

МИНИСТЕРСТВО
ОБРАЗОВАНИЯ И НАУКИ
РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ

АКАДЕМИЯ
ГУМАНИТАРНЫХ
ИССЛЕДОВАНИЙ

Нам 50!

ФН

ФИЛОСОФСКИЕ НАУКИ

8/2008

Москва
Гуманитарий

Научный образовательный просветительский журнал
Издается с 1958 года

Редакционный совет журнала “Философские науки”

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

Редакция журнала:

Аршинов В.И., Водолазов Г.Г., Ермишин О.Т., Пантин В.И.,
Розин В.М., Северикова Н.М., Федоров В.М.

Ответственный секретарь: Пружинина А.А.

Верстка: Русак И.Ф.

Шеф-редактор: Мариносян Х.Э.

<http://www.academyRH.info>

E-mail: academyRH@list.ru

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

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

Подписные индексы журнала:

– в Объединенном каталоге “Пресса России” 45490

– в Каталоге российской прессы “Почта России” 79007

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

Подписано в печать 30.08.2008 г. Формат 60x90/16.
Печать офсетная. Бумага офсетная № 1. Печ. л. 10,0.
Тираж 1000 экз. Заказ

Отпечатано в ФГУП

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

© Философские науки, 2008

© Академия гуманитарных исследований, 2008

© Издательский дом «Гуманитарий», 2008

ISSN 0235-1188

ОГЛАВЛЕНИЕ

АКТУАЛЬНЫЕ ПРОБЛЕМЫ СОВРЕМЕННОСТИ

Философское измерение ■

<i>Х.Э. МАРИНОСЯН</i>	Национальное государство. Проблемы и перспективы в эпоху глобализации	5
-----------------------	---	---

ФИЛОСОФИЯ И КУЛЬТУРА В КОНТЕКСТЕ ВРЕМЕНИ

<i>ОТ РЕДАКЦИИ</i>	Философский форум	25
--------------------	-------------------	----

Скриптизация: откровение, укрывание и вменение бытия ■

<i>Г.Л. ТУЛЬЧИНСКИЙ</i> (Санкт-Петербург)	Скриптизация бытия как проблема и жанр философствования	29
<i>А.Н. АЛЕКСЕЕВ</i> (Санкт-Петербург)	Дневник и письмо как формы социальной коммуникации	31
<i>Г.В. ИВАНЧЕНКО</i>	Сгибы и разрывы скриптов	48
<i>М.С. УВАРОВ</i> (Санкт-Петербург)	Исповедальный ресурс скриптографии	59
<i>Г.Л. ТУЛЬЧИНСКИЙ</i> (Санкт-Петербург)	Истории по жизни как опыт скриптизации бытия	78
<i>А.П. ЛЮСЫЙ</i>	Скриптизация повышенной доверительности	92
<i>К.С. ПИГРОВ</i> (Санкт-Петербург)	Скриптизация авось-бытия, или Апология интимного дневника	98
<i>С.Н. ЕГОРОВ</i> (Санкт-Петербург)	Вербализация как предпосылка скриптизации	107

<i>М.Н. ЭПШТЕЙН</i> (США)	Номо Сcriptor: введение в скрипторику как антропологию и персонологию письма	124
------------------------------	---	-----

Философский поиск ■

<i>Т.В. БЕРНЮКЕВИЧ</i> (Чита)	«Буддизм в сравнении с христианством» В.А. Кожевникова: апологетика христианства или опыт компаративного анализа?	146
----------------------------------	--	-----

НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ

Обзоры, объявления, сообщения ■

Дни Петербургской философии-2008	157
-------------------------------------	-----



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



Contents	160
-----------------	-----

От редакции

Редакция принимает для рассмотрения материалы, отправленные только по адресу электронной почты журнала (формат MS Word 2,6/7, для архивирования использовать формат ZIP) с обязательным указанием Ф.И.О. автора, места его работы, ученой степени и звания, домашнего адреса, телефона, e-mail. Объем принимаемых материалов – до 40 тыс. знаков (вместе с пропусками).

Цитируемая литература должна быть приведена в конце текста и оформлена в соответствии с ГОСТ 7. 1-2003. В тексте приводится лишь надстрочная сплошная нумерация ссылок, в соответствии с которой в конце текста нумеруется цитируемая литература с указанием соответствующих страниц издания или примечания.

Материалы, полученные редакцией, не рецензируются и не возвращаются.

Авторы опубликованных статей несут ответственность за точность приведенных цитат, экономико-статистических данных, собственных имен, географических названий, прочих сведений и соответствие ссылок оригиналу. Редакция при подготовке материалов к публикации имеет право их сокращать, разумеется, без искажения идей автора и с условием сохранения его основных мыслей и стиля. Позиции редакции и авторов не всегда совпадают.

Журнал является безгонорарным.



АКТУАЛЬНЫЕ ПРОБЛЕМЫ
СОВРЕМЕННОСТИ



Философское измерение



НАЦИОНАЛЬНОЕ ГОСУДАРСТВО.
ПРОБЛЕМЫ И ПЕРСПЕКТИВЫ
В ЭПОХУ ГЛОБАЛИЗАЦИИ

Х.Э. МАРИНОСЯН

*БУДУЩЕЕ НАЦИОНАЛЬНОГО ГОСУДАРСТВА В ЭПОХУ
ГЛОБАЛИЗАЦИИ НАХОДИТСЯ В ПРОСТРАНСТВЕ
ПРАКТИЧЕСКОЙ И ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНО-
ТЕОРЕТИЧЕСКОЙ НЕОПРЕДЕЛЕННОСТИ.*

- Сохранятся ли классические западные нации?
 - Те же ли это будут «нации»?
 - Кто и как будет поддерживать основы порядка в усложняющемся *полиэтническом поликонфессиональном* обществе?
 - Кто и как будет противодействовать этническому и религиозному экстремизму в складывающейся новой реальности?

Вопрос о судьбах национального государства в эпоху глобализации представляет не только академический или политико-идеологический интерес. Он имеет значение для подавляющего большинства населения планеты. Казалось бы, формирование международных рынков, «свободное движение» капитала, увеличение потоков информации, мигрантов и туристов, образование «транс», «интер» и «над» национальных финансовых, экономических и политических институтов должны были бы сплотить народы и страны в некую глобальную целостность. Но вскоре стало очевидным, что глобализация, вызывая противодействие, не только не разрушает, но и консервирует и, более того, во многих случаях развивает сложившуюся планетарную иерархию народов и наций. Противоречия между различными этно-

сами, нациями, государствами, между национальными государствами и международными властными структурами, между крупнорегиональными сообществами, между межгосударственными стратегическими объединениями и блоками не исчезают, а обостряются. Процессы глобализации в финансово-информационной сфере вторгаются в область прерогатив национальных государств, а ее очевидные, прежде всего экономические, преимущества для нескольких развитых стран для многих других оборачиваются значительными потерями, вызывая защитную реакцию противодействия и формируя так называемые асимметричные угрозы.

Вполне очевидно: глобализация не принесла с собой ни согласия, ни тем более глобального порядка. А все попытки упорядочивания системы международных отношений на принципах равноправия порождают лишь эскалацию хаоса и насилия. Поэтому З. Бауман называет глобализацию «новым мировым беспорядком»¹. По его мнению, локальные действия имеют глобальные последствия, но средства для осуществления действий глобального регулирования отсутствуют. З. Бауман констатирует бессилие институтов, которые призваны создавать и обеспечивать мировой порядок, в ряду которых национальным государствам, когда-то, отводилась решающая роль². Некоторые даже определяют сущность глобализации через утрату полномочий национальным государством. Каким будет его будущее в «эру глобализации»?

Если вспомнить о решающей роли национального государства в формировании наций, возникает целый комплекс неопределенностей. Сохранятся ли классические западные нации, либо пойдет процесс диверсификации по регионам, сначала — окраинным? Те же ли это «нации», если существенный процент населения государств приходится на натурализованных иноэтничных мигрантов и мигрантов второго поколения, прибитых волнами глобализации к европейскому берегу и прочно осевших на нем? Кто и как будет поддерживать основы порядка в усложняющемся полиэтничном поликонфессиональном обществе, противодействовать этническому и религиозному экстремизму не только в виде потенциальной террористической угрозы, но

и в его повседневной реальности? Ни на один из этих и также многих других вопросов нет точных ответов.

Будущее национального государства находится в пространстве практической и интеллектуально-теоретической неопределенности. Учитывая это, имеет смысл рассмотреть представленные в современном научном дискурсе основные оценки будущего национального государства в условиях современной глобализации, имея в виду, что в значительной мере их содержание, с одной стороны, определяется политико-идеологическими предпочтениями авторов, а с другой, — парадигмальными основаниями проводимых научных исследований, различия которых, соответственно, определяют и расхождения в выводах о судьбах национальных государств.

Теоретический дискурс о сущности, формировании и эволюции глобализации и национального государства крайне разнообразен и внутренне противоречив. Плюрализм и противоречия современного теоретического дискурса объективно предопределены, с одной стороны, многоаспектностью исследуемых феноменов, а с другой, — политической и социокультурной «нагруженностью» понятия «глобализация»: термина, который, проникнув на страницы печатных и электронных СМИ, стал предметом оживленных политических и идейных дискуссий, год от года обрастая новыми (в том числе противоречащими друг другу) идеологическими и культурными смыслами. Уже к концу 1990-х отмечал в совместной статье автор одной из первых фундаментальных концепций глобализации Р. Робертсон, что глобализация стала почти универсальным термином. В разных регионах, обществах и дисциплинах он имеет свой специфический смысл. Поэтому любая серьезная попытка писать о глобализации должна, по мнению Р. Робертсона и Х. Хондкера, включать в себя анализ сходств и различий между дискурсами о глобализации³. В этой связи авторы выделяют четыре типа дискурсов: цивилизационные (региональные), дисциплинарные (академические), идеологические и феминистские.

Разумеется, можно построить и иные типологии. Так, например, авторы фундаментального труда «Глобальные трансформации» Д. Хелд, Д. Гольдблатт, Э. Макгрю и Дж. Перратон⁴ выделяют три «школы» в дискурсе о глобализации: «гиперглобалистов», «скептиков» и «трансформистов». Гиперглобалисты (П. Дракер, К. Омаэ, Дж. Сорос, Р. Райх и др.), основу взглядов которых составляет неолиберальная идеология, считают, что возникновение глобальной экономики, зарождение всемирных институтов управления и повсеместное слияние культур предвещают конец национального государства⁵. Для них государство всего лишь неэффективный менеджер. Эффективность понимается ими как снижение затрат, т.е. социальных издержек. Надо сказать, что представление о затратности здесь перевернуто с ног на голову. В европейской традиции давно сложилось понимание того, что демократическое государство как общественный институт ответственно за образование и социальную защиту граждан, за предоставление им условий для развития. Поэтому фактически в неолиберальном понимании затраты — это расходы на развитие человека. Так что представление о «неэффективном менеджере», конечно, не более чем идеологема. Но важнейшим реальным аргументом неолиберальных критиков государства является неподконтрольность для государственных институтов процессов свободного перетекания капиталов в глобальной экономике.

Они делают основной акцент на экономических преобразованиях, считая, что государственным институтам начинает отводиться роль посредников между наднациональными и субнациональными структурами. Сторонники наиболее радикальных взглядов утверждают, что существование государств не является необходимым даже для успешного функционирования демократии. Новый мировой порядок, с их точки зрения, должны обеспечить транснациональные корпорации, которые и вытеснят со сцены современные государства⁶.

Их оппоненты — *скептики* — напротив, не считают глобализацию новым феноменом и понимают под ней интеграцию мировой экономики, т.е. усиление взаимодействия между государственными экономиками. Они рассматрива-

ют глобализацию и регионализацию как две противоположные тенденции. Государственные институты, с их точки зрения, являются не «жертвами» интернационализации, а, напротив, ее творцами. В этом случае процесс интернационализации экономики — это не явление последних десятилетий. Государства еще более активно, чем сейчас, участвовали в нем в XIX веке, упрочняя свои позиции.

По сути, отмечает М. Ноженко, «обе школы исходят в своих рассуждениях из того, что глобализация как «идеальный тип» представляет собой полностью интегрированный мировой рынок»⁷. По ее мнению, основная разница между указанными подходами состоит в трактовке субъектов экономической глобализации: основными акторами формирования глобальной экономики гиперглобалисты считают транснациональные и субнациональные организации и институты, а скептики — национальные государства.

Наконец, представители третьей школы, *трансформисты*, считают, что глобализация является абсолютно новым феноменом. С их точки зрения, она представляет собой движущую силу всех современных изменений, в ходе которых осуществляется трансформация экономических и социально-политических границ. Одной из отличительных черт сегодняшнего мира, по их мнению, оказывается адаптация государств к новому миропорядку, в котором нет четкого разделения на внешнюю и внутреннюю сферы.

Так, по мнению Э. Гидденса, вследствие того, что современные государства теснейшим образом связаны с региональными и транснациональными политическими и экономическими группировками и корпорациями, границы современных государств теряют статус жестких демаркационных линий. Их, скорее, можно сравнить с «фронтами», отодвигаемыми по мере добровольного делегирования правительствами части полномочий в пользу наднациональных институтов и организаций⁸. Таким образом, глобализация ассоциируется с трансформацией, в том числе и государства⁹. Разделение авторов на гиперглобалистов, скептиков и трансформистов имеет полное право на существование. Однако называть направления, которые они представляют, «школами», было бы неправомерным. Ско-

рее, это теоретические позиции, границы которых — иногда явно, иногда подспудно — заданы идейно-политическими предпочтениями авторов: следованием либеральной, консервативной и марксистской традициям социально-политических исследований. Соответственно, пространство теоретических интерпретаций глобализации и ее последствий для национальных государств формируется работами неолиберального, консервативного (традиционалистского), неомарксистского и социал-реформистского (занимающего промежуточную позицию между неолибералами и неомарксистами) толка. Рассмотрим более подробно указанные позиции, имея в виду, что дискуссии о судьбе национального государства выстраиваются на основе взаимной критики их участников, а сама критика концентрируется преимущественно вокруг неолиберальных трактовок глобализации и ее последствий.

В национально-консервативной мысли вопрос о государстве, безусловно, занимает центральное место. С. Хантингтон утверждает, что национальные государства были, есть и будут¹⁰. Он вполне определенно высказывается в пользу необходимости сохранения национального государства для поддержания национальной идентичности¹¹. По мнению католического профессора из Германии М. Спикера, глобальные или макрорегиональные институты — это просто инструменты государственной дипломатии¹².

В свою очередь, будучи гиперглобалистами, представители неолиберального подхода (П. Дракер, К. Омаэ, Дж. Сорос, Р. Райх и др.) выступают против сохранения суверенитета национального государства в его нынешнем виде и намечают для государств перспективу стать местными органами глобальной системы. П. Дракер, например, считает, что в формирующемся глобальном обществе знаний и глобальной экономике складывается новая система ценностей, в которой национальному государству места не будет. По его мнению, национальное государство — отжившая форма, которая годилась для индустриального общества, но неприемлема для постиндустриального, в котором формирование управленческих институтов глобализации будет происходить не на государственной, а на корпоративной и сетевой основе¹³.

По мнению Дж. Сороса, доктрина суверенитета препятствует созданию эффективного международного механизма, способного не допускать падения уровня жизни и загрязнения окружающей среды. При этом Сорос совершенно произвольно изымает суверенитет из набора основных принципов классического либерализма, что явно противоречит историческим фактам¹⁴. Высказывания Сороса насчет того, что можно свободно взламывать национально-государственный суверенитет, исходя из тех или иных глобализационных соображений, получили в литературе название «доктрина Сороса».

Солидаризуясь с ней, К. Омаэ прямо прокламирует «конец национального государства» и называет приверженность ему «картографическими иллюзиями» и «ностальгическими фикциями»¹⁵. По его мнению, нужно ослаблять национальные государства, поскольку они мешают бизнесу. На место государственного суверенитета должен стать суверенитет потребителя. Государства мешают транснациональным корпорациям удовлетворять потребителей, у которых сформирована глобальная система предпочтений. Омаэ считает необходимым разрушение архаических национальных чувств, то есть социокультурных уз, которые мешают «подсесть» на потребление все новых и новых товаров, производимых ТНК, а государство, с его поддержкой национальной культуры как раз является гарантом поддержания национальной культурной среды. Как известно, важнейшей частью продукции ТНК, продвигаемой по всему миру, являются информационные технологии. В этом смысле совершенно не случайно, что компьютерные игры целенаправленно формируют привычку к пребыванию в фантастической реальности, в которой все возможно и можно задать любые системы условий.

Омаэ приветствует подобную виртуализацию сознания и то, что она приводит к выключению молодежи из потока социокультурной трансляции национального опыта предыдущих поколений. Однако, глобальных потребителей в мире не так много, и в неолиберальных построениях Омаэ содержится поэтому изрядная доля утопизма (по крайней мере, пока). Правда, утопизм сразу исчезает, когда у Омаэ заходит речь о том, что государство «должно». Оно должно со-

здавать удобную инфраструктуру и готовить работников для ТНК, которые, возможно, заинтересуются инвестиционными предложениями. Омаэ, естественно, признает, что средства на это государство должно извлекать из налогов от ТНК. Но, как известно, ТНК нацелены именно на уклонение от налогов, особенно в странах с развитым социальным сектором. Неолибералы любят бросать государственной системе обвинения в потворстве иждивенчеству, но для них самих это характерно в большей степени.

Г. Киссинджер считает позитивным как то, что глобализация подрывает основы суверенитета национального государства вследствие беспрецедентной ликвидности глобального капитала, так и то, что это не касается главного «проводника» глобализации — Соединенных Штатов. Важнейшим аргументом здесь оказывается то, сформировало ли государство нацию, или является «несостоявшимся». «Несостоявшееся» государство — потенциальный объект «гуманитарной интервенции» для США и других стран, отвергающих принцип невмешательства. Вместе с тем, Киссинджер осознает противоречие между безудержным стремлением капитала к прибыли и национально-государственной стратификацией политической реальности. Разделение на национальные сегменты — важнейшая характеристика политической реальности, что в свою очередь предопределяет ответственность правительств перед своим населением за уровень жизни. Правительство, идущее на низкий уровень жизни населения ради включения в глобальную экономику, не сможет удержаться у власти. Это еще один источник возможной нестабильности государств¹⁶.

Неолиберал Р. Райх обосновывает тезис об исчезновении в глобальной экономике такой реальности, как «нацио-нальное хозяйство», что обесмысливает самостоятельную экономическую политику национального государства. В книге «Труд наций» Райх ярко и аргументировано обосновывает тот факт, что в глобальных производственных системах любой их сегмент не имеет национально-государственной принадлежности и не подконтролен регулирующим усилиям государств, на чьей территории он находится¹⁷. Однако Райх, пожалуй, преувеличивает роль сетевых

структур, услуг, знаний и малых форм в современной экономике, которая продолжает оставаться корпоративной, но, как и прежде, во многом решает свои проблемы через те или иные государственные органы. Другое дело, что в новой экономике корпорациям стало удобнее выводить свои прибыли из-под государственного контроля, декларируя их в любой точке глобального потока, и прежде всего – в оффшорах.

В отечественной литературе критическую позицию по отношению к суверенитету национального государства занимают авторы неолиберальной ориентации В.Л. Иноземцев и С.А. Караганов. Они считают, что принцип национального суверенитета устарел, более того: его краткосрочное либо продолжительное ограничение будет способствовать преодолению экономических кризисов и финансовых катаклизмов¹⁸. В свою очередь, П.К. Гречко также уверен, что «национальный суверенитет отмирает», поскольку «исчерпал, выработал свой социально-исторический и политико-правовой ресурс»¹⁹. Здесь налицо явное стремление выдать желаемое за действительное. Если нужны меры для ограничения суверенитета, значит, он не отмирает, а вполне живуч, как и его субъект – национальное государство.

Между тем сохраняет влияние и течение социал-реформистской политической мысли, представители которого не согласны с тем, что национальное государство исчерпало свою роль в условиях глобальных трансформаций. Так, например, П. Хирст и Г. Томпсон подчеркивают, что государство продолжает оставаться единственным источником легитимности, и осуждают на этом основании глобалистскую риторику освобождения экономики от политики. Они не считают, что само по себе государство как институт ослабло, но сознают, возможно, главную проблему современных национальных государств – недостаточную степень культурной гомогенности населения, которая раньше обеспечивалась посредством системы образования, военной службы и других рычагов. Теперь, в условиях резко возросшей гетерогенности, государству приходится искать новые возможности по управлению системой межэтнических отношений. Но это не свидетельствует о конце национально-

го государства, поскольку оно остается главным представителем сформированных наций²⁰. Правда, З. Бауман выражает тревогу по поводу утраты государством рычагов экономической политики²¹. Он подчеркивает, что национальные государства – единственный прозрачный институт, и если общественные силы приобретают транснациональность, они покидают сферу разумной деятельности и усиливают иррациональность и манипулирование при утрате общего контроля над ситуацией. Именно в неуправляемости мира, как уже отмечалось, усматривает он существо глобализации.

Пожалуй, наиболее интересно социал-реформистская критика неолиберального подхода в отношении государства выражена У. Бекком. В качестве альтернативы неолиберальной модели У. Бек, правда, предлагает «космополитическое государство», в котором произойдет отделение государства от нации, или, точнее, от наций, если иметь в виду макро-региональную государственную структуру. Но критическая сторона его аргументации значительно сильнее. Бек обнаруживает внутреннее противоречие в неолиберальном понимании государства²². Выступая за минималистское государство, сбрасывающее с себя полномочия, неолибералы, на деле, нуждаются в сильном государстве, которое бы могло обеспечить действенный контроль за рыночной стихией и приватизацией общественного сектора. Все это должно быть санкционировано государством вопреки общественному сопротивлению. Эта мысль Бека действительно глубока. Всевозможные социальные программы в западных обществах были не плодом склонности к паразитизму, как это любят расписывать неолибералы, а выражением широкого социального консенсуса. Разрушить это можно, лишь породив раскол в обществе и массовое недовольство, которое мы теперь и наблюдаем в виде антиглобализма. В этом случае государство из выразителя национального единства должно превратиться в рычаг давления на общество, чтобы «заставлять свои народы принимать транснациональные правила игры». Кроме того, государство должно гарантировать безопасность проводимой политики от угроз экстремистского протеста со стороны обделенного глобализа-

цией «третьего мира» и не допускать, чтобы мобильность рабочей силы могла сравниться с мобильностью капитала. В итоге, как ни парадоксально, получается, что именно неолибералы заинтересованы в мощном милитаризованном и репрессивном государстве и жестком режиме поддержания непрозрачности границ.

Столь же оригинальной является критика антигосударственной риторики неолиберализма Я. Кларком²³. Для него эта риторика — лишь флер, а глобализация по своей сути является процессом политическим. Она формируется и осуществляется наиболее могущественными государствами во имя своих национальных интересов. Социал-демократы вообще выражают обеспокоенность судьбой национального государства в эпоху глобализации, способной разрушить основы социальной справедливости. Как указывает К. Кильюнен, сфера ответственности современного национального государства уже не сводится просто к поддержанию внутреннего порядка и внешней безопасности. Национальное государство стало «государством всеобщего благосостояния», которое должно обеспечивать социальное и духовное развитие своих граждан, и именно это стало новым источником его легитимности²⁴. Как пишет У. Хаттон, пока идеология, выработанная глобальными рынками, не стала предметом публичного обсуждения в национально-государственном поле, пока не услышан голос национальных общин, будет нарастать глобальная безответственность. Паневропейская публичная сфера пока что не сформировалась, и демократическая легитимность все еще формируется на уровне национальных государств²⁵.

Разделяя эту мысль, Г.-П. Мартин и Х. Шуманн подробно характеризуют ситуацию отступления государства под натиском ТНК. ТНК систематически проводят политику игры на разнице налоговых ставок и перевода прибылей за границу. Как с горькой иронией пишут авторы: «Демократически избранные правительства больше не принимают решений об уровне налогов; теперь люди, направляющие потоки капиталов и товаров, сами устанавливают размер вклада, который они согласны внести в расходы государства»²⁶. Политики же, не располагая достаточными сред-

ствами, оказываются в положении безответственных лиц. Создаются благоприятные условия для коррупции и процветания преступного глобального бизнеса. В результате репрессивные возможности, которые являются важнейшей функцией государства, работают в пользу частных лиц.

При стремлении меньше выплачивать государству, ТНК стремятся больше получить от него, претендуя на социальные субсидии в виде транспортной, природной, энергетической, социальной инфраструктуры, льготного предоставления земель, дотаций на научные исследования. Эти средства, естественно, изымаются из социальной сферы – культуры, образования, здравоохранения, пенсионного и социального обеспечения. А общественная инфраструктура имеет такую особенность, что ее не всегда можно регенерировать. То же касается и экологической обстановки. Г.-П. Мартин и Х. Шуманн опровергают утверждение К. Омаэ о конце национального государства, указывая на то, что сами главы корпораций в чрезвычайных ситуациях требуют вмешательства государственных органов. Система глобального рынка без государства обречена на провал, считают они. «Для противостояния корпорациям, картелям и преступникам необходима уравнивающая мощь государства, пользующегося поддержкой большинства граждан»²⁷.

Отечественная социал-реформистская мысль также однозначно высказывается за сохранение прерогатив национального государства, полагая это особенно важным именно во время усиления давления глобализационных процессов. И.В. Данилевич пишет, что государство – это основной инструмент защиты национальных интересов и взаимодействия с другими государствами на мировой арене в решении глобальных проблем²⁸. А.А. Галкин не согласен с «реквиемом» неolibералов по национальному государству и указывает на опасность образовавшегося в результате отсутствия органов демократического контроля на глобальном уровне пространства, закрытого для демократических механизмов, в котором создается поле для эгоистических злоупотреблений и неконтролируемых дестабилизирующих влияний. Сказанное вполне справедливо: достаточно

вспомнить ту деструктивную роль, которую сыграли спекулятивные операции Дж. Сороса в дестабилизации европейской финансовой системы в 1992 г. А.А. Галкин утверждает, что в нынешних условиях противостоять тенденциям дробления общества и появления глобального авторитаризма можно лишь на национально-государственном уровне. «При этом, чем дееспособнее национальное государство, тем эффективнее выполнение им данной задачи»²⁹.

Так называемые «зеленые», скорее, пассивно относятся к проблеме сохранения национального государства. Государство характеризуется ими преимущественно негативно, в аспекте привилегий и давления на окружающую среду и свободу личности³⁰. Вместе с тем, если в начале 1980-х «зеленые» декларировали анархистское отношение к вопросам власти, и предпочитали действовать вне государственных структур в социальной сфере как таковой (П. Келли, Д. Симонэ), то в 1990-е годы «зеленым» пришлось разделить политическую ответственность с социал-демократами, поскольку защита национального государства в условиях глобализации оказалась одновременно и защитой окружающей среды.

В лагере неомарксистов, в число которых входят анти- и альтерглобалисты, нет единства в вопросе о судьбе национального государства. В его поддержку выступают многие альтерглобалисты, особенно те, кто занимается проблемами стран «третьего мира», где просто нет иных средств противостояния неолиберальной форме глобализации. Так, С. Амин однозначно определяет свою позицию: глобализация реализуется в разрушительной работе против национальностей и государства, поэтому защита социальных ценностей и борьба за демократию означает усиление самостоятельности государств³¹. При этом Амин высоко оценивает европейскую модель государства, считая, что, в отличие от американской, она предпочитает общественный компромисс, в связи с чем демократия получает реальное значение. Амин отмечает присущие современной экономике недемократические тенденции, такие, например, как экспансионистские стратегии или же волны слияний и поглощений в ущерб национальным интересам, и говорит о том, что

государство в этих условиях — единственная гарантия прозрачности³².

Солидаризуясь с этой позицией, известный социалист, публикующийся под псевдонимом «команданте Маркос», усматривает прямую связь между глобализацией и ослаблением национального государства. По его мнению, отмена торговых границ, взрыв развития телекоммуникационных средств, мировые компьютерные сети, могущество финансовых рынков, международные соглашения о свободе торговли — все это вносит свою лепту в разрушение национальных государств³³. От имени мексиканских сапатистов Маркос заявляет, что защита национального государства в условиях глобализации необходима, поскольку это — борьба против транснациональных финансовых, юридических и военных сращений и против приватизации общественных секторов и нарастания бандитизма. Показательно, что сапатисты, будучи сторонниками индейской автономии, защищают национальное единство и обвиняют правящий неолиберальный режим в намерении расчленить страну в угоду ТНК, отделив штаты, богатые нефтью. Врагом национального суверенитета для сапатистов выступает договор НАФТА³⁴.

Альтерглобалист Б.Ю. Кагарлицкий предлагает защищать национальное государство, поскольку только оно может осуществлять социальные программы. Как и левые социал-демократы на Западе, он исходит из того, что «общество не может быть рыночным», и что «общественный сектор невозможен без государственной собственности». Поэтому «демократическое обновление государства — естественный позитивный ответ на вызов глобализации». «Это заставляет левых становиться «патриотами», — делает вывод Б.Ю. Кагарлицкий. Он берет слово «патриотизм» в кавычки, поскольку, считает, что борьба за суверенитет не должна опираться на идею национализма. Главное для него то, что «без национального государства вообще не может быть демократии»³⁵.

Но многие другие представители анти- и альтерглобализма настроены против государства. М. Савас Мастас констатирует падение колыбели капитализма — национально-го государства — под ударами глобализации и отмечает, что

именно национальные правительства создали финансовому капиталу возможности для действий на международной арене в надежде укрепить позиции своей империалистической страны в мировой экономике. Он утверждает, что национальное государство и его противник – глобализация, «взаимно поддерживают кризис, но они не могут ликвидировать друг друга в рамках структуры капитализма»³⁶. Для Саваса Мастаса ликвидация капиталистического национального государства есть фаза перехода к мировому коммунизму. В этой связи он возлагает надежды на взлет радикализма эксплуатируемых масс по мере нарастания процесса финансовой глобализации, углубляющей социальное неравенство в странах третьего мира. В свою очередь, Х. Радичи иронизирует над теми левыми, которые боятся потерять единственный политический инструмент, который доказал свою способность умирять капитал, и в ответ на глобализацию бросаются на защиту суверенных национальных государств, чтобы спасти от демонтажа экономические, социальные и политические завоевания трудящихся. По мнению Х. Радичи, «государство остается откровенно капиталистическим институтом, оно не является какой-то нейтральной структурой, стоящей в стороне от классового конфликта, и потому даже самые изощренные стратегии «работы изнутри», разрабатываемые левыми, имеют мало шансов на успех». Х. Радичи сомневается в самой возможности национальной альтернативы неолиберальной ортодоксии и считает перспективным разрыв с традицией поиска классовых альянсов в национальных рамках³⁷.

Но есть среди видных идеологов альтерглобализма прямо-таки ненавистники национального государства. Особенно этим отличается Н. Хомски. Он заявляет: «Национальное государство – это очень искусственная и деструктивная система. Достаточно взглянуть на европейскую историю. У Европы чрезвычайно кровавое прошлое, и в значительной степени из-за стремления учредить такие иррациональные образования, как национальные государства. Когда она попыталась экспортировать их и распространить на весь мир, там это привело к точно такой же кровавой и деструктивной истории, и эта история продолжается по сей

день»³⁸. Подобный экстремизм питается нигилистическим отношением Н. Хомского к представительской демократии, которую он считает господством элиты, предназначенным для того, чтобы сделать массы народа просто зрителями. Хомски уповает на демократию прямого действия. Парадокс состоит в том, что такую «прямую демократию» всегда принимались ограничивать именно борцы за ее установление, будь то античные демократы или французские революционеры.

Среди отечественных авторов преимущественно негативно относится к национальному государству А.В. Бузгалин, у которого не встретишь пассажей о необходимости поддержки национального государства, скорее наоборот. В этом смысле он продолжает традиции троцкистской мысли. Скептически относится к возможностям национального государства также М.Г. Делягин, но по другим причинам. Он считает, что государство в принципе не может эффективно регулировать национальные монополии. Что же касается транснациональных монополий — тут у национального государства совсем нет никаких перспектив. Перспективу М.Г. Делягин видит подобно левым реформистам в создании общественных систем саморегулирования на наднациональном уровне³⁹. При этом он сознает, что «это в принципе изменит содержание таких понятий, как суверенитет, государство и Родина; естественно, это изменит всю модель взаимодействия национального государства с региональными и мировыми международными организациями». Остается, однако, не ясным, сумеют ли справиться с монополиями общественные транснациональные структуры, если с ними не справились национально- государственные. Отказаться от национального, да и националистического защитного механизма не долго, тем более, из лучших побуждений. Вот только работает ли глобальный?

Подводя промежуточные итоги, можно констатировать следующее: современный совокупный дискурс о судьбе национального государства в эпоху глобализации, во-первых, формируется на основе взаимной критики его участников,

во-вторых, подавляющее число участников дискурса ведут речь о глобализации не как о всемирном историческом процессе, а о ее современной стадии, в-третьих, сами дискурсы выстраиваются по принципу «за» и «против» глобализации, а участники дискурса, в четвертых, сосредотачивают основное внимание не на определении социально-исторической сущности и формах глобализации, а на ее различных последствиях для судеб современного мира, в том числе — для современных наций и национальных государств. Аналогичное заключение можно сделать и относительно дискурсивного пространства академических исследований, конфигурация которого определяется не приверженностью авторов одной из нескольких идейно-политических традиций, а использованием идеологически «нейтральных», но содержательно различных парадигмальных образцов исследования. При этом количество используемых «парадигм» с трудом поддается исчислению, в том числе и по причине произвольного употребления этого термина.

Так, с точки зрения автора фундаментальной монографии «Глобализация и национальные государства» Р. Дж. Холтона, в совокупном академическом дискурсе о глобализации доминируют две «парадигмы»: *парадигма «исторического поиска глобальных структур и сетей»*⁴⁰, и *парадигма «представления о мире как едином месте»*⁴¹. В свою очередь, В.С. Малахов считает, что все «теории глобализации», а также критические замечания в их адрес, можно свести к двум основным социологическим парадигмам: *структурно-функциональному анализу и марксистской традиции*⁴². Существуют и более детальные и, на мой взгляд, более точные типологии академического дискурса, согласно которым в научном сообществе сосуществуют, конкурируя между собой, «*универсально-эволюционистский*», «*социально-синергетический*», «*мир-системный*», «*социокультурный*» (цивилизационный), «*социоэкономический*» (формационный), «*техницистский*», «*модернистский*», «*геополитический*», «*геоэкономический*» и «*интегральный*» подходы к изучению глобализации, каждый из которых опирается на различные концептуализации истории человечества, имеет свои авторские варианты⁴³. Но и эта типология, естественно, не является исчерпывающей.

Таким образом, в отечественном и зарубежном научном сообществе нет единства взглядов на природу, формы, характер и направления эволюции ни «глобализации», ни «наций», ни «национальных государств». Соответственно, нет и общепринятых концепций указанных исторических феноменов, и тем более работ, *специально исследующих диалектику их формирования и коэволюции в прошлом и настоящем.*

В этих условиях перспективы изучения исторической диалектики глобализации и национального государства связаны, по мнению Ю.Д. Гранина, с выходом в сферу трансдисциплинарных исследований – сферу социальной философии, в пределах которой глобализация интерпретируется как *«мегатенденция к географическому распространению и поэтапному объединению цивилизационно, экономически, культурно, политически и иначе разделенного человечества в потенциально возможную глобальную (планетарную) общность»*⁴⁴, реализующаяся в череде предметно-практических и духовных попыток организации или реорганизации общего пространства совместной жизни народов на основе принятых в качестве «универсальных» ценностей, норм и институтов общежития, выработанных в пределах той или иной цивилизационной модели развития.

Примечания

¹ *Vauman Z.* Globalizacja, czyli komu globalizacja, a komu lokalizacja // *Studia socjol.* W-wa, 1997. N. 3. S. 55.

² Такой же оценки придерживается В.В. Загладин (см.: *Загладин В.В.* После трансформации мира в XX веке грядут новые глубокие перемены // *Наука. Общество.* Человек. М., 2004).

³ См.: *Робертсон Р., Хондкер Х.* Дискурсы о глобализации: предварительные размышления. Глобализация: контуры XXI века. М., 2004. Ч. I. С. 128.

⁴ См.: *Хелд Д., Гольдблатт Д., Макгрю Э., Перратон Дж.* Глобальные трансформации. Политика. Экономика. Культура. М., 2004.

⁵ См. там же. С. 5.

⁶ См.: *Лакашук И.И.* Глобализация и государство // *Журнал российского права.* 2001. № 4. С. 67.

⁷ *Ножженко М.* Национальные государства в Европе. СПб., 2007. С. 134.

⁸ См.: *Гидденс Э.* Навстречу глобальному веку // *Отечественные записки.* 2002. №6. С. 436.

⁹ Другие сторонники данного подхода считают, что на современном этапе власть следует понимать «только как отношения сотруд-

- ничества между правительством государства и властью международных организаций» (*Лакашук И.И.* Глобализация и государство // Журнал российского права. 2001. № 4. С. 66).
- ¹⁰ См.: *Хантингтон С.* Столкновение цивилизаций. М., 2001.
- ¹¹ *Хантингтон С.* Кто мы? Вызовы американской национальной идентичности. М., 2004.
- ¹² *Спикер М.* Глобализация и развитие: перспективы христианской социальной доктрины // Глобализация и столкновение идентичностей. М., 2003.
- ¹³ См.: *Дракер П.* Посткапиталистическое общество // Новая постиндустриальная волна на Западе. Антология. М., 1999. С. 67 – 101. В отечественной литературе аналогичного мнения придерживается П.Г. Щедровицкий. Он убежден, что «национальные государства не соответствуют требованиям постиндустриального общества», которое будет формироваться на основе некоего «постнационального государства», и которое автор считает оптимальным и для России (см.: *Щедровицкий П.Г.* Бунт капиталов // Эксперт. 2000. № 23. С. 47).
- ¹⁴ См.: Джордж Сорос о глобализации. М., 2005.
- ¹⁵ Первая глава его книги так и называется – «Картографические иллюзии» (см.: *Омаэ К.* Конец национального государства: становление региональных экономик // Глобализация: контуры XXI века. М., 2004. Ч. I. С. 211 – 220).
- ¹⁶ См.: *Киссинджер Г.* Нужна ли Америке внешняя политика? М., 2002. С. 6, 235, 242.
- ¹⁷ *Райх Р.* Труд наций // Новая постиндустриальная волна на Западе. М., 1999. С. 506 – 527.
- ¹⁸ *Иноземцев В.Л., Караганов С.А.* О мировом порядке XXI века // Россия в глобальной политике. 2005. № 1. С. 9, 15.
- ¹⁹ *Гречко П.К.* Понятие «мирового порядка» в контексте глобальных преобразований // Глобализация и мультикультурализм. М., 2005. С. 41.
- ²⁰ См.: *Хирст П., Томпсон Дж.* Глобализация и будущее национального государства // Глобализация: контуры XXI века. М., 2004. Ч. I. С. 200 – 210.
- ²¹ См.: *Бауман З.* Глобализация: последствия для человека и общества. М., 2004. Гл. 3.
- ²² См.: *Бек У.* Трансформация политики и государства в эпоху глобализации // Свободная мысль. 2004. № 7.
- ²³ *Clark I.* Globalization and fragmentation: International relations in the twentieth century. N.Y. etc.: Oxford univ. press, 1997. P. X.
- ²⁴ См.: *Kiljunen K.* Global governance. Helsinki: Inst. of development studies, 1999. P. 5.
- ²⁵ См.: *Хаттон У.* Мир, в котором мы живем. М., 2004. С. 390 – 391.
- ²⁶ *Мартин Г.-П., Шуманн Х.* Западная глобализация. М., 2001. С. 265.
- ²⁷ Там же. С. 294 – 295.
- ²⁸ См.: *Данилевич И.В.* Государство в условиях глобализации и децентрализации // Транснациональные процессы: XXI век. М., 2004. С. 239.

- ²⁹ Галкин А.А. Национальное государство в изменившихся условиях // Транснациональные процессы: XXI век. М., 2004. С. 14.
- ³⁰ «Зеленые»: идеология и политика. М., 1985. С. 49.
- ³¹ См.: Амин С. Пять тезисов // Антиглобализм: новые повороты. М., 2005. С. 210.
- ³² См.: Глобализация сопротивления. М., 2004. С. 229.
- ³³ Подробнее см.: *Субкоманданте Маркос*. Другая революция. Сапатисты против мирового порядка. М., 2002.
- ³⁴ См. там же. С. 14, 20.
- ³⁵ Кагарлицкий Б.Ю. Перспективы: социализм или варварство // Альтернативы. 1999. № 4. С. 7 – 8.
- ³⁶ Савас Мастас М. Глобализация как переход к социализму // Альтернативы. 2000. № 3. С. 14 – 15.
- ³⁷ См.: Радичи Х. Глобализация, труд и социалистическое обновление // Альтернативы. 2001. № 4. С. 43 – 45.
- ³⁸ Хомски Н. Политика языка // Керни Р. Диалоги о Европе. М., 2002. С. 60.
- ³⁹ Практика глобализации. М., 2000. С. 208 – 214.
- ⁴⁰ В пределах которой глобализация интерпретируется как достаточно «старый», берущий начало в 15 – 16 веках, процесс установления межконтинентальных и кросскультурных сетей взаимодействия (см.: *Holton R.J. Globalization and Nation-State*. N.Y., 1998. P. 23 – 24).
- ⁴¹ Используя которую, исследователи основное внимание уделяют изменению представлений о мире, распространению идеи «единого сообщества» (single community) (см.: *Holton R.J. Globalization and Nation-State*. P. 35 – 36). Наиболее ярким представителем этой парадигмы Холтон считает одного из основоположников академических исследований глобализации Роналда Робертсона.
- ⁴² См.: Малахов В.С. Государство в условиях глобализации. М., 2007. С. 23.
- ⁴³ Подробнее см.: Гранин Ю.Д. Глобализация и национализм: история и современность. Социально-философский анализ. Автореф. дисс. д. филос. н. М., 2008. С. 19.
- ⁴⁴ Гранин Ю.Д. «Глобализация» или «вестернизация»? // Вопросы философии. 2008. № 2. С. 5.



ФИЛОСОФИЯ И КУЛЬТУРА В КОНТЕКСТЕ ВРЕМЕНИ



ФИЛОСОФСКИЙ ФОРУМ

Что такое философия сегодня? Она, подобно Протею, способна принимать самые различные, непохожие друг на друга облики. Она столь же многообразна, как и пути человеческого самоопределения – самосознание, самообъяснение и самооправдание. Поэтому вряд ли обоснованы претензии какого-то одного способа философствования на исключительность и общезначимость. К такому выводу приводит рассмотрение даже чисто внешних форм бытования философии. Что же говорить о разнообразии философствования, если включить в поле зрения его концептуальное разнообразие?!

Отечественная философия традиционно развивалась эхологически, «в ответ», как рецепция новейших концепций зарубежной мысли. В наши дни отечественная философская культура все более приобретает характер естественной среды философствования, соответствуя российской культуре на пороге нового тысячелетия. И нам хотелось бы создать площадку реализации, проявления этих процессов развития отечественной философской культуры: на наш взгляд, созрели условия равноправно вступать со своей собственной тематикой в современную философскую культуру.

Время постструктуралистской логомахии на глазах уходит, если уже не ушло. В истории философии неоднократно проходили волны систематической деконструкции, остранения (схоластика, ницшеанство, постструктурализм), на смену которым приходило выстраивание («монтаж») новых структур и концептов. И мы думаем, что такая стадия наступает. Речь должна идти не об ускользании автора, порождающем необязательность текста и его чтения, а именно о вменяемом философствовании. Вменяемом – в обоих русских смыслах этого слова: рациональной мотивации мысли, а главное – ее ответственности.

«Философские науки» приступают к новому проекту – серии публикаций материалов, посвященных обсуждению проблем, которые могут выглядеть нетрадиционно с академической точки зрения. Правда, чем можно удивить философскую общественность после «деконструктивного» цунами постмодернизма? Ведь доходило дело до «философии раны», «философии пира», даже «философии пива»!

Волна эта, отчасти, похоже, схлынула, раскрыв совершенно новый ландшафт философской культуры. Современная философия уже не может отсиживаться в «башне» вольфианской систематизации философского знания. За рубежом она все больше концентрируется на обсуждении и осмыслении, на первый взгляд, излишне конкретных вопросов социального и личного бытия, их практик и «технологий». В России же, во многом еще по инерции, продолжается отождествление философской мысли в предельной, а то и запредельной общности постановке вопросов в наукообразной форме, останавливающей, а то и отталкивающей читателя и слушателя.

Поэтому мы приглашаем к участию в этом новом проекте самый широкий круг гуманитариев — и не только, в России и за рубежом. Не секрет, что во все времена философская культура начиналась и развивалась не только и не столько в тиши академических кабинетов, в учебных аудиториях, на университетских кафедрах или на профессиональных философических конференциях.

Есть живое философствование и есть академическая философия. Есть собственно философы — те, кто философствует, и есть преподаватели философии, делящиеся радостью узнавания чужого философствования. Парадокс заключается в том, что профессиональной философией считается второе, тогда как первично и существенно первое, а реализовываться оно — философствование — может где угодно, в каком угодно жизненном материале.

Да и в академической среде важным и существенным является не столько официальное профессиональное общение, доклады и сообщения на конгрессах и конференциях, сколько живое общение конкретных философских сообществ, представители которых могут жить в разных городах и странах, переписка, обмен электронными сообщениями, поездки в гости. Все это «живое философствование» и отливается потом в монографии, статьи, лекции.

Между тем, активное и интенсивное философствование всегда было свойственно не только гуманитариям, но и специалистам-естественникам. Более того, в отечественной мысли давно уже сложилась традиция «нефилософской философии». Характерно, что такие глубокие отечественные мыслители XX столетия, как С.С. Аверинцев, М.М. Бахтин, В.И. Вернадский, Л.Н. Гумилев, Д.С. Лихачев, Ю.М. Лотман, А.А. Любищев, Б.Ф. Поршнев, С.С. Хоружий, В.Б. Шкловский — не профессиональные философы, хотя и являются таковыми по самому «гамбургскому счёту». Их философствование, осуществлявшееся и осуществляемое за рамками, а зачастую и вопреки философскому официозу, вхо-

дит в ткань духовной жизни общества, определяя и содержание концептуализаций профессиональных философов.

Но такая тенденция характерна для российской философской культуры вообще. Титульные и культовые для нынешнего понимания российской философии фигуры – П.Я. Чаадаев, ранние славянофилы, Н.Ф. Федоров, Н.А. Бердяев, Л. Шестов, В.В. Розанов, Вяч. Иванов, П.А. Флоренский, П. Савицкий и др. – не являлись философами ни по специальной подготовке, ни по официальному статусу и роду занятий. В. Соловьев был отстранен от университетской кафедры. А такие ключевые для понимания русской мысли фигуры, как Ф.М. Достоевский, Л.Н. Толстой? Можно сказать, что типологической закономерностью развития российской философии является философская канонизация нефилософского философствования. Психологи Л.С. Выготский и А.Н. Леонтьев оказали решающее влияние на формирование деятельностного подхода в отечественной философии. Ныне живущие в Германии, но с очевидностью, яркие русские мыслители Б.Е. Гройс и И.С. Смирнов – изначально матлингвист и филолог соответственно, Б.И. Парамонов – историк. По словам студентов и выпускников философского факультета Санкт-Петербургского государственного университета последних лет, их самое яркое философское впечатление за время учебы – спецкурс Н.А.Шанина, одного из создателей конструктивистской школы оснований математики.

Но эта же тенденция характерна и для мировой философской культуры. От философии Возрождения и Нового времени до наших дней в динамике философской мысли нередко ключевую роль играли отнюдь не профессиональные философы и сама эта динамика зачастую реализовывалась на основе противопоставления и противостояния философии как таковой. Ф. Бэкон, позитивизм, З. Фрейд, Ж. Деррида – только первые пришедшие на ум фигуры и направления. А. Эйнштейн и Н. Бор, А. Пуанкаре и В. Гейзенберг – яркие и ключевые фигуры в философской мысли нашего столетия, их интуиции дали богатую пищу для ума не одного поколения профессиональных философов. Живое философствование всегда получало и получает мощный импульс развития из-за пределов собственно философской культуры.

Извне, с позиции непосвященного, философствование выглядит особенно изощренной игрой ума, не имеющей реального практического смысла. На самом же деле, как универсальное, предельное самоопределение, философия оказывается исключительно важным моментом человеческого бытия, многообразным – как само это бытие – способом реализации свободы самоопределения.

С таких позиций философия предстает не столько единой, монолитной, строго упорядоченной системой, сколько «системой систем», которые находятся в отношениях и связях друг с другом, напоминающих «семейства языковых игр» Л. Витгенштейна. Эти отношения и связи напоминают плетеную (типа кольчуги) или войлочную структуру. Философские концепции и способы философствования относятся друг к другу не как род и вид. Они образуют сложные цепочки и плетения, в которых каждое из звеньев пересекается с близлежащими, цепляется за них, но при этом может не иметь никаких непосредственных связей с другими, может никак к ним не относиться или иметь сложно опосредованные переходы к ним. Поэтому философские взгляды с таким трудом поддаются классификациям и систематизациям — в лучшем случае, по эпохам и культурно-этническим факторам. Философия не является и не может быть учением о том, «как жить дальше». Скорее она учит задавать вопросы, открывая, тем самым, новые возможности осмысления действительности, выразительных форм и средств такого осмысления. Палитра способов философствования чрезвычайно широка и, похоже, не исчерпывается разнообразием вербализации и схематизации.

Нами наработан определенный круг проблем и тем для обсуждения.

Это — новый сдвиг гуманитарной парадигмы, особенности состояния и востребованности в наши дни логической культуры, роль и значение корпоративности в современном обществе и др. Однако, что может быть естественнее и ближе гуманитариям, чем работа с текстами, их чтение и порождение? Поэтому мы начинаем новую рубрику именно с темы «скриптизации» бытия.

От редакции



Скриптизация:

откровение, укрывание и вменение бытия



СКРИПТИЗАЦИЯ БЫТИЯ КАК ПРОБЛЕМА И ЖАНР ФИЛОСОФСТВОВАНИЯ

«Скриптизация бытия» – тема, которая, с одной стороны, открывает удивительно широкие горизонты философствования, а с другой – вызывает о конкретике и интеллектуальной дисциплине.

В последнее время наблюдается резкий рост философских публикаций исповедального характера, воспоминаний. Даже в массовой литературе очевиден устойчивый рост интереса читателей и издателей к такому рода литературе. Как известно, у некоторых авторов прошлого (давнего и не очень) скриптизация – главное содержание творчества. Достаточно в этой связи вспомнить имена Б. Паскаля, С. Киркегора, В.В. Розанова, Ф.М. Достоевского, М.М. Пришвина, Я.М. Друскина...

Представляется, назрела необходимость конкретного разговора как о самом феномене скриптизации, так и ее способах, «жанрах» – таких, как дневник, воспоминания, хроники, «летописи», исповедь, письма, «истории по жизни»

Редакция предложила группе авторов – специалистов по философии языка, культуры и личности, логике, психологии – попытаться осмыслить феномен скриптизации. Вниманию авторов был предложен широкий круг вопросов. Относится ли и в какой степени персоналогическая скриптизация бытия к философской культуре? Является ли она способом философствования? И если является, то при каких условиях она может быть отнесена именно к философии?

Как соотносятся скриптизация и вербализация? Скриптизация и мышление, концептуальная деятельность интеллекта? Различные жанры скриптизации бытия – это творчество? Если нет, то – что? Не является ли скриптизация не столько фиксацией бытия, сколько его порождением, «вызыванием» (потенцированием, «овозможниванием»)? Насколько имеет отношение к скриптизации опыт словотворчества, например сетевой проект «Дар слова» М. Эпштейна, «Проективный философский словарь»? Как соотносятся опыты скриптизации бытия и «жизнетворчества» (Г. Гачев, М.М. Пришвин и др.)? Не является ли скриптизация преимущественно именно опытом самопознания, самособирания и самосохранения? Не являются ли опыты персоналогической скриптизации бытия «отталкивающим самообожанием» (И.С. Соколов-Микитов о М.М. Пришвине), самозванством, от которого отговаривал Б.Пастернак («не надо заводить архива, над рукописями трястись...»)?

Насколько откровенны могут быть опыты скриптизации бытия относительно описываемых фактов, упоминаемых других лиц, самого автора? (Ср. опыты М.М. Пришвина, Г.Л. Тульчинского.) На-

сколько уместно «вызывание имен», «оживление» лиц, голосов других людей? Или публикация дневников, воспоминаний, исповедей и прочих «историй по жизни» допустима только «не в этой жизни» автора и его персонажей? Или скриптизация бытия — сознательная провокация, создающая новую ситуацию, новую реальность, новые отношения? Тогда она — некий проект, не только фиксация бытия, но и его формирование, создание новых отношений. И тогда это дело не только «проективных словарей», но и любой публикации откровенных и не очень дневников, исповедей, воспоминаний и т.д.

Возможна ли бесстрастная скриптизация бытия? Можно ли избежать суда, оценок ситуаций, людей? Представляется, что, в силу принципиальной персонологичности скриптизации, — такое невозможно. Но тогда где и в чем мера такого авторского суда? Не возникает ли опасность использования жанров скриптизации бытия для манипулирования, сведения счетов, мести, шельмования, травли и т.п.? Открывают ли новые информационные технологии и средства коммуникации (например, блоги, «Живой Журнал») дополнительные или какие-то принципиально иные возможности скриптизации бытия?

Думается, что в итоге получилась довольно панорамная картина, придающая проблеме скриптизации некий объем. В работах А.Н. Алексеева и Г.В. Иванченко проявляется главный нерв скриптизации, главная ее альтернатива — что такое скриптизация: способ укрывания субъективности бытия или наоборот — его откровенность? М.С. Уваров обращает внимание на опасность иллюзорности исповедальной откровенности, за которой может скрываться самозванческая манипуляция. Г.Л. Тульчинский пишет о неоднозначных социальных последствиях откровенности ряда жанров скриптизации. А.П. Люсьи и К.С. Пигров обращают внимание на рефлексии как обязательность любого философствования, как самоорганизацию души и мысли, в результате чего скриптизация предстает в качестве «самосознания письмом». А С.Н. Егоров делает важное напоминание — за актами скриптизации, прежде всего, стоит мышление, концептуализирующая работа сознания. Завершается подборка мощным раскрытием перспектив темы, развитым М.Н. Эпштейном, нарисовавшим эсхатологическую картину растворения субъекта в информационных кодах и сетях.

Авторам была предоставлена возможность ознакомиться с работами коллег и откликнуться на содержащиеся в них идеи — то ли возражениями, то ли дополнением и развитием этих идей. И в ближайшем номере мы надеемся представить получившийся некий итоговый «круглый стол».

Мы предлагаем нашим читателям и авторам принять участие в этой дискуссии. В случае достаточно явного резонанса публикуемых материалов редакция готова вернуться к теме скриптизации на новом уровне.

*Г.Л. ТУЛЬЧИНСКИЙ,
руководитель проекта*

ДНЕВНИК И ПИСЬМО КАК ФОРМЫ СОЦИАЛЬНОЙ КОММУНИКАЦИИ

А.Н. АЛЕКСЕЕВ

Дневник – для...

Письмо – к...

Статья – о...

Общение – с...

Коммуникация – и для..., и к..., и о..., и с...

Р. Ленчовский

Коммуникация самому себе, другому и другим

Термин *коммуникация* многозначен. Он может употребляться и как синоним *общения* (обмена информацией)¹, и в значении *сообщения* (передачи информации). Здесь будет использоваться второе значение, этимологически исходное². В структуре коммуникации, как сообщения, традиционно выделяются: *субъект-источник* (адресант, коммуникатор); *содержание* коммуникации; ее *форма*; ее *средства* (знаковые, технические, институциональные и др.); *адресат* (субъект, которому коммуникация предназначена; в случае, если это индивид – реципиент); *эффекты*. Коммуникация осуществляется в определенном *контексте* (ситуации, среде – социальной, исторической, культурной и проч.).

Различают вербальную (словесную) и не вербальную коммуникации, аксиальную («осевую») и ретиальную («сетевую»), личную (адресованную вполне определенному человеку) и массовую (адресованную анонимной аудитории), «коммуникацию-разговор» и «коммуникацию-распространение» (термины А. Моля), индивидуальную (где адресантом выступает индивид, личность, *лицо*) и институциональную (исходящую из социального института), диалогическую и монологическую. Коммуникация может быть также спонтанной и целевой³. Возможны и иные категориальные подразделения коммуникативного процесса.

Здесь не станем обсуждать все многообразие форм коммуникации, равно как и ее универсальные семиотические и иные механизмы. Сосредоточимся на *индивидуальной* коммуникации, и, в частности, укажем на фундамен-

тальное различие ее возможных адресатов. Таковыми могут быть: сам субъект-источник коммуникации; другое лицо (индивид, личность); аудитория (другие лица, группа, общность). Будем называть первый случай *коммуникацией самому себе* (можно говорить также: автокоммуникация), второй — *коммуникацией другому лицу* и третий — *коммуникацией для других*.

От этих общих определений перейдем к рассмотрению индивидуальной коммуникации, воплощенной — дальнейшее сужение предмета! — в *письменном* тексте (он же — *скрипт*). Здесь для каждого из указанных случаев коммуникации может быть усмотрен «идеальный тип» текста, характеризующийся своими содержательными и формальными особенностями, используемыми средствами, а также иными параметрами. Назовем эти типы, различающиеся адресатом коммуникации, условно: *дневник* (коммуникация самому себе); *письмо* (коммуникация другому лицу); *статья* (коммуникация для других)⁴.

Сначала некоторые «очевидные» черты и определения.

Дневник по преимуществу монологичен; это аксиальная коммуникация; дневник сугубо личностен, импровизационен; он может быть насыщен фактами («записная книжка»), переживаниями, размышлениями («ауторефлексия»); может быть регулярным или эпизодическим, воспроизводящим последовательность событий («хроника») и отражающим движение чувств или хода мысли («поток сознания»). Можно продолжать перечисление вариаций. Принципиальным для нас является то, что дневник в любом случае обращен главным образом к самому себе, в этом его смысл и «организующее начало».

Письмо — тоже личностно и, как и дневник, есть аксиальная коммуникация; оно может содержать фактологическую и эмоциональную информацию; письмо может быть сугубо «информационным», «исповедальным» или «поучающим»; оно может быть посвящено обстоятельствам собственной жизни и жизни другого или других, а также обсуждать вовсе не личные обстоятельства; как правило, письмо «реактивно», т.е. откликается на предыдущие сообщения адресата («переписка»); оно может быть «целевым» и совершенно спонтанным, а также «ритуальным» (поздравительные открытки).

Письмо *par excellence* — это *разговор*, оно не монологично, а диалогично (т.е. рассчитано на реакцию собеседника). Вот в этой диалогичности и состоит его (письма) принципиальная особенность, проистекающая из специфики адресата: *другое лицо*.

Статья — наиболее условное из предложенных нами обозначений типов письменного текста. В разряд «коммуникации для других» относимы почти все жанры делового, журналистского, научного сообщения. Такая коммуникация адресуется аудитории, иногда специализированной, иногда массовой. В «статье» особенно ярко выражена целевая функция и минимизирован личностный момент. Здесь не меньшее видовое разнообразие, чем в иных названных типах письменных сообщений. Достаточно сказать, что художественная (литературная) коммуникация (радикально отличная от упомянутых выше) есть тоже «коммуникация для других»... Но для целей последующих типологических сопоставлений нам удобен термин «статья».

Является ли наша классификация полной, перечень типов, выделенных по адресату (на данном уровне обобщения) — исчерпывающим? Нет. Ибо возможна еще коммуникация, обращенная не «к себе», не «к другому» и не «к другим», а к некой «надчеловеческой» сущности: коммуникация «к Богу», «к Высшему существу», «к Универсуму»; именно индивидуальная, по субъекту-источнику, коммуникация, но апеллирующая к чему-то или к Кому-то, кого (чего) или нет, или есть, но Он (оно) принципиально непостижим (непостижимо).

Да и в рассмотренных ранее классах индивидуальной коммуникации могут присутствовать элементы такого трансцендентного общения: обращение к умершему или к еще не родившемуся, к «предкам» или к «потомкам». Само по себе адресование «к человечеству» может иметь общие черты с молитвой, обращенной к Небу.

Итак, нами выделены три категории, или класса индивидуальной письменной коммуникации, принципиально различающихся адресованием: *к себе; к другому; к другим*. Для них указаны, соответственно, три типа скриптов: *дневник, письмо и статья*. Более или менее понятна специфика

каждого из этих типов. Но вообще-то самым интересным и перспективным — для последующего анализа — является прояснение взаимосвязей и взаимодополнительности этих форм.

Можно предположить, что здесь имеем дело с *системной триадой*, в смысле Р. Баранцева⁵, поскольку каждый из вышеназванных концептов, по-видимому, соотносим (разумеется, не жестко и не однозначно!) с тем или иным элементом универсального семантического архетипа: интуицию (дневник), эмоцию (письмо), рацию (статья). В таком случае, исследование соотношения выделенных нами трех типов скриптов становится не частнонаучной, а философской, эпистемологической задачей.

И логически, и исторически *письмо* является, по-видимому, «праформой» индивидуальной письменной коммуникации. Оно зарождается как закрепленное в «письменах» личное послание, впрочем, очень рано совмещающееся (переплетающееся) с посланием «также и» к другим. Могут быть усмотрены в письме и элементы автокоммуникации.

При ближайшем рассмотрении, в любой из названных ипостасей индивидуальной письменной коммуникации можно усмотреть — актуально представленные или потенциально мыслимые — черты остальных. Иначе говоря, понятия «перетекают» друг в друга. По-видимому, правомерно выделение типов-«кентавров»: письмо-дневник; письмо-статья; статья-дневник. Принципиально возможен синтез: дневник-письмо-статья.

Публичность, корпоративность, приватность, интим

Изложенное выше стоит соотнести с известным различием сфер *публичности* и *приватности*.

Публичность предполагает открытость (доступность для всеобщего обозрения, восприятия, участия) социальных связей и отношений, включая «коммуникацию для других». Здесь могут быть выделены «градации» публичности. Так, *массовая* коммуникация потенциально доступна всем и каждому, кто пожелает с нею ознакомиться, хоть фактически она — в различных своих подразделениях, как правило, обращена к определенной, целевой аудитории. К сфере пуб-

личности относится и *специальная* коммуникация (например, научные тексты, правовые акты и проч.), которая также в принципе доступна всем; другое дело, что не у всех она может вызвать интерес или быть понятой. Таким образом, можно говорить о потенциальной и фактической, реальной публичности (так же как различают потенциальную и реальную аудиторию).

Особую разновидность специальной коммуникации составляют тексты, адресованные аудитории, состав которой заранее определяется, а масштабы ограничиваются — какими-либо правилами или установлениями («только для...» или «для служебного пользования», государственная тайна, коммерческая тайна и проч.). Область такого ограничения, или регламентации, особенно деловой (но и не только...), коммуникации, во всяком обществе достаточно велика. Ясно, что это уже не публичная сфера, но и не приватная, разумеется, такую коммуникацию «для избранных» можно назвать *корпоративной* (имея в виду расширительное толкование этого слова). Кстати сказать, соотношение, пропорции публичной и корпоративной коммуникации является важным показателем, характеристикой свободы распространения информации, и вообще — открытости общества.

Обратимся к *приватной* сфере, или сфере личной автономии. Здесь тоже множество степеней и градаций. Сразу оговорим, что приватной может быть коммуникация и самому себе, и другому, и для других. В первом и втором случаях — понятно. В третьем — имеет место ограниченное число персональных адресатов, некое «расширение» приватности (в противовес «сужению» публичности, о котором говорилось выше). Не вполне переводимое на русский понятие *privacy*, относимое обычно к «частной жизни», в общем, объемлет всякий конфиденциальный обмен информацией между людьми, как частными лицами.

Частное лицо выступает то адресантом, то адресатом приватной информации, но не следует забывать и об индивидуальности, личности, коммуникация которой может быть принципиально закрытой от всяких «посторонних глаз», это сфера *интимности* (в расширительном смысле).

Разумеется, тут не приходится говорить о типе текстов, условно обозначенном нами как статья. В «интимной» сфере бытуют коммуникация другому и — особенно — коммуникация самому себе.

Подведем некоторый предварительный итог. Нами проведено различие сфер: публичности, корпоративности, приватности и интимности, применительно к индивидуальной письменной коммуникации. Корпоративность есть урезанная публичность. Интимность — сугубая, акцентуированная приватность. С другой стороны, выше было предложено различать коммуникацию самому себе, другому и для других. Как сопрягаются эти два ряда категорий?

Дневник, по определению, *интимен*; письмо, по преимуществу, *приватно*; статья, как правило, *публична* (хоть может иметь и достаточно узкую, *корпоративную* сферу распространения). В сущности, эти определения вытекают из различия адресов — от «самого себя» до «граду и миру»⁶.

Многообразие писем

Рассмотрим подробнее письмо, не как тип письменной коммуникаций другому, а как реальный социальный феномен в максимальном приближении к обыденному толкованию этого слова: «*Письмо* — написанный текст, посылаемый для сообщения кому-н. чего-н.»⁷. При этом будем, по мере необходимости, обращаться к ранее представленной коммуникационной модели, а также к различению сфер в континууме от публичности до интимности.

К специфике письма (будем говорить также — *послание*), как формы текстового сообщения относятся:

а) пространственно-временная *разделенность* участников коммуникации (в отличие от наличия или актуальной возможности непосредственного контакта между субъектами общения);

б) более или менее четко обозначенная *адресованность* сообщения определенному лицу или кругу лиц, а если к анонимной аудитории — то с прямым обращением (апелляцией...) к определенной группе (группам);

в) вытекающая из п. «а» необходимость фиксации сообщения на некотором *материальном носителе*, который

может перемещаться в пространстве и сохраняться во времени.

Уже эта первая попытка охарактеризовать наш предмет обнаруживает высокую степень разнообразия в его рамках. К примеру, интервал между отправкой и получением сообщения может измеряться как годами, так и секундами... Варианты послания: от индивида к индивиду, от индивида к группе людей, от группы к индивиду; от группы к группе. Возможные материальные носители: вещественный, волновой, магнитный.

Чтобы не утонуть в этом море многообразий, введем некоторые ограничения. Письмо почтовое или электронное, телеграмма или факс — это всего лишь «технические подробности». И хоть всякое техническое средство коммуникации существенно обуславливает и сам стиль общения, и даже его содержание, здесь от этой специфики отвлечемся.

Рассмотрим простейший случай, когда и отправитель письма, и его получатель являются индивидами. Письмо «от одного к другому» в предложенной нами ранее модели предстает одним из видов коммуникации, имеющей своим источником конкретное лицо. Такое письмо *моноадресно* (в терминах теории информации — аксиальная коммуникация). Независимо от содержания, письмо конкретному лицу, как правило, не рассчитано на «постороннее» восприятие. Это, понятно, не относится к случаю адресованного индивиду *официального* письма, которое, строго говоря, имеет лишь формально индивидуализированный (подпись, факсимиле), а по существу — *институциональный* источник.

В свете сказанного, элементарным видом письма является письмо в сущности *приватное* (частное), хотя бы оно трактовало и не личные вопросы. Приватность — антитеза *публичности* (см. выше). В этом последнем случае субъектом-источником выступает тоже индивид, однако письмо принципиально *многоадресно* (ретиальная коммуникация).

Возможно ли «приватное многоадресное» письмо? Строго говоря, оно в таком случае перестает быть частным. Но тут возникают варианты. Круг лиц, которому адресовано послание, может быть весьма узок, и тогда послание сохраняет некоторые признаки приватности. А обратная ком-

бинация — «публичное моноадресное» письмо? Такое тоже вовсе не невозможно (так называемые *открытые* письма определенному лицу), но тогда письмо оказывается лишь по форме моноадресным (индивидуализированное обращение...), а по существу адресовано «граду и миру».

Еще раз оговорим, что в этих различиях мы отвлекаемся от содержания сообщения. Это все различия только по характеру связи между субъектами общения.

Уже в предыдущей попытке рассмотреть оппозиции «приватности-публичности» и «моно-» и «многоадресности» мы начали выходить за рамки «коммуникации другому» и обсуждать также «коммуникацию для других». В принципе письмо в обыденном смысле больше ассоциируется с первым, однако в теоретической классификации оба случая равноправны.

Коммуникация для других имеет многоадресность своим атрибутом, или имманентным признаком. Ее публичный (хотя бы в некоторых случаях и ограниченно...) характер также очевиден. При этом возможно «равноправие» и «неравноправие» адресатов: В первом случае письмо обращено в равной мере ко множеству людей; во втором — оно имеет приоритетного адресата, а остальные получают его (письма) как бы копии. Далее, адресаты могут быть поименованными или анонимными. Универсальной формой последнего случая является массовая коммуникация, которая обращена к анонимным аудиториям (см. выше).

Вообще, адресатом публичного письма, по определению, является аудитория. Тут уместно различать аудитории потенциальную и реальную. Первая — объемлет всех, для кого данное сообщение предназначено; вторая — включает только тех, кого оно реально достигло. Мы вполне отдаем себе отчет в том, что сказанное об аудитории и т. д. относится к коммуникации вообще, но оно, понятно, справедливо и заслуживает учета при рассмотрении феномена письма, как ее частного случая.

Далее попробуем выйти за пределы ситуации, когда отправитель письма, или источник сообщения, индивидуализирован. Вариантом жанра «письма» (уже не в узком, обыденном, а в широком, теоретическом смысле) являются

институциональные документы, имеющие характер послания. Тут и «обращение к народу», и дипломатическая нота, и даже рекламный слоган... Стремясь избежать чрезмерной универсализации понятия письма, ограничим это случаями, когда имеет место прямое обращение к некоторому кругу читателей (будь то «товарищи», «господа» или «уважаемый господин Президент»).

Понятно, что институциональный документ может иметь и очень ограниченную аудиторию, т.е. быть *закрытым* (в отличие от «открытых писем» и вообще публичных текстов). Документы «для служебного пользования», скажем, — это тоже «письма». Господствующие социальные институты, различные ведомства и т. д. часто устанавливают ограничения на публичность (в рамках Закона или даже вопреки ему), чем делают свою деятельность не прозрачной.

С другой стороны, *приватное* письмо принципиально не должно быть «прозрачным», а всякая перлюстрация (за исключением специально оговоренных Законом случаев) является посягательством на тайну личной жизни, равно как и не разрешенное автором и адресатом «чтение чужих писем» подлежит моральному осуждению.

Последние замечания, впрочем, относятся скорее уже не к многообразию писем, как таковых, а к социальным условиям «бытования» письма, что есть отдельная тема.

Наконец, может ли письмо быть коммуникацией самому себе? Да, это не что иное, как *дневник*. Дневник выступает таковым письмом если не субъективно (человек может считать свои дневниковые записи и безадресными...), то объективно. Но специально о дневнике — ниже.

Укажем еще на различие писем по основанию: *монологичность* — *диалогичность*. Как уже отмечалось, письмо — это по преимуществу *разговор*. Потенциально всякое письмо предполагает ответ; отправитель рассчитывает на обратную связь («переписка»). Но это ожидание ответной (или «встречной») коммуникации может быть подкреплено либо нет — формой послания, может быть эксплицировано в тексте либо только подразумеваться. В последнем случае письмо оказывается своего рода монологом. Особенно это наглядно в случае коммуникации публичной, где достаточно

отчетлива разница между письмом-обращением (диалогичность) и письмом-заявлением (монологичность)⁸.

Итак, монологичное письмо — это письмо, не претендующее на ответ, или же — не дающее прямого повода для ответной коммуникации. В отличие от диалогичного письма, предполагающего обмен сообщениями и периодическую смену ролей адресанта и адресата.

Еще одно теоретическое различие: *письмо-диалог*; *письмо-прошение*; *письмо предписание*. Это — разные модальности вербального взаимодействия. Первая — разговор «на равных» или, согласно модели К. Пигрова, «горизонтальная» коммуникация, в отличие от «вертикальной»⁹. Второе и третье — иерархически выстроенная коммуникация: прошение обращено «снизу вверх», а предписание — «сверху вниз».

Как видно, многообразие писем, их классов и разновидностей, вообще, является исключительно высоким. Мы здесь вовсе не претендуем на полную систематизацию, а лишь пытаемся обозначить возможные способы письменного общения, основания для классификации и т.п.

Сообщение, отображение, изъявление

Заслуживает специального обсуждения вопрос о *полифункциональности* письма. Каковы вообще функции письма (послания), в самом общем виде? Хотелось бы возвести их к фундаментальной модели всякой человеческой коммуникации, в которой, как нам представляется, могут быть выделены три взаимодополнительных момента: *сообщение*, *отображение* и *выражение* (или *изъявление*; ср. у Довлатова: литература — изъявление внутреннего мира).

Во всякой коммуникации имеет место передача информации, а поскольку речь идет о взаимодействии субъектов (актеров, коммуникантов), уместно говорить о сообщении одним другому некоторой информации («контента», содержания).

Далее, во всякой человеческой коммуникации передаваемая информация так или иначе отображает реальность, точнее, некоторые фрагменты ее. Кем-то сообщается кому-то информация о *чем-то* из реалий мира.

И, наконец, в каждом человеческом сообщении представлен субъективный момент; в коммуникации иногда явным, иногда неявным образом выражена позиция, изъявлено отношение субъекта общения к отображаемой реальности.

Спускаясь на менее абстрактный уровень рассмотрения, говоря о феномене именно письма, заметим, что в любом письме присутствуют все три момента, которые могут интерпретироваться так же, как *функции*. При том, что та или иная функция может оказаться приоритетной. Письмо-сообщение (по преимуществу), отличается от письма, выступающего предпочтительно формой выражения или самовыражения)¹⁰. Соответственно, то и другое отличаются от письма-отображения (по преимуществу). В принципе возможно и «равноправие» указанных выше трех функций в конкретном письме.

Заметим, что общение, отображение и изъявление, как функции письма, могут быть сопоставлены с системной триадой «свободной жизнедеятельности»: *общение, познание и творчество*¹¹.

Здесь для нас принципиален сам факт полифункциональности всякого письма. Отправляя письмо, мы сообщаем другому нечто о себе и мире; другой же из нашего письма узнает нечто о мире и о нас самих (даже если специально «о себе» мы ничего не сообщали).

С этой точки зрения может быть переосмыслена и наша попытка обозрения многообразия писем. Представление о письме, как *акте общения, как документе времени* и как *автопортрете пишущего* (что соответствует нашей триаде функций) позволяет приблизиться к пониманию всего богатства размежеваний и пересечений признаков письма, выделенных выше по основаниям моно- и многоадресности, приватности и публичности, личностности и институциональности...

Так, приватное письмо, адресованное современнику с целью сообщить нечто, скажем, о себе самом, может годы спустя приобрести смысл публичного свидетельства об исторической эпохе. А собрание частных писем исторической личности может сказать о ней больше, чем тома адресован-

ных широкой аудитории сочинений. С другой стороны, стилистика институциональных писем и обращений чрезвычайно информативна, в частности, для социокультурной и психологической характеристики их авторов. И т. д., и т. п.

Может быть, самые яркие примеры совмещения указанных выше функций и форм письма, предъявляет современная «мировая сеть» (Интернет). Думается, что изложенные общие положения и предложенная концептуальная схема значимы и для анализа таких новейших форм социальной коммуникации (глобального общения), как «форумы», «блоги», «живой журнал», не говоря уж об обычной электронной переписке с явными и скрытыми копиями, пересылками и т. д. Однако обсуждение этих специальных вопросов уже выходит за рамки нашей темы.

Дневник и «протоколы жизни»

Теперь обратимся к специфике *дневника*, как типа *скрипта* и реального социального феномена. Дневник есть имманентная и, можно сказать, универсальная форма письменной автокоммуникации, способ оперативного отображения личностью (для себя самой!) внешних и внутренних событий своей жизни. Эти события неизбежно вплетены как в жизнь непосредственного окружения пишущего, так и в «жизнь историческую». Именно в силу этого дневник может приобрести и иногда приобретает, независимо от намерений автора, смысл послания, другому лицу, или свидетельства (как биографии, так и истории), для других.

Каковы «собственные» черты дневника как типа письменных текстов? В отличие, скажем, от «письма» (которое обычно предполагает реакцию адресата, и постольку диалогично), дневник, как уже говорилось, по преимуществу монологичен (по форме). В отличие от «статьи» (в которой личные моменты, как правило, элиминированы), дневник сугубо личностен. Формы дневника чрезвычайно многообразны. Здесь нет каких-либо жанровых канонов или ограничений. Несмотря на видимую монологичность, дневник есть форма общения или диалога *с самим собой*.

Здесь отвлекаемся от случаев, когда дневниковая форма используется как литературный (художественный или

публицистический) жанр и изначально имеет место ярко выраженная «коммуникация для других» (например: «Дневник писателя» Ф.М. Достоевского).

Попытаемся все же как-то упорядочить чрезвычайное разнообразие форм и воплощений дневниковой практики. Представляется возможным выделить три типа дневника:

а) *«дневник души»* (дневник в традиционном и, пожалуй, узком смысле слова, сугубое «общение с самим собой», причем на первый план выходят личные переживания и самоанализ; такой дневник обычно аутоисповедален);

б) *«дневник духа»* (в котором личное «я» отходит на второй план, а дневник оказывается своего рода копилкой символов, образов, мыслей и лабораторией творчества; часто — это сырье для будущих произведений; пример — «Записные книжки» А.П. Чехова);

в) *«дневник факта»* (где главный упор делается на внешних событиях жизни, а личные переживания и размышления отсутствуют либо сведены к минимуму).

Как и в представленной выше типологии индивидуальной письменной коммуникации, здесь имеем дело с идеальными типами. В реальной дневниковой практике описания событий обычно перемежаются впечатлениями и размышлениями; имеет место если не синтез, то синкретизм типов. И все же всякий дневник тяготеет к тому или иному типу¹².

Ниже остановимся лишь на случае *дневника факта*, а точнее — на особой его разновидности.

... Конечно, человек может вести такие записи исключительно для себя — так сказать, для памяти: что когда произошло, с кем встретился, что предпринял, иногда — расписание дел, встреч и т. д. на будущее (так называемый ежедневник). Но в принципе возможна и иная — дополнительная, а иногда и выходящая на передний план — цель: фиксация событий частной жизни «на стыках» с жизнью общественной, в тех точках, где та и другая пересекаются. То есть целевая установка на фактографию *в контексте* данного исторического времени.

Тогда оказывается, что человек ведет эти записи как бы для себя, но по существу — и *не только для себя*. Здесь хочется вспомнить известное замечание А.С. Пушкина, зас-

видетельствованное А.Н. Вульф: «Непременно должно описывать современные происшествия, чтобы могли на нас ссылаться»¹³. Для такого рода дневника уместно использовать термин «протокол». Данную разновидность «дневника факта» будем называть *протоколом жизни*.

Попробуем выявить некоторые особенности текстов такого рода путем рассуждения от противного: укажем сначала на то, чем протокол жизни заведомо *не* является, несмотря на некоторые внешние сходства и параллели.

1. Это — не хроника общественной жизни. Личности (если, конечно, она не ставит перед собой такой профессиональной, мониторинговой задачи) вовсе незачем конкурировать, скажем, со СМИ (выступающими сегодня много-составной и полифонической летописью современности). Протокол жизни отображает только те социальные (возможно, мелкие и частные) события, эпизоды, в которых субъект жизни лично участвовал, был если не действующим лицом, то хотя бы очевидцем. В таком случае этот протокол приобретает характер *жизненного свидетельства*, тем, прежде всего, и ценного, что оно есть свидетельство непосредственного участника или наблюдателя.

2. Вместе с тем, протокол жизни — это не сугубо личный документ. Здесь неуместны интимные подробности индивидуальной жизни. В этой разновидности дневника факта отражаются лишь такие «происшествия», которые, по мнению автора, представляют интерес и *для других*, — «чтобы могли на нас ссылаться» (если кому-либо когда-либо зачем-либо это понадобится). В таком случае, это документ также и — изначально! — *общественный*.

3. И, наконец, протокол жизни (как явствует из самого термина) — это вовсе не мемуары, не ретроспекция, не отложенное во времени описание или реинтерпретация, а именно протокол, который ведется *в ходе события* или составляется по его «горячим следам». Это — *первичный*, а не вторичный документ личности и времени, не замутненный последующими напластованиями индивидуальной субъективности и влияний социокультурной среды.

И еще несколько замечаний (уже не от противного).

4. Протокол жизни — это своего рода тематизирован-

ная регулярная или эпизодическая *жизненная хроника*. Ее можно вести в утилитарных целях — фиксируются некие реперные события, ситуации, чтобы потом учесть в последующих собственных действиях. Это может быть и способ информирования других людей об обстоятельствах своей жизни, представляющих для них интерес. Иногда присутствует и понимание культурно-исторической значимости жизненного свидетельства.

5. В зависимости от характера события (событий) или сложившихся обстоятельств, сам протоколист выступает главным героем (или одним из главных) — если тот в описываемой ситуации активно *действует*; или же его персона отходит в протоколе на второй план — если он является только наблюдателем, *свидетелем*.

6. Наконец, протокол жизни есть оперативное и более или менее преднамеренное отображение случившегося не вообще, а «в точке пересечения биографии и истории» (выражение Ч.Р. Миллса)¹⁴.

Итак: протокол жизни — будь то за определенный период времени, будь то относящийся к отдельному событию — это *первичный личностно-общественный документ*. Он есть *актуальное свидетельство очевидца или действующего лица* (актера), выступающего наблюдающим участником драмы собственной жизни (всегда вплетенной в общественную, и — в пределе — «мировую драму»). Таким образом «протокол жизни» сочетает элементы коммуникации самому себе, другому и для других.

Другие черты и виды дневника здесь рассматривать не будем¹⁵.

Примеры намеренного или «стихийного» совмещения *дневника, письма и статьи*, по существу — их синтеза, находим в творческом наследии выдающихся деятелей науки и культуры (например, А. Герцен, А. Швейцер, А. Ухтомский, М. Пришвин, А. Любищев, Г. Гачев...).

Скриптизация бытия

«В начале было Слово». Но не письмо. Письменность — уже продукт культуры. Письменная коммуникация — одна из форм межчеловеческого общения. В понятии *скрипти-*

зация акцентируется закрепление в письменном слове некоторых фрагментов, аспектов, черт бытия (индивидуального, *par excellence*).

По мысли К. Пигрова, «рефлексия как обязанность философствования за две с половиной тысячи лет выработала универсальные и совершенные технологии вербализации и скриптизации, т. е. оглашения своего бытия и удвоения его в фиксированном слове»¹⁶. Как дневник, так и письмо суть имманентные формы скриптизации индивидуальной и социальной, приватной и публичной жизни.

Примечания

- ¹ «Коммуникация... смысловой и идеально-содержательный аспект социального взаимодействия» (Новейший философский словарь. Минск, 1998. С. 322).
- ² *Communicatio* – сообщение, передача (лат.). Ср. у Э. Гидденса: «Коммуникация... Передача информации от одного индивида или группы к другим. Коммуникация является необходимой основой для всех видов социального взаимодействия...» (http://www.i-u.ru/biblio/archive/giddens_sociologija/15.aspx).
- ³ Если коммуникация является целевой (т.е. субъект преследует цель, в которой «отдает себе отчет»), можно говорить не только об эффектах или последствиях, но и об эффективности коммуникации (в смысле соответствия результата цели).
- ⁴ См.: Алексеев А.Н. Дневник, письмо и статья как соотносительные формы коммуникации // XII Люблинские чтения. Ульяновск, 2000.
- ⁵ См.: Баранцев Р.Г. Становление тринитарного мышления. М. – Ижевск, 2005, и др. работы этого автора.
- ⁶ Заметим, что, согласно такой классификации, даже такие личностные скрипты, как воспоминания или семейная хроника, являются «статьями».
- ⁷ Ожегов С.И. и Шведова Н.Ю. Толковый словарь русского языка. М., 1994. С. 509.
- ⁸ Заметим, что в российской институциональной практике, идущей от советских времен, «заявлением» называется в сущности «челобитная»: «Прошу принять меня на работу...», «прошу решить мой вопрос...», – пишет гражданин работодателю или чиновнