 2003. — 660 с.
- Тоффлер Э.* Третья волна. — К.: Всесвіт, 2000. — 475 с.
- Трельч Э.* Историзм и его проблемы: Логические проблемы философии истории. — М.: Юристъ, 1994. — 719 с.
- Трубников Н.Н.* О смысле жизни и смерти. — М.: РОССПЭН, 1996. — 380 с.
- Труды международной логико-исторической школы.* — Вып. 2. — М.: ТОО «Симс», 1995. — 249 с.
- Уэбстер Ф.* Теории информационного общества. — М.: Аспект-Пресс, 2004. — 396 с.

- Феноменология в современном мире. — Рига: Зинантне, 1991. — 320 с.
- Филатов С., Щипков А.* Языческий вызов христианству // Дружба народов. — 1996. — № 3. — С. 138—148.
- Философия техники в ФРГ. — М.: Прогресс, 1989. — 528 с.
- Форрестер Дж.* Мировая динамика. — М.; СПб.: Terra fantastica, 2003. — 379 с.
- Фромм Э.* Иметь или быть. — М.: Прогресс, 1986. — 238 с.
- Фромм Э.* Бегство от свободы. — М.: Прогресс, 1990. — 271 с.
- Фромм Э.* Анатомия человеческой деструктивности. — М.: АСТ-ЛТД, 1998. — 672 с.
- Фромм Э.* Здоровое общество. — М.: АСТ, 2005. — 516 с.
- Фуко М.* Слова и вещи. — СПб.: А-сад, 1994. — 404 с.
- Хайдеггер М.* (Семинар в Ле Торе, 1969 г.) // Вопросы философии. — 1993. — № 10. — С. 123—151.
- Хайдеггер М.* Бытие и время. — М.: Ad Marginem, 1997. — 452 с.
- Хайдеггер М., Ясперс К.* Переписка. — М.: Ad marginem, 2001. — 406 с.
- Хаксли О.* Через много лет // Иностранная литература. — 1993. — № 4. — С. 38—180.
- Хантингтон С.* Столкновение цивилизаций. — М.: АСТ, 2003. — 578 с.
- Хармс Д.* Боже, какая ужасная жизнь... // Новый мир. — 1992. — № 2. — С. 192—224.
- Хижняк В.И.* Киево-Могилянская академия. — К.: Вища шк., 1988. — 261 с.
- Хинтиikka Я.* Проблема истины в современной философии // Вопросы философии. — 1996. — № 9. — С. 46—58.
- Хеллер А.* Два столпа современной этики // Вопросы философии. — 2004. — №3. — С. 28—37.
- Храмова В.Л.* Целостность духовной культуры / НАН Украины. Ин-т философии. — К.: Феникс, 1995. — 400 с.
- Хузангай А.* Без иллюзий // Дружба народов. — 1996. — № 2.
- Черняк В.С.* История, логика, наука. — М.: Наука, 1986. — 372 с.
- Чешиков М.А.* «Новая наука», постмодернизм и целостность современного общества // Вопросы философии. — 1995. — № 4. — С. 24—34.
- Шедяков В.* Украина в контексте логики постмодерна // Вибір. — 1998. — № 1—2. — С. 52—58.
- Шеллинг Ф.В.Й.* Философские письма о догматизме и критицизме: Соч. — В 2 т. — М.: Мысль, 1987. — Т. 1. — С. 39—89.
- Шеллинг Ф.В.Й.* Философия искусства. — М.: Мысль, 1966. — С. 47—482.
- Шварц Х.* Предреципные выводы: легенда о 1000-м годе (Из книги «Конец века») // Иностранная литература. — 1991. — № 6. — С. 247—254.
- Шинкарук В.И., Яценко А.И.* Гуманизм диалектико-материалистического мировоззрения. — К.: Політгиздат України, 1984. — 255 с.
- Шичалин Ю.А.* «Осевые века» европейской истории // Вопросы философии. — 1995. — № 6. — С. 75—86.
- Шнейдер Б.* Глобальная революция // Свободная мысль. — 1993. — № 9.
- Шлегель К.* Новый порядок и насилие. Размышления о метаморфозах насилия // Вопросы философии. — 1995. — № 5. — С. 13—20.
- Шпенглер О.* Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории. — В 2 т. — М.: Мысль, 1993.

Шпет Г.Г. История как проблема логики. — Вестник МГУ. — Серия 7. — 1996. — № 5. — С. 47—67.

Эко У. Средние века уже начались // Иностранная литература. — 1994. — № 4. — С. 259—268.

