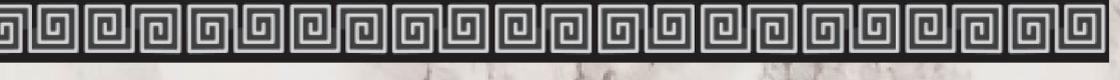




ἀγορά

Творчество
и
субъективность

выпуск 1



УДК 130.2
ББК 88.351
Т28

РЕДАКЦИОННЫЙ СОВЕТ СЕРИИ

В. А. Рабош, председатель; *Петар Боянич* (Сербия), *С. А. Гончаров*,
А. А. Грякалов, *А. А. Корольков*, *Л. Н. Летягин*, *В. И. Стрельченко*,
Чжао Ци Чао (Китай)

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ

А. А. Грякалов, председатель; *К. В. Преображенская*, *С. А. Мартынова*

Ответственный редактор: *А. А. Грякалов*

Т28 **Творчество и субъективность** : Коллективная монография : Труды научно-образовательного центра «Философия современности и стратегии гуманитарной экспертизы». Сер. $\alpha\gamma\omicron\rho\alpha$. Вып. 1 / отв. ред. А. А. Грякалов. — СПб.:2016. — 264 с.

ISBN 978-5-9907824-6-4

УДК 130.2
ББК 88.351

ISBN 978-5-9907824-6-4

© Грякалов А. А., отв. ред., 2016
© НОЦ «Философия современности
и стратегии гуманитарной экспертизы», 2016

От редактора

В коллективной монографии представлены результаты исследований, проводимых в научно-образовательном центре «Философия современности и стратегии гуманитарной экспертизы» Института философии человека Российского государственного педагогического университета им. А. И. Герцена.

Цель работы Центра — исследование возможностей актуальных ориентаций философского знания, при которых творческое осмысление концепций и понятий современной мысли служит пониманию интегративных процессов в культуре и философии, выявлению перспектив мировой и национальной философской культуры. Особое внимание уделено философии и антропологии образования. Это позволяет применять конструктивный опыт философского образа мира в практиках социализации. В качестве основного ориентира определена *философия события*, позволяющая соотносить онтологические и символические стратегии мысли.

Российских и зарубежных авторов, выступавших с докладами на заседаниях научно-образовательного центра, объединяет интерес к противоречивым процессам формирования и действия субъективности и творчества. Топологическая ориентация дает возможность выстроить тематическое и концептуальное единство исследования при всем различии анализируемого материала и творческих подходов.

Монография содержит основные тематические позиции: во-первых, творчество и субъективность в сфере рациональности и развития знания («Логос: стратегии субъективности»); во-вторых, анализ творчества и субъективности в сфере эстетического сознания и поведения («Эстетизис и опыт письма»); в-третьих, герменевтику события, аналитику идентификации и этику поступка («Этос: топосы утверждения»).

Формирование «постклассической» рациональности рассмотрено в соотнесении с процессами познания, эстетического мироотношения и этического действия. Обращение к антропологии литературы позволяет открыть для философской мысли новые порождающие образы и концепты. Полилог творчества предстает как ответственное утверждение существования в политике, философской антропологии и личном *письме* известных философов и писателей современности. Чрезвычайно значима проблематика взаимодействия и взаимоперехода позиций, возможность построения трансфигуративного знания и обоснование единства во множественности смысловых взаимодействий.

Принципиально важным оказывается исследование процессов творчества и действия субъективности, в силу чего возможен поиск «новой калокагативности». При выявлении стратегий формирования субъективности актуализированы темы события и неопределенности как онтологической характеристики бытия и существования. Особенное внимание обращено на репрезентацию и действие радикальных фигур творчества субъективности — в связи с этим исследованы значимые для тематики монографии аспекты философского (М. Хайдеггер, К. Ясперс, Ж. Батай, Ф. Гваттари) и литературного творчества (Николай Гоголь, Александр Блок, Сигизмунд Кржижановский, Андрей Платонов, Варлам Шаламов, Мишель Уэльбек).

Реализуемый в коллективной монографии опыт исследования ориентирован не столько на выстраивание «окончательной парадигмы» понимания неоднозначных путей развития знания в современную эпоху, сколько на поиск актуальных стратегий философии, отвечающих ситуации диалога и философии события.

Издание предназначено для философов, культурологов, филологов, а также для всех читателей, у которых присутствует интерес к пониманию творческого жизнестроения.

А. А. Грякалов

доктор философских наук, руководитель научно-образовательного центра «Философия современности и стратегии гуманитарной экспертизы»

ЛОГОС: СТРАТЕГИИ СУБЪЕКТИВНОСТИ

А. С. Степанова*
(Санкт-Петербург, Россия)

ЛОГОС КАК СМЫСЛООБРАЗ АНТИЧНОСТИ

Аннотация: Концепт *логос* рассматривается в статье в качестве формы выражения субъективности. Исследуется его генезис от мифолого-физиологического и онто-космологического к логико-гносеологическому статусу, выявляется его двойственная природа смыслообраза субъективности. Уточняется участие данного концепта в формировании античного варианта креативной систематики, раскрываемой в схеме «логос — эстетиз — этос».

Ключевые слова: античность, воображение, воображаемое, генезис, логос, концепт, понимание, смысл, субъективность, существование.

Abstract: The Logos concept is dealt with in article as a form of expression of subjectivity. It is studied his status and the genesis from mythological-physiological and onto-cosmological to logical and gnoseological form. In addition, dual nature this creativity term as Semantic image subjectivity is analyzed. The author clarifies the role of this concept in the formation of the ancient version of creative taxonomy, disclosed in the schema: logos-èstèzìs-ethos.

Key words: antiquity, imagination, imaginary, genesis, logos, concept, understanding, sense, subjectivity, existence.

* **Степанова Анна Сергеевна**, д-р. филос. наук, доцент, профессор кафедры философской антропологии и общественных коммуникаций Института философии человека РГПУ им. А. И. Герцена, научный консультант Исследовательского педагогического центра им. Я. А. Коменского, член СПбСУ. Автор монографий «Философия Древней Стои» (СПб., 1995) и «Философия Стои как феномен эллинистическо-римской культуры» (СПб., 2012).

Логос как открытие греческого духа, как феномен, выражающий высокий уровень абстракции, несущий в себе признак всеобщности и претендующий на роль своеобразной онтологической и логико-лингвистической константы, требует концептуального анализа. Рассматриваемый сквозь призму языка, этот феномен предстает как форма выражения субъективности, поэтому актуальной представляется задача исследования генезиса такого фундаментального концепта и понятия, как греческий *Логос*, под углом зрения именно фактора субъективности. Логос в его основных определениях в ранний период античности предстал в двух аспектах: мифолого-физиологическом и логико-лингвистическом, т. е. он уже нес в себе двойную нагрузку — образную и смысловую. В самом деле, изначально Логос полагался как общий (в объективном смысле) принцип мирового законопорядка, формула, описывающая абстрактно-универсальные схемы мироздания. Но с какого-то момента эта редукция универсального к обезличенным структурным генетическим началам, столь выразительно отраженным в мифопоэзисе древних, начала уступать место другому пониманию. Прежде всего, у Гераклита мы встречаем «смыслосодержательную идентификацию общественных и естественных законов: человеческие законы “питаются” законами космическими»¹. Данная трансформация указывает на смену доминанты: возникновение антропологического восприятия космоса при конститутивной роли Логоса, выражающего его гармонию, — понятие, изначально подчеркивавшее эстетическое начало. Не менее значимо для Гераклита употребление термина *logos*, служащего для обозначения меры глубины души, что также подчеркивает усиление антропологической доминанты в структуре мысли досократиков: «границ души не сыскать, столь глубока ее мера (логос)» (67-45DK)².

¹ *Семушкин А. В.* У истоков европейской рациональности. М., 1996. С. 175.

² Фрагменты ранних греческих философов. Ч. 1: От эпических теокосмогоний до возникновения атомистики / подгот. изд. А. В. Лебедева. М., 1989. С. 231.

Главное, впервые у Гераклита мы встречаем обращение с концептом *logos* как с лингвистической структурой. Именно у него прозвучала идея друженности человека и слова. Так, в древних текстах читаем: «Гераклит также изменяет общепринятое словоупотребление и облекает [свою мысль] в необычные выражения, словно подражая в своей речи <Священному Слову>» (57-3DK)³. А например, у Анаксагора, продолжившего линию Гераклита, бытовало разделение логоса на деятельный разум (животного) и «речевой разум» (человека), названный им «переводчиком ума (нуса)» согласно сообщению Псевдо-Плутарха (59.101)⁴.

Как показал М. К. Петров, во всех фрагментах Гераклита есть ряд общих мыслей относительно *слова-логоса*: 1) слово вечно; 2) люди пользуются им автоматически (как во сне); 3) язык-слово имеет принудительную силу употребления его в общении для всех одинаково; 4) существует природная связь между словом-именем и его носителем; 5) присутствует линия кибернетического истолкования (все исполняется, даже рождается по слову); 6) признается возможность теории слова, его изучения⁵.

Собственно говоря, идея логосности бытия — идея античная. Однако перечень характерных черт, свойственных концепту *логос* в его бытийном аспекте, будет неполон, если не отметить также наличие идеи *понимания*. О *понимании Гераклит* высказывался неоднократно, сначала в негативном смысле характеризуя наклонности большинства людей, предстающих в облике спящих: «эту-то сущую Речь (Логос), люди не понимают» (B1DK)⁶. Вслед за этим апофатическим по существу суждением Гераклит уточняет: «Нужно следовать общему, а общее — то, что все должны понимать». Вместе с тем, хотя слово (логос) обще всем, — продолжал он, — все живут так, как если

³ Фрагменты ранних греческих философов. С. 224.

⁴ Фрагменты ранних греческих философов. С. 529.

⁵ Петров М. К. Язык и предмет истории философии // Историко-философские исследования. М., 1996. С. 166.

⁶ Фрагменты ранних греческих философов. С. 190.

бы они имели *особое понимание* (23-114+2DK)⁷. Здесь очень ценное наблюдение Гераклита, подкрепленное также объяснением происхождения логоса от номоса, то есть логоса, представляющего в качестве результата творчества законодателя, а это служит дополнительным доказательством того, что логос обрел в греческом сознании не только лингвистическую основу, но и личностную доминанту. Кроме того, *личностное* здесь отмечено явленностью рефлексивного чувства самому сознанию. Человек оказывается существом мыслящим, понимающим и выражающим в словах мысли о бытии. Даже и у элеатов, казалось бы, бесструктурное Единое не лишено лингвистического аргумента: «не найти тебе мысль без бытия, о котором она изречена» (Парменид. О природе фр. 8, 34–35)⁸. Здесь отправная точка для будущих прозрений М. Хайдеггера, рассуждающего о пути человека к собственному бытию и обратившегося к наследию Гераклита. В самом деле, до Гераклита говорить о явном стремлении помыслить субъекта вряд ли возможно. Вместе с тем неодолимость бытия превосходила все порывы души античного человека. И Платон, и Аристотель склонны были понимать душу как онтологическую данность, хотя и указывали на ее уникальные индивидуальные свойства, позволяющие даже высказывать мысли об отождествлении ее с человеком, как это осуществляет Платон в диалоге «Алкивиад»⁹. Для Аристотеля душа как энтелехийное начало есть данность¹⁰.

Имя, выражающее онтологическое свойство вещи есть общая, мифологически означенная схема понимания до Гераклита, реконструкция мысли которого показывает, что, отталкиваясь от идеи *генезиса*, она свернула в сторону идеи *состояния*. Этот путь будет продолжен стоиками, чья мысль созрела до идеи *существования* в проекции идеи индивидуального. Так или иначе, начиная с Гераклита,

⁷ Фрагменты ранних греческих философов. С. 198.

⁸ Фрагменты ранних греческих философов. С. 297.

⁹ Платон. Собр. соч.: в 4 т. М., 1972. Т. 2. С. 259.

¹⁰ Аристотель. О душе / пер. П. С. Попова, М. И. Иткина // Аристотель. Соч.: в 4 т. М., 1975. Т. 1. С. 398.

стартовала не только гносеолого-логическая, но и языковая доминанта в постижении действительности. Но здесь античная мысль оказалась на перепутье. М. К. Петров справедливо усматривал не одно, а два основания ее рефлексии: это, во-первых, — схематика мифа и, во-вторых, идея тождества мышления и бытия (после элеатов). Закономерный (чисто исторически) отход от первой схемы объективно уводил в сферу умопостигаемого, что и продемонстрировала последующая философия. Удвоение Платоном бытия на реальное и идеальное, сменилось на удвоение действительное и возможное (вероятное) у Аристотеля. Понятно, что отсюда был один шаг до классической немецкой философии, до гегелевского субъективного Духа, волевого начала, претерпевающего череду метаморфоз. Вместе с тем, по заслуживающей внимания мысли М. К. Петрова, именно здесь схематика мифа оказалась настолько живучей, что «определение по природе, по началу-семени, позже обнаружится в философии нового времени у Гассенди — естественная теология, Лейбница — монадология, Гегеля — абсолютный дух, Шпенглера — судьба»¹¹.

Между тем деление Аристотелем бытия на действительное и возможное позволило прибегнуть к логическому истолкованию в терминах возможности. Более того, в «Риторике» Аристотель осуществляет перенос данных понятий в область речевой деятельности: речь рассматривается в качестве осуществленности (в энтелехийном смысле) замысла (пребывающего в пространстве возможного), но у Аристотеля эти рассуждения предельно формализованы и кратки. Более пространны его рассуждения, касающиеся сферы вероятного и воображаемого, что заметно лишь в «Поэтике», и это само по себе весьма информативно (8–9)¹².

Закрытость для античного человека сферы абстракции, невозможность совладать с языковой формой (что продемонстрировали

¹¹ Петров М. К. Язык и предмет истории философии // Историко-философские исследования. М., 1996. С. 162.

¹² Аристотель. Поэтика // Аристотель. Риторика. Поэтика. М., 2007. С. 176–177.

софисты) не позволили мыслителям до Аристотеля развить не только логико-гносеологическую линию, ориентированную на «трансцендентальное» понимание, но и языковое озарение Гераклита. Прямой выход на лингвистическую структуру и разработка лингвистических оснований обнаруживается в античности только у стоиков. Так разработка категории *возможного* вела в неизвестную античной мысли до того момента сферу иррационального и изрекаемого. *Возможное* получило выражение *воображаемого*, напрямую связанного, во-первых, с категорией существования — это «как бы» существующее бытие, а во-вторых, с системой языка. Происшедшая еще в античности в пространстве антропологического трансформация выявила соотнесенность креативного момента с феноменом языка, а именно: «Человек в функции творца, способного создавать новое, непредсказуемое и неповторимое, оказался неустраним из языка»¹³. У стоиков совмещение двух плоскостей действительности — логической и образно-речевой вызвала к жизни идею, а затем и категорию *смысла*. Здесь был только один шаг (но длинной почти в две тысячи лет) до признания романтизмом смысловой доминанты реальности, проявленной в отдельно взятом индивиду, я имею в виду мысль, высказанную позже Фр. Шлегелем: «В каждом индивиду содержится реальность лишь в той мере, в какой в нем есть смысл, значение, дух»¹⁴.

Античный миф, сублимированный полисной идеологией, снимал вопрос о личной ответственности, о сознательном выборе субъекта. До тех пор, пока не был преодолен рубеж понимания отдельной личности вне ее связи с полисом, и в вопросе о творчестве (всегда индивидуальном) стандартная модель мифа жестко доминировала, не позволяя ввести элемент новизны и осмыслить роль фактора неопределенности. Так, даже у Платона творчество лишь удел богов,

¹³ Петров М. К. Язык и предмет истории философии // Историко-философские исследования. М., 1996. С. 128.

¹⁴ Шлегель Фр. Трансцендентальная философия // Эстетика. Философия. Критика. М., 1983. С. 434–435.

даже поэт — герменевт богов, т. е. посредник между богами и людьми, а никак не самостоятельная, творческая личность.

Не только разумный, но и энергичный характер мирового Ума (здесь Логос предстает в виде Нуса) — творца космоса отмечен Анаксагором. Звучат обертоны субъективизма в объяснении им мироздания: «Сущее будет таким, каким ты его будешь представлять» (DK 55, 59. 28)¹⁵. Не случайно именно этот греческий философ вел работы в театре по созданию оптических иллюзий. Так Логос постепенно приобрел контуры смыслового оттенка творческой способности уже у досократиков. Хотя у Гераклита он предстает в образе *огня*, у стоиков это уже определенно эстетически означенный *творческий огонь*. Эта линия мысли будет продолжена византийской рефлексией, и неожиданно образ Логоса как творческого мирового принципа (Логос — персонаж аллегии в образе возницы, оседлавшего всецелый космос), возникнет у церковного историка Евсевия Кесарийского в его космологической поэме «Похвальное слово императору Константину»¹⁶. Логос приобретает также и этическую коннотацию (он пробегает сквозь космос по прямому, т. е. правильному, пути).

Стоики высоко ценили способность *воображения (иррациональной способности, или части как у Сенеки) души* (Сенека. Письмо 92, 8)¹⁷. Прежде всего это относится к Посидонию, создавшему теорию о данной человеку возможности заранее воображать и представлять в сознании некоторое будущее событие. С момента осознания стоиками наличия в человеке сферы воображения и речевой деятельности (в их концепции способность к *речи-логосу* — одна из функций ведущего начала в человеке), Логос становится данностью субъекта. Хотя логос в качестве языкового знака адресован уже не к образу, указывающему на предмет (огонь) или даже выполняющему роль

¹⁵ Фрагменты ранних греческих философов. С. 520–521.

¹⁶ Брагинская Н. В. Эон в «Похвальном слове императору Константину» Евсевия Кесарийского // Античность и Византия. М., 1975. С. 300.

¹⁷ Сенека. Нравственные письма к Луцилию / пер. и прим. С. А. Ошерова. М., 1977. С. 213.

символа, маркирующего границу мира, а к понятию, связанному с акустическим образом и представлением, но в эстетическом сознании греков он еще долго уживался со значением прямого отпечатка предмета. Так выражалось стремление человеческой мысли к предельной конкретизации и наглядности, при ускользании от абстрактного тождества. Поэтому инновационный прорыв в сферу языка у стоиков сопровождался созданием теории зрительных образов (SVF II 54)¹⁸. Логическая концепция стоической школы, связанная с феноменом воображения, соотносилась с разрабатывавшейся ею теорией искусства¹⁹. *Логос* (в языковом его значении) у стоиков изначально полагался как активное, творческое начало, в теории языка это выражалось в приоритете такой энергично-экспрессивной по определению части речи, как глагол.

Все более в период поздней античности (после Платона) встречается терминология, обозначающая «вдохновение»²⁰. Ряд терминов, как например, *endiathetos*, имеющий значение «внутренний», «врожденный», «духовный», стоиками был соединен с Логосом и отождествлен с «ведущим началом» души (*hegemonikon*). Так формировалась апологетика античного Субъективного духа. Всеобщее понятие становится достоянием субъекта. Образ изобретателя — творческой личности — и изобретения как главной социально-познавательной и образовательной функции философа появляется только у стоика Посидония. Впервые было осознано наличие в человеке целого комплекса нравственных и творческих задатков, выраженных в многообразии функций души, что позже отразилось в зафиксированном Цицероном, творчески сотрудничавшим с Посидонием, термине *humanitas*. После открытия самосознания стало вообще возможно

¹⁸ *Arnim I. Stoicorum veterum fragmenta. Lipsiae: in aedibus B. G. Teubneri, 1903. P. 12.*

¹⁹ *Doubt and Dogmatism. Studies in Hellenistic Epistemology / ed. by M. Schofield. Oxford, 1980. P. 182.*

²⁰ *Дворецкий И. Х. Древнегреческо-русский словарь. М., 1958. Т. 1. С. 543–544.*

говорить о таком феномене, как *характер* человека. Красноречивым свидетельством служит пассаж об этологии Аристотеля в его «Риторике», новая наука этология, созданная Посидонием, сочинение Теофраста «Характеры», комедии Менандра, с их панорамой человеческих взаимоотношений, темой маленького человека и богатой палитрой характеров. Слово *prosopon*, которое ранее употреблялось в значении «маска», «личина» в древнегреческой трагедии, в период поздней античности встречается при обозначении, лица, личности (как у историка Полибия, использовавшего термин применительно к личности)²¹. Маска-личина превращалась в маску-лицо. Но даже личность, понимаемая как маска, вовсе не статична в представлении греков, как показал С. С. Аверинцев, она имела свою динамику²². Это обстоятельство чрезвычайно симптоматично для формирования философии субъективности как творческой стратегии. Психологически-заостренное восприятие действительности характерно для эллинистическо-римской эпохи, это то новое, чего не знала классическая античность.

Имея в виду общую стратегию античной философской мысли, нацеленной на концептуализацию логоса, следует отметить три принципиальных момента формирования субъективности, означенной как *образом*, так и *понятием logos* с учетом творческой составляющей этого понятия в античную эпоху.

Первый может быть представлен как проблема *понимания*. Понимание имеет прямое отношение к теме субъекта и языка как символической системы, к оппозиции «Я» и «Другой», т. е. к субъект-субъектным отношениям (особое место в этом контексте занимала оппозиция «эллыны-варвары»). Поэтому формирование феномена субъективности происходило в контексте герменевтической рефлексии. Эпиктет определял человека как существо, обладающее «способностью понимания»: «человек не только созерцатель творений,

²¹ Дворецкий И. Х. Древнегреческо-русский словарь. М., 1958. Т. 2. С. 1426.

²² Аверинцев С. С. Плутарх и античная биография. М., 1973. С. 36.

но и истолкователь их» (Эпиктет. I б. 14, 19)²³. Вполне закономерно и появление концепта «смысл» (*lekton*), обнаруживающего генетическую связь с *logos* («лектон» как высказанное, то есть мысленная предметность особого рода есть производное от *логоса* и от глагола «говорить»). (Фр. 166–171)²⁴. Традиционно стоики искали особенный, и даже сокровенный смысл в обыденной речи, насыщенной образами, указывающими на доминирующую роль личностного начала в мире: «Поэтому я говорю миру “Я люблю то же, что и ты”. И разве не в том же смысле говорят: “Такой-то вещи любо то-то”»? (Кн. X 21)²⁵.

Второй момент связан с выявлением значимости феномена *существования*. Причем стоики актуализируют феномен собственного существования как того, что связано с переживанием. Позже у Бл. Августина это приняло откровенную форму личного переживания, и даже метода интроспекции. У стоиков аспект существования проявлен в проекции *смысла*. *Смысл* стал тем стоическим принципом отношения к сущему, который при всем безразличии к внешнему все же причастен к нему через представление, ибо он есть само постигаемое в представлении. Вот почему «стоическое *amor fati* — это не столько любовь к року, сколько любовь к себе представляющему, к искусству постановки вообще»²⁶. В этом же ряду — внимательного отношения к существованию — позиционируется актуализация личной ответственности, а также этоса поступка. Бытие всегда понимается стоиками как личное, пропущенное через «Я», поэтому выступает как существование. То есть с самого начала предикат существования имел отношение к субъекту, личности. Не случайно позже в христианской традиции самим термином *hypostasis* (ипостась, у стоиков в значении *существования*) стали обозначать Лица троицы для подчеркивания

²³ Эпиктет. Беседы / пер. Г. А. Тароняна. М., 1997. С. 49–50.

²⁴ Фрагменты ранних стоиков / пер. А. А. Столярова. Т. 2, ч. 2. М., 1999. С. 82–84.

²⁵ Марк Аврелий. К самому себе. Магнитогорск, 1994. С. 218–219.

²⁶ Гордюхин Е. Ф. Стоическая трагедия, или «этика мима» // Человек. 2010. № 2. С. 174.

их индивидуальности. Причем парадигма субъективности имела прямое отношение к слову, речи (не без причины вторая ипостась именуется Словом). Здесь можно усмотреть и следы аристотелевского концепта энтелехии как осуществления Логоса-речи.

Третью позицию, то есть еще одну сферу формирования субъективности, занимает тема смерти в ее отношении к бытию. Как известно, в античности, кроме Платона, тема смерти, но иначе, была актуализирована стоиками. Значимость этой темы для современной философии требует не только исследования, но и выбора стратегий истолкования, а для этого экстраполяцию в античность. Действительно, экзистенциал «бытие — к смерти» М. Хайдеггера возвращает нас к рефлексии Стои. Вспомним его слова: «Со смертью присутствие стоит перед собой в самой своей способности “Быть”, Поэтому смерть является ничем иным как возвращением к себе, в собственное бытие, а значит, это событие знаменует усиление субъективности. Смерть означает возвращение в целостность. Стань тем, что ты есть!»²⁷ Это есть призыв, обращенный к воле субъекта, направленный к выбору собственного бытия и к отказу от бытия несобственного. Сравним со стоиками, которые именно с логосом (как волей и творческим порывом) связывали эту способность человека становиться тем, что он есть, и быть убежденным в том, что усилие субъекта предельно умаляет значение смерти: «Дай нам уйти туда, откуда мы пришли, дай освободиться, наконец, от этих оков, зависимых и обременяющих». (Беседы I 9. 13)²⁸. Мысль, доведенная до логического конца Сенекой, противопоставившей ее жизни: «Жизнь как пьеса» (Письмо 78. 20)²⁹. Такова формула стоического героя, субъективистская по своей природе. Акцент на роль самого субъекта, являющегося свободным исполнителем решений судьбы и выбирающего то или иное предпочтение, столь значим для стоиков, что позволительна следующая

²⁷ Хайдеггер М. Бытие и время / пер. с нем. В. В. Бибихина. М., 1997. С. 191.

²⁸ Эпиктет. Беседы / пер. Г. А. Тароняна. М., 1997. С. 56.

²⁹ Сенека. Нравственные письма к Луцилию / пер. и прим. С. А. Ошерова. М., 1977. С. 153.

интерпретация, связанная с пониманием мысли стоиков в ее предельном выражении: «стоический герой является также и единственным “постановщиком” трагического действия, используя для художественной интерпретации тот материал, который предоставляет ему судьба»³⁰.

Таким образом, *логос* в пространстве античной мысли предстает как смысл и образ субъективности. Он перестает быть только концентрированным выражением рациональности, поскольку пропитан творческой потенциальностью, выплескивающейся в актуальность. Поэтому творческий порыв в ценностные смыслы мироздания, который продемонстрировал античный человек, прикоснувшийся к тайне логоса, может быть интерпретирован как всплеск человеческой субъективности. Цена гармонии и свободы, которую заплатил полисный грек, не была напрасной, поскольку благодаря этим ценностным ориентирам он обрел собственную индивидуальность.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Аверинцев С. С.* Плутарх и античная биография. М., 1973.
2. *Аристотель.* О душе / пер. П. С. Попова, М. И. Иткина // Аристотель. Соч.: в 4 т. Т. 1. М., 1975.
3. *Аристотель.* Поэтика // Аристотель. Риторика. Поэтика. М., 2007.
4. *Гордюхин Е. Ф.* Стоическая трагедия, или «этика мима» // Человек. 2010. № 2.
5. *Дворецкий И. Х.* Древнегреческо-русский словарь. М., Т. 1. 1958.
6. *Дворецкий И. Х.* Древнегреческо-русский словарь. М., Т. 2. 1958.
7. *Брагинская Н. В.* Эон в «Похвальном слове императору Константину» Евсевия Кесарийского // Античность и Византия. М., 1975.
8. *Марк Аврелий.* К самому себе. Магнитогорск, 1994.
9. *Петров М. К.* Язык и предмет истории философии // Историко-философские исследования. М., 1996.

³⁰ *Гордюхин Е. Ф.* Стоическая трагедия, или «этика мима» // Человек. 2010. № 2. С. 170.

10. Платон. Собр. соч.: в 4 т. Т. 2. М., 1972.
11. Семушкин А. В. У истоков европейской рациональности. М., 1996.
12. Сенека. Нравственные письма к Луцилию / пер. и прим. С. А. Ошерова. М., 1977.
13. Фрагменты ранних греческих философов. Ч. 1: От эпических теокосмогоний до возникновения атомистики / подгот. изд. А. В. Лебедева. М., 1989.
14. Фрагменты ранних стоиков / пер. А. А. Столярова. Т. 2, ч. 2. М., 1999.
15. Хайдеггер М. Бытие и время / пер. с нем. В. В. Бибихина. М., 1997.
16. Шлегель Фр. Трансцендентальная философия / Эстетика. Философия. Критика. М., Т. 1. 1983.
17. Эпиктет. Беседы / пер. Г. А. Тароняна. М., 1997.
18. Arnim I. Stoicorum veterum fragmenta. Lipsiae, 1903.
19. Doubt and Dogmatism. Studies in Hellenistic Epistemology / ed. by M. Schofield. Oxford, 1980.

И. П. Смирнов*

(Констанц, Германия)

1 + 3 ИЗМЕРЕНИЯ СОЦИОКУЛЬТУРЫ**

Аннотация: В статье дается четырехмерное определение социокультуры: 1) как метафизического универсума, надстроенного над природой; 2) как явления смысла, воплощаемого в перформансах; 3) как сотериологического инструмента; 4) как логоистории.

Ключевые слова: социокультура, метафизичность/антиметафизичность, смысл/значение, сотериология/архив, логоистория/эмпирическая история.

Abstract: The paper discusses a four-dimensional model of the socioculture: 1. as a metaphysical universe build over the nature; 2. as a sense incorporated in performances; 3. as a soteriological tool; 4. as a logohistory.

Key words: socioculture, metaphysical/antimetaphysical, sense/denotation, soteriology/ archive, logohistory/empirical history.

0. Ходячее определение культуры как передачи ненаследственной информации столь же справедливо, сколь и поверхностно, будучи формальным и не касаясь сущности своего предмета. Попытки следовать этому определению и содержательно конкретизировать его продолжают до сих пор. Такова, например, книга Петера Слотердайка «Ты должен изменить свою жизнь»¹. Культурная активность

**Смирнов Игорь Павлович*, кандидат филологических наук, профессор Констанцского университета (Германия) в отставке, профессор Кафедры ЮНЕСКО РГПУ им. А. И. Герцена. Автор монографий «Художественный смысл и эволюция поэтических систем» (М., 1977), «Психодиахронологика» (М., 1994), «Олитературенное время» (СПб., 2008), «Видеоряд» (СПб., 2009), «Кризис современности» (М., 2010), «Превращения смысла» (М., 2015) и др.

** В значительной части данная статья составлена из соображений о культуре, разбросанных по разным моим книгам. Мне казалось целесообразным объединить эти разрозненные высказывания в связанное целое.

¹ *Sloterdijk P. Du mußt dein Leben ändern. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2009.*

рисуеться здесь в виде «жизни-в-упражнении», набирания людьми опыта посредством обучения у менторов. Под таким углом зрения достижения «высокой» культуры становятся подобными спортивным рекордам, которых атлеты добиваются под надзором тренеров, исправляющих ошибки своих подопечных. Как «система дрессировки»² и тренинга человеческая деятельность предполагает овнутривание субъектом авторитета. Эта спиритуальная «антропотехника» соответствует возведению всяческих защитных («иммунных») сооружений, предназначенных для борьбы с опасностями — со смертью³.

Спрашивается: а кто, собственно, наши учителя, как они завоевывают свои позиции, откуда черпают авторитетное знание? Культура предстает у Слотердайка неким безначальным образованием, ее специфика по отношению к природе теряется: оберегание потомства и устройство мест, где оно будет в безопасности, свойственно не только людям, но и животным. Слотердаик моделирует культуру в перспективе младших, сохраняющих и совершенствующих наследство, доставшееся им от старших. Результаты творчества, нацеленного в неизведанное, растворяются в консервировании прежнего опыта, доказавшего свою прагматическую состоятельность, свою «иммунологическую» эффективность.

Между тем культура есть то новое, что привносится человеком в среду обитания. В отличие от животных человек не ограничен инстинктами выживания и продолжения рода. Мы свободны от постановки только непосредственно выполнимых, ближайших задач и не знаем, каковы те рубежи, в которые заключен наш «жизненный мир». Именно это незнание придает небывалость культуросоциализации. Оно оказывается тотальным замещением данного, выливается в планетарную экспансию, которую осуществляет *homo sapiens*, и охватывает собой любые его проявления. В экстренных обстоятельствах человек, конечно же, может впасть в отприродное прозябание, но в норме культура целиком подчиняет себе его поведение. С этой

² Sloterdijk P. Du mußt dein Leben ändern. S. 424.

³ См. подробнее: Смирнов И. П. Праксеология. СПб., 2012. С. 18–21.

точки зрения правильнее говорить не о культуре, под которой часто понимаются лишь непреходящие, бережно архивируемые ценности, но о социокультуре, вбирающей в себя, помимо них, все наши действия, в том числе и повседневные, казалось бы вызванные не более чем практической необходимостью.

1. Надстроенная над естественной средой, социокультура представляет собой Другое бытия, его удвоение и отрыв от него. Она *метафизична* в точном значении слова, инобытийна фактически — без домыслов о некоей сверхчувственной реальности. Вернее сказать, фантазии такого рода суть проекции социокультуры вовне, следствия ее посягательства на вселенскую власть.

В своей метафизичности социокультура служит достаточным основанием для различения бытия — базисом мышления о сущем как о том, что оно есть в-себе и для-нас. В каких бы терминах ни концептуализовалось бытие, оно открывается лишь тем, кто находится за его краем. Человек не заброшен в бытие неведь откуда, как полагали экзистенциалисты, не ничтожен, как аттестовал его Паскаль, а самобытен, занимая собственное место по ту сторону всего, что налично без его участия.

В «Пролегоменах ко всякой будущей метафизике...» (1783) Кант отрицал возможность видеть мир с позиции, расположенной за его пределом, считая, что в этом случае субъект прочерчивает недопустимую аналогию между сугубо мыслимым и известным из опыта. Антиметафизическая линия Канта была продолжена и позитивизмом, инициированным Огюстом Конттом, и онтологизмом Хайдеггера, провозгласившего (убийственный) примат бытия над бытующим, и французским постмодернизмом, сосредоточившемся на критике симуляций, которыми чреват «символический порядок». Во всех подобных выступлениях против метафизики философия, претендующая на то, чтобы стать ультимативной вершиной знания, вневременной мудростью, отказывается признавать себя продуктом социокультуры, дискурсом в ряду прочих речесмысловых систем. Философии хотелось бы быть истиной, напрямую — без каких-либо опосредований —

соответствующей вещам. Будучи одним из событий в творении социокультуры, философия антиметафизической складки подрывает собственные устои в опровержении нашего права на креативность, на превосхождение пресуществующей нам действительности.

Дублирование бытия с одновременным отпадением от него выражается не только в том, что социокультура навязывает ему свои умозрительные схемы (скажем, анимистические), но и прежде всего в том, что она превращает внешний обмен с природным окружением во внутренний. Общество не просто отграничивает себя от среды, как оно весьма формально дефинируется в социологии Никласа Луманна, — оно делается эквивалентом мира, с которым взаимодействует, интериоризуя приобретения и отдачи, связывающие человека с природой (то есть эксплуатацию среды и возвращение ей приплода, полученного биологическим размножением). Неважно, идет ли речь об архаическом или о современном обществе, внутренний обмен формирует в нем рыночные отношения. Какой бы вид они ни принимали, бескорыстно-ритуального круговорота дарений (изученного Брониславом Малиновским) либо торговых сделок, они устанавливают баланс между нехваткой и избытком собственности, иначе говоря, между желанием и производством излишков. Снимая вождение посредством созидания, человек принципиально не исчерпывается удовлетворением только своих простейших (физиологических) потребностей. По этой причине хозяйственная практика никогда не бывает в человеческом обиходе самостоятельной — она включена в социокультуру. Выходя за рамки биорепродукции, человек поставляет на рынок предметы роскоши и инструменты комфорта (в том числе облегчающие труд и усиливающие его эффективность), а с другой стороны, утоляет свои желания в фетишистском обладании престижными изделиями и в самоцельном консюмеризме — в охоте за удобствами ради самих удобств.

Непросто решить, где в социокультуре кончается символический обмен и начинается полезный. Обе формы транзакций переплетаются в неразрывном единстве. Было бы наивно думать вместе с Марксом, что в человеческом развитии существовала некая стадия

неотчужденного от трудящегося труда. При таком, руссоистском по происхождению, подходе социокультура выступает вторичным и ложным явлением, извращающем *status naturalis*. Она перестает быть самоценной — подлежит демистификации и десакрализации в зависимости от того, какую «экономическую формацию» она отражает. Мнение, противоположное Марксову, отстаивал Жорж Батай. В его освещении не хозяйствование, обирающее производителя, составляет фундамент социокультуры, но, в обратном порядке, духовная деятельность порождает собственную особую экономику траты, расточения материальных благ (будь то жертвоприношения, войны, потлач и т. п.). Человек сакрализует, по Батаю, именно расходование своего достояния (и — шире — все, что «гетерогенно» воспроизводству). Если Маркс отнимает у нас право на суверенную культуротворческую активность, то Батай видит ее энтропийной, лишает ее конструктивности. Несмотря на разноречие, оба мыслителя сходятся в одинаковом недоверии к креативным способностям человека метафизического, выстраивающего свой мир.

2. Поскольку социокультура не только сопряжена с биофизическим контекстом, но и имеет внутреннюю организацию, постольку она не довольствуется выработкой значений, с помощью которых осваивает внеположную ей действительность, проникнута *смыслом*⁴.

Дифференциация смысла и значений восходит к Готтлобу Фреге («Über Sinn und Bedeutung», 1892), указавшему на то, что знаки, которыми мы пользуемся, могут как прямо отсылать к референту, так и запечатлевать в себе нашу точку зрения применительно к нему. Небесное тело со значением «Венера» варьирует свои смыслы, когда называется то «утренней», то «вечерней звездой».

Взгляд Фреге на смысл, популярный до сих пор, не выдерживает критики. В той мере, в какой смысл релевантен, он, по Фреге, проверяем на истинность / ложность, на соответствие вещам. Смысл коррелирует, однако, не с отдельными готовыми предметами, а с интериори-

⁴ См. подробнее: *Смирнов И. П.* Превращения смысла. М., 2015. С. 28 сл.

зованным обменом, на котором зиждется социокультура, и, таким образом, соотносит между собой разные значения. Релятивизуясь, теряя твердую референтную прикрепленность, они делаются взаимозаменяемыми. Возвышенные до смысла, значения автосубститутивны — они замещают не реалии, а друг друга в процессе порождения текстов, самодостаточных семиотических единств — одного из главных плодов социокультуры. Сама по себе связь между значениями, дающая смысловой эффект, ни истинна, ни ложна; она попросту есть как логическая возможность. Отрицание какой-либо предметной области опустошает ее. Отрицание же того, что ни истинно, ни ложно, результируется в утверждении (нечто и истинно, и ложно), которое, в свою очередь, может быть подвергнуто негации, не становясь при этом сугубым отсутствием. Отрицание смысла аффирмативно; смысл — двусмыслен, амбивалентен. Раз смысл не поддается категорическому отрицанию, раз негативность упирается здесь в *regressus ad infinitum*, социокультура, добывая информативность, разнообразит себя посредством перехода от одних семантических подстановок к новым, за счет продуцирования Другого, чем то, что было в ее распоряжении.

У мира, осваиваемого сознанием экспериментально, ментализуемого опытным путем, схватываемого в значениях, имеется альтернатива — реляционный мир Духа, смысловой космос. Будучи эмпирически безосновательной, головной, эта альтернатива тем не менее воплотима в реальность. Миф разыгрывается в ритуале, вера воздвигает себе храм, идеологии движут госстроительство, литература вызывает подражающий ей поведенческий быт и даже абсурд, в который то и дело срывается в своей амбивалентности смысл, представим на сцене. Театральность — квинтэссенция социокультуры. Чтобы функционировать, это зрелище (*theatrum mundi*) должно быть срежиссированным, управляемым, чем обуславливается его институционализированный (в обычаях и бюрократических учреждениях) характер.

Смысл конфликтует со значениями и нацелен на то, чтобы взять верх над ними. Как и любая власть, он тем более доминантен, чем

более произволен. Он постоянно выбивается из-под контроля своего субъекта, например, в биржевых катастрофах, случающихся из-за расхождения между реальной стоимостью акций и их спекулятивной (наличной только в воображении вкладчиков денег) ценой. Обуздания смысла служат обычаи, из которых вызревает бюрократическое структурирование общественной жизни. Следование обычаям отчленяет массового человека, потребителя социокультурных ценностей, от их учредителей.

Значения — проверяемы, смысл — инкорпорируем, перформативен, он перестает быть лишь идеальным образованием по ходу изготовления из него продуктов — в процессе работы, превосходящей усилия, которых требует удовлетворение первоочередных нужд, то есть труда, слившегося с искусством (*techné*). Претворенный в жизнь, смысл отчуждается от себя, его нельзя наблюдать непосредственно, в презентации, о нем можно только догадываться по тому, как он репрезентирован в текстах, артефактах и социальных перформансах. Неважно, как обозначать такую, лишь косвенную, выраженность смысла: психоаналитическим термином «симптом», заимствованием ли из лексикона Эрнста Кассирера, исследовавшего «символические формы», из речевой ли моды электронного века, заговорившего об «аватарах». Вот что существенно: смысл непременно приплюсовывает к значению созначение (так, Христос божествен и человечесен), сложно составлен, имеет глубину.

Конфигурируя в творческом порыве значения, со- и противопоставляющиеся в смысловом ансамбле, субъект поневоле ставит себя в ту же позицию, в которой находится генерируемый им смысл. Поставщик смысла нуждается в соавторстве, его творчество не акт уединенного сознания, а сотворчество, точнее, творчество, творящее сотворчество (персонифицированное среди прочего в Демиурге). Смысл отчуждается от себя не только в инкорпорировании, в обретении материально-конечной формы, но и в своем отправном пункте — там, где место его возникновения удваивается и раздваивается, занимается сразу и самостью, и Другим. Созидание как выход креативной личности из себя неотъемлемо от впускания в себя Другого.

3. Помимо всего прочего, смысл разнится со значениями тем, что имеет функцию, то есть целеположен. Если значения адекватны либо неадекватны реальности (находятся под ее контролем, не обладая собственной целью), то их связывание и замещение одного из них другим должны быть подчинены решению какой-либо задачи, каковая ставится субъектом, осуществляющим эти интеллектуальные операции, и привносит интенцию в его объектное окружение. Социокультура функциональна не только в своих сегментах, но и как целое — как топос смысла, которого нет за ее рубежами.

Свое назначение (смысл смысла) социокультура обретает в качестве *сотериологии*⁵. Спасение, которое обещает социокультура, не сводимо только к инженерно-дефензивным начинаниям, выдвинутым на передний план Слотердайком в уже упомянутой книге, а также в его трехтомном труде «Сферы» (1998–2004). Оно еще и наступательно и, являясь активным сопротивлением смертности, наступающей все живое, не может быть ничем иным, кроме установления власти идей над биоматерией. Человек идеологичен, потому что борется с Танатосом.

Спасительные проекты, в которых оправдывает и мотивирует себя социокультура, обязаны — по самой своей сути — быть долгосрочными, простираясь поверх ее эпохальных границ. Таким, выжившим в разных современностях, учением было, например, христианство, противопоставившее, в трактовке апостола Павла, ветхозаветному закону новозаветную благодать воскресения. Ни одна из дальнейших сотериологий, явившихся в свет на Западе, не была в силах тягаться с этой. И все же социалистическая мысль XIX века, увенчанная марксизмом, оказалась в состоянии подняться до уровня эрзац-религии и завладеть массовым воображением, пусть не гарантируя бессмертия, но тем не менее внушая надежду на то, что на исторической оси будет достигнут максимум, на который может

⁵ См. подробнее: Смирнов И. П. Кризис современности. М., 2010. С. 31 сл. Наиболее полно история утешительного оптимизма была прослежена Эрнстом Блохом в трехтомном труде «Принцип надежды» (1938–1947).

рассчитывать человек в благоустройении общества и утверждении справедливости. По-своему дальнобойно спасительными эрзац-религиями стали и ницшеанство, и фрейдизм. Все эти нехристианские доктрины, соперничавшие с новозаветной верой, сузили образ врага, от которого следовало избавляться. Место смерти заняли: капитал; сам homo religiosus, превосходимый сверхчеловеком; бессознательное — как источник психических расстройств (как антропологический недуг). Расовое избранничество, проповедовавшееся национал-социализмом, было попыткой скрыть идеологичность, присущую любой сотериологии: вместилищем спасения выступило здесь недрахлеющее родовое тело. Как раз по той причине, что расовое умозрение претендовало на верифицируемость, оно подлежало испытанию на прочность (войной), которого не выдержало, обернувшись наименее успешным из всех обольщений, находившихся в сотериологическом репертуаре социокультуры.

После краха тоталитарных режимов, последних прибежищ большой сотериологии, она пошла теперь на убыль, выродившись в рецепты по всего лишь продлению персональной жизни (с помощью диет, чудо-лекарств, спортивных упражнений и т. п.), в превентивную защиту населения от терроризма и в меры (точнее: полумеры) по сохранению планеты, которая попала под угрозу исчерпания природных ресурсов. Технологизация спасения, которую сделал своей темой Слотердаjk, — один из показателей убыстрившегося упадка, переживаемого былым упованием на загробное воздаяние.

Спасение по предположению, по ожиданию (Второго пришествия, перерождения человечества, коммунизма) имеет в виду любого из нас, неселективно, может быть принято или отвергнуто кем угодно — и эллином, и иудеем. Наряду с сотериологией *ex hypothesi*, социокультура предлагает и иную — не столько теоретическую, сколько экспериментальную, оберегающую прошлое ради настоящего и будущего, обращенную не к безликому социуму, а к творческим элитам. Речь идет о том, что социокультура печется об увековечивании интеллектуальных вложений, материализованных в разного рода медиумах — в архитектуре, изобразительных и зрелищных

искусствах, письменности и т. д. — и принимающих форму текстов, в широком значении слова.

Довлеющий себе текст, способный циркулировать без автора (и потому нередко забывающий о нем), как и без всякой иной референтной инстанции, позволяет отправителю представить себе свое существование оторвавшимся от хрупкой плоти, протекающим сразу и по эту, и по ту сторону мира сего, посланным в любое будущее, каким бы оно ни стало. Спасение отчуждается, таким образом, от индивидуального тела и передоверяется производимому человеком продукту, который и впрямь не эфемерен, но при этом лишь заместителен по отношению к своему тленному создателю.

Откладываемые в архив и там консервируемые, тексты скапливают по нарастающей линии гигантскую по объему, сверхизбыточную информацию о человеке и его историческом развитии, которую не в силах переработать и усвоить себе в подробностях никакое сознание. В хранилище коллективной (в пределе — общечеловеческой) памяти тексты превращаются из спасающих в спасаемые. Архив — крайность сотериологии, диалектическая перверсия спасения, опрокидывающая таковое на собственное средство, на текст. Будучи метафизичной в проекции на внешнюю действительность, социокультура мультиплицирует это качество, занимаясь архивированием своих документов, составляющих область ее собственного инобытия, не совпадающего с тем, чем она является в данное время. Как и воображаемое спасение, то фактическое, которое совершается в архиве, испытывает сейчас кризис: сообщения, распространяемые в электронно-социальных сетях, более не принадлежат к тому, что Ницше называл «монументальной историей». Чересчур тесно зависимые друг от друга и безоглядно приватизирующие публичное коммуникативное пространство, они затрудняют отбор, вследствие которого социокультура фиксирует и сакрализует свое прошлое в памятниках, предохраняемых от ветшания и осквернения⁶. Можно

⁶ В 1960-х годах слияние интимной и публичной речи проповедовал Юрген Хабермас, не подозревая о том, сколь катастрофическим оно станет для

сказать, что спасение-в-тексте социализовалось, утратив свою персоналогичность, как если бы оно было спасением-в-вере.

4. Нагруженная сотериологически, социокультура стремится преодолеть биофизическое время. Это притязание неисполнимо на деле и потому сменно, являя собой серию проб по реорганизации времени, или (*лого*)*историю*⁷. Ни одна из эпох, которые конструирует *homo sapiens*, не удовлетворяет его — неустанно охотящегося за небывалым. Именно ввиду того, что человек не столько топологичен, сколько темпорален, он оказывается всеместным, осуществляя из недр Африки планетарную экспансию. Пускаясь в странствия по Земному шару, он овременивает пространство — так что пункт, где он находится сегодня, завтра отойдет в прошлое.

История берет старт около двухсот тысяч лет тому назад, тогда же, когда биологическая эволюция кульминировала и завершилась в рождении так называемого «человека современного». Эта первоистория столь же примитивна, сколь и радикальна. Она выражает себя в создании захоронений, в удержании родовым коллективом памяти о предках. Попечение о могилах приостанавливает бег времени, преобразует будущую фактическую смерть в мыслимое бессмертие в прошлом. Историзм не позднее явление, как кажется многим; он антропологическое достояние, спецификатор человека на всем протяжении предустановленного ему пути.

Людям понадобилось около ста шестидесяти тысяч лет, чтобы выдвинуться в срединной Европе (Блаубойрен) на новый исторический рубеж, обозначенный изготовлением флейт, зооморфных фигурок и «палеолитических Венер». Несколько позднее (через десять тысяч лет после этого прорыва) человек открыл в себе задатки живописца, как о том свидетельствуют наскальные изображения в пещере

социокультуры, в которой будет царить интернет (см., например: *Habermas J. Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft. Neuwied; Berlin, 1962*).

⁷ См. подробнее: *Смирнов И. П. Превращения смысла. С. 182 сл.*

Шове. Затянутость первоистории объясняется тем, что ее содержанием было такое отклонение от биофизического времени, которое попросту задерживало его. Культ предков делал прошлое застойным, захватывающим современность. С самого начала история целесообразна, но никогда не достигает своей цели (отмены времени-к-смерти), поскольку воплотима лишь техно-символически, а не витально-органически. «Целесообразность без цели» — то определение, которое Кант дал искусству. В истоке человеческое время эстетично по преимуществу, и умельцы, использовавшие костную ткань (мертвую, но мало подверженную распаду материю), чтобы производить бесполезные для поддержания жизни вещи, озаменовали в своем труде обретение историей самосознания. Скульптурные изображения (из мамонтовой кости) и музыкальные инструменты (из трубчатых костей птиц) были изделиями, подытожившими длительный период первых попыток побороть время-к-смерти искусственным путем. Искусственное время обернулось временем искусства.

Еще тридцать тысяч лет спустя, после того как история вошла в авторефлексивное состояние, в передней Азии грянул ее следующий слом — неолитическая революция. Переход от охоты и собирательства к земледелию и разведению домашнего скота подразумевал, что *poiesis* перестал удовлетворять человека, нашедшего теперь средства, с помощью которых он опрокинул субъективированно-эстетическое время во внешнюю действительность, в *praxis*, в природу, воскресающую с прибытком в урожае и приплоде, даваемом прирученными животными. *Poiesis* остался в прошлом в качестве мифофантазии о порождении всего, ибо все, доступное восприятию (не только земля, но и небо), и сделалось местом людских действий, вписанных в природную производительность. История раскалывалась на время чудесного генезиса и бытийное время «вечного возвращения», отелеснивавшееся в обрядах сезонного (космического) и экзистенциального (*rites de passage*) характера. Составленная из двух слагаемых, из того, что лишь мыслится (как абсолютное начало), и того, что есть, история принуждается в своей связности к логическому выведению настоящего из прошлого (например, социокультуры из природы —

в верованиях племенного союза о тотемистических предках). Раз-го-ловное и уникальное (мифическое миротворение) претворяется в ре-альное и универсальное (в вечную, себя воссоздающую бытийность), история результируется отныне в возведении развитой социокульту-ры, грандиозного хозяйства — равно и символического, и натураль-ного. Неолитическая революция развязывает логоисторию, которую мы — *mutatis mutandis* — и продолжаем.

Повторение действий, совершаемое в обрядах, в свой черед со-гласованных с циклическим временем мироздания, неисчерпаемо, ему ничто не мешает извне. Причину, втянувшую мифоритуальное общество в трансформации, нужно искать в нем самом. Она состояла в том, что смысл (Логос) в качестве учредителя бытийности, то есть в своей omnipотенции, претендовал на то, чтобы стать автономным, самобытным. Такому, тождественному себе, смыслу надлежало пе-редвинуться из времени Творения, откуда он управлял настоящим, в будущее, в которое настоящее устремлялось. Только в еще не на-ступившем времени смысл и может быть безупречно самодостаточ-ным. Пять тысячелетий тому назад обожествленные цари Двуречья и древнего Египта, предназначая себя грядущему бессмертию, пере-ориентировали заупокойный культ футурологически. С этого момен-та история дополняет цикличность линейностью — поступательным движением, ведущим в область, принципиально отличную от наблю-даемого здесь и сейчас.

Шаблонное размежевание преисторических и исторических об-ществ крайне условно. Человек историчен всегда. Другое дело, что история, черпающая свою энергию из прошлого, и история, отсчиты-ваемая от будущего, имеют — каждая — свою специфику, которую удастся схватить, только если принять, что у них есть единый базис, что обе они сотериологичны, обнадеживают смертных.

Сдвиг от ранней истории к той, что обычно рассматривается как собственно история, был сложным и длительным процессом, в дета-ли которого здесь не место вдаваться. У меня нет никакой возможно-сти проследить и за дальнейшим развертыванием эпохальной исто-рии, идущей от раннего Средневековья к позднему, от Ренессанса

к барокко, от Просвещения к романтизму и т. д. Необходимо, однако, сказать в заключение, что логоистория протекает в сотрудничестве с эмпирической историей (войн, социальных реформ, колонизаций, инженерно-промышленной деятельности и всяческих событий локального масштаба). Мы живем в двух историях — в эпохально-духовной, антропологической, и в конкретной цивилизационной, общественно-политической, подобно тому, как внутренний обмен, который фундирует социокультуру, вовсе не означает, что она полностью замкнута на себе, способна обойтись без обмена со своим естественным окружением. Социокультура антиномична не только как история, но и как смысл, не возникший бы, не будь в его распоряжении значений, и как спасение, побуждающее к созданию вечных ценностей, которые не освобождают наши тела от исчезновения. В терминах семиотики социокультура поддается рассмотрению в трех аспектах — семантическом, прагматическом и синтаксическом. Являясь, однако, не просто совокупностью знаков, указывающих на реалии, но Другим бытия, метафизичная по своему существу, социокультура делает каждый из этих трех параметров зоной конфликта: между смыслом и значениями; между спасением плоти (не более чем вероятностным) и ее заместителей, текстов; между переходами от одной эпохи к следующей и частноопределенным временем отдельных обществ и персон.

ЛИТЕРАТУРА

1. Смирнов И. П. Кризис современности. М., 2010.
2. Смирнов И. П. Праксеология. СПб., 2012.
3. Смирнов И. П. Превращения смысла. М., 2015.
4. Habermas Jürgen. Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft. Neuwied; Berlin, 1962.

СОДЕРЖАНИЕ

От редактора 3

ЛОГОС: СТРАТЕГИИ СУБЪЕКТИВНОСТИ

Степанова А. С. Логос как смыслообраз античности 5
Смирнов И. П. 1+3 измерения социокультуры 18
Орлов Д. У. Герменевтика события 32
Дьяков А. В. Онтология субъективности в шизоаналитическом проекте Ф. Гваттари 46
Ермилов К. А. Творчество и власть. «Введение в метафизику» М. Хайдеггера 60
Боянич П., Милутинович Боянич С. Субъект ностальгии 74

ЭСТЕЗИС И ОПЫТ ПИСЬМА

Гончаров С. А. Мистика и мистификация Гоголя 86
Кириллова О. А. О «метафизической чувствительности» и «прикладной метафизике»: 2010-е и «казус Александра Блока» 97
Ичин К. Изобразительное в «Ювенильном море» А. Платонова 114
Преображенская К. В. Литература как опыт мистического: Ж. Батай... 135
Артамошкина Л. Е. «URSPRUNG»: новый опыт темпоральности (П. Леви, В. Шаламов) 144
Мартынова С. А. Художник как свидетель. Апология субъективного.. 152

ЭТОС: ТОПОСЫ УТВЕРЖДЕНИЯ

Грякалов А. А. Творчество и герменевтика субъективности 162
Суворов Н. Н. Между фантазмом и событием 192
Лишаев С. А. Неуверенная идентичность (самосознание философа в современной России) 204
Власова О. А. Философия как работа над собой: кредо К. Ясперса 234
Кетова Т. Н. «Возможность острова» человеческого в мире постэволюционных стратегий 249