Эко У. Отсутствующая структура. — М.: Петрополис, 1998. — 424 с.

Элиаде М. Космос и история. — М.: Прогресс, 1987. — 310 с.

Элиаде М. Священное и мирское. — М.: Изд-во МГУ, 1994. — 144 с.

Энгельс Ф. Происхождение семьи, частной собственности и государства // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. — 2-е изд. — Т. 21. — С. 23—178.

Энгельс Ф. Книга откровения // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. — 2-е изд. — Т. 21. — С. 7—13.

Энгельс Ф. Шеллинг и откровение // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. — 2-е изд. — Т. 41. — С. 173—226.

Эпистемология культуры: Введение в обобщенную теорию познания / С.Б. Крымский, Б.А. Парахонский, В.М. Мейзерский / НАН Украины; Ин-т философии. — К.: Наук. думка, 1993. — 216 с.

Юнгер Ф.Г. Совершенство техники. — СПб: Владимир Даль, 2002. — 553 с.

Якимович А. О лучах просвещения и других световых явлениях // Иностранная литература. — 1994. — № 1. — С. 241—248.

Якимович А. Пансион мадам Гайар, или безумие разума // Иностранная литература. — 1992. — № 4. — С. 225—236.

Янков В.А. Эскиз экзистенциальной истории // Вопросы философии. — 1998. — № 6. — С. 3—29.

Ясперс К. Смысл и назначение истории. — М.: Политиздат, 1991. — 522 с.

Яцук Т.И. Диалектика объективного и субъективного в общественном развитии. — М.: Политиздат Украины, 1989. — 192 с.

Alecsandri V. Melodiile Romanesti. Opere. — Chisinau: Hyperion, 1992 —V.IV.

Afmeoni A. Presense divine et miracles quotidiens. — Algere Entrepr. Nationale du Livre, 1988.

Assunto R. Orasul lui Amfion si orasul lui Prometeu. — Buc.: Meridiane, 1988.

Baltrusaitis Jurgis. Formari, deformari. — Buc.: Edit.Meridiane, 1989.

Blaga L. Opere filozofice. — Buc.: Minerva. — 1985.

Blaga L. Trilogia cosmologica. — Buc.: Minerva, 1988.

Baczo B. Iesirea din Teroare. Termidor si Revolutia. — Buc.: Humanitas, 1993.

Cant I. Logica generala. — Buc.: Ediția științifică și enciclopedică, 1985.

Cioran E. Amurgul gândurilor. — Buc.: Humanitas, 1991.

Dutu A. Transformarea mentalitatilor. Aspectul sociologic // ARC: Litere-arte. — 1993. — № 3 (7).

Eliade M. Le Chamanisme et les techniques arhaiques de l'extare. — Paris, 1951.

Eminescu M. Fragmentarium. — Buc.: Ediția științifică și enciclopedică, 1982.

Gallois M. Pierro. Reflexions sur l'évolution de la strategie mondiale // Re- vue de science morales et politique. — 1996. — № 2. — P. 355—369.

Ghideanu T. Temeiuri critice ale lui J.-P.Sartre. — Buc.: Ediția științifică și enciclopedică, 1988.

- Gregoretti Paolo*. Persona et esser. Saggio sul «Personalismo» di Luigi Stefanini. — Trieste, 1903.
- Ianosi I*. Prefata. In cartea: Estetica si filosofia artei. — Buc.: Eminescu, 1981.
- Jerphagnon L*. De la banalite. — Paris: Libre filosofique, 1965.
- Haşdeu B.P.* Scrieri filosofice. — Buc.: Ediția științifică și enciclopedică, 1985.
- Lefrane J*. Les taches actuelles de la filosofie // Revue de science morales et politique. — 1997. — № 1. — P. 7—23.
- Malraux A*. Ispita Orientului. — Buc., 1983.
- Mihaiu V*. Cutia de rezonanță. — Buc.: Albatros, 1985.
- Necula C*. Cioran scepticul nemantuit. — Tecuci Demiurg, 1995.
- Nenitescu S*. Istoria artei ca filosofie a istoriei. — Buc.: Ediția științifică și enciclopedică, 1985.
- Noica C*. Sase maladii ale spiritului contemporan. — Buc.: Universul, 1978.
- Noica C*. Devenirea intru fiinta. V. I-2. — Buc.: Ediția științifică și enciclopedică, 1981.
- Noica C*. Scrisori despre logica lui Hermes. — Buc.: Cartea rom-ca, 1986.
- Noica C*. Simple introduceri in bunatatea timpului nostru. — Buc.: Humanitas, 1992.
- Noica C*. Intre suflet si spirit. — Buc.: Humanitas, 1996.
- Ortega y Gasset*. Dezumanizarea artei // Basarabia. — 1995. — № 2—3. — P. 104—119.
- Paler O*. Polemici cordiale. — Buc.: Cartea rom-ca, 1983.
- Paler O*. Vremea intrebarilor (Cronica morala a unui timp lipsit de morala). — Buc.: Albatros-Dalsi, 1995. — 378 p.
- Petrescu C*. Doctrina substantei. V. 1, V.2. — Buc.: Ediția științifică și enciclopedică, 1980.
- Parvu I*. Infinitul si infinitatea lumii. — Buc.: Edit. Politica, 1985.
- Parvu I*. Arhitectura existentei. — Buc.: Humanitas, 1988.
- Rosca D*. Existence tragique. — Buc. Edit. Acad., 1977.
- Rosenkrant K*. O estetica a uritului. — Buc. Meridiane, 1984.
- Sartre J.-P.* L'age de raison. — Paris: Gallimard, 1945.
- Saizu Ioan Al*. Tacu. Context geopolitic european la finele primei configurații mondiale // Istorie și civilizație. Hierasus (IX). — Iași, 1994. — P. 463—471.
- Sent Michel*. — Liberation. — 20.11.1996.
- Starobinski J*. 1789. Emblemele ratiunii. — Buc.: Meridiane, 1990.
- Tanase Al*. Filosofia ca poesis sau dialogul artelor. — Buc.: Eminescu, 1985.
- Thome E*. L'etre et le monde a l'etat nocturne. — Paris, 1979. — 208 p.
- Tutea P*. Reflectii religioase asupra cunoasterii. — Bucuresti. — 1992.
- Vianu T*. Opere. 12 Volume. — Buc.: Minerva. — 1975.
- Vimont C*. L'emploi: qui faire? // Echos, 2 septembre, 1996.
- Xenopol A.D.* Scrieri sociale si filosofice. — Buc.: Ediția științifică și enciclopedică, 1967.
- Xenopol A.D.* Teoria istoriei. — Buc.: Edit. Fundat.cult. romane. — 1998.

СОДЕРЖАНИЕ

Вступительное слово	4
Глава 1. ПОЛИХРОНИКА КУЛЬТУРЫ: СУЩНОСТНЫЕ САМООПРЕДЕЛЕНИЯ ЛОГОСА.	16
§ 1. Антиномии «осевого времени» и основа параллельности форм культуры в становлении истории.	16
Метафизика единства цивилизаций	16
Культурное самоопределение времени и пространства истории	35
Трансценденции Логоса во времени и пространстве древнеславянского мирозерцания	45
Опосредствование форм Логоса в диахронике культуры	61
Литература	67
§ 2. Классическое как предел становления мировой культуры.	70
Антиномии логики истории и истории логики как трансценденции предыстории	70
Категориальное самоопределение идеального в феноменологии этнокультуры	79
Логические и эстетические регрессии нераспредмеченной истории (в контексте проблемы логических полей философии С. Н. Булгакова).	87
Литература	97
§ 3. Феноменология «больного Логоса»	99
Природа и место эстетики безобразного в становлении истории и культуры	100
Феноменология болезней духа	112
Логическая замкнутость становления.	132
Литература	145
Глава 2. ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКИЕ ТРАНСФОРМАЦИИ ИСТОРИЧЕСКОГО РАЗВИТИЯ В КОНТЕКСТЕ ПРОБЛЕМНОСТИ СООТНОШЕНИЯ «ЦИВИЛИЗАЦИЯ— ЦИВИЛИЗОВАННОСТЬ—КУЛЬТУРА»	146
§ 1. Метафизика смыслов и проблема категориального синтеза современной всемирности истории и культуры.	146
Степень и границы основания в синхронности современной истории	146
Субстанциальные трансгрессии культуры в отчужденных формах современной истории	159

Трансформации логики истории в опосредованиях трансцендентального и трансцендентного мировой культуры	171
Литература	176
§ 2. Генезис «центра» культуры в истории.	177
Основные противоречия мировой цивилизации и проблема культурного центра мира	177
Проблема отчужденных рефлексий культурных и исторических интересов. Культурный декаданс глобальных противоречий	188
Проблема субъекта культуры в истории и актуальность	193
Литература	209
§ 3. Культурная «функциональность» и культурная цель истории. Проблема и современная проблематичность гуманизма в культуре	211
Метафизика национального менталитета в актуальности современной истории	211
Сила лжи и бессилье заблуждения (гносеология декаданса феноменологии истории)	220
Логические основания дезинтеграции культуры	229
Литература	237
Глава 3. НЕПОСРЕДСТВЕННОСТЬ ЧЕЛОВЕЧЕСКОГО БЫТИЯ КАК СУБСТАНЦИАЛЬНО-ЭСТЕТИЧЕСКОЕ САМООПРЕДЕЛЕНИЕ КУЛЬТУРЫ.	239
§ 1. Основание разрешения противоречия феноменологии духа и феноменологии истории	239
Противоречия основания как монистического принципа философии (в контексте философии Просвещения) и монизм основания как феноменологическая непосредственность истории	239
Трансгрессии иррационального в сотворении абсурдной свободы.	248
Нравственная воля как чувственное основание и героика феноменологии истории	260
Литература	268
§ 2. Превращенные формы культуры в феноменологии истории	269
Метафизика внутренней формы.	269
Превращенные формы в культурной феноменологии истории	284
Минусовые реалии опустошенных форм	300
Литература	309
§ 3. Иллюзии и кульминации культуры	310
Трансгрессии феноменологического времени культуры	310
Основание в феноменологической взаимопереводимости культур	326
Литература	340
Вместо заключения	342
Общий список литературы	344

Shkepu M. A.

The Phenomenology of History in the Transformations of culture. — Kyiv: Publication centre of NAU, 2005. — 360 p. — Russian language.

The author of the monograph investigates the problem of the phenomenology of history in such aspect as the transformation of the foundation of the logic of history and of the logic of culture. Deep research is made in the sphere of antinomic limits of logical, volitional and sensual spaces of human development. In the monograph the foundation of mutual transformation and interpretation of cultures is brought out in the field of the essence forces of a human being. Regarding the context of the problem of the logical basis of culture's disintegration the author deduces new verges of alienated forms and their transcendences in the space of intermediations of modern contradictions in the phenomenological manifestations of culture.

The monograph is proposed for professional philosophers, postgraduates and for all those, who are interested in the problems of the contemporary world.

Шкепу М. О.

Ш 833 Феноменологія історії в трансформаціях культури. — К.: Книжкове вид-во НАУ, 2005. — 360 с. — Рос. мовою.
ISBN 966-598-233-8

У монографії досліджується проблема феноменології історії в аспекті трансформації основи логіки історії і логіки культури, субстанціальної суперечності феноменології духу і науки логіки, а також антиномічних меж логічного, вольового і чуттєвого простору становлення людини. Виводиться основа взаємотрансформації і взаємоперекладання культур в аспекті сутнісних сил людини. У контексті проблеми логічних основ дезінтеграції культури виводяться нові грані перетворених форм і їх трансценденцій у просторі взаємоопосередкувань сучасних суперечностей феноменологічних виявів культури.

Для філософів-професіоналів, аспірантів і всіх, хто цікавиться фундаментальними проблемами сьогодення.

УДК 930.1(02)
ББК Ю252:Т

Наукове видання

ШКЕПУ Марія Олексіївна
ФЕНОМЕНОЛОГІЯ ІСТОРІЇ
В ТРАНСФОРМАЦІЯХ КУЛЬТУРИ

Монографія

(Російською мовою)

Handwritten notes:
2/16/05
Вісник
1

Художник обкладинки *Т. Зябліцева*
Коректор *Н. Путівкіна*
Верстка *Т. Мальчевської*

Підп. до друку 12.04.05. Формат 60×84/16. Палір офсет. № 1.
Гарнітура Гип Таймс. Друк офсет. Ум. друк. арк. 20,92.
Обл.-вид. арк. 24,48. Наклад 500 пр. Зам. № 05-048.

Книжкове видавництво Національного авіаційного університету
03058, м. Київ, просп. Космонавта Комарова, 1
Свідоцтво про внесення до Державного реєстру
суб'єктів видавничої справи (серія ДК, № 977 від 05.07.2002)
Тел. (044) 406-71-33. Тел./факс: (044) 406-78-33
E-mail: publish@nau.edu.ua

Друк ПП «Гарант Сервіс»
03067, м. Київ, вул. Машинобудівна, 46
Свідоцтво про внесення до Державного реєстру
суб'єктів видавничої справи (серія ДК, № 1256 від 10.02.2003)
Тел./факс: (044) 206-20-75; 206-20-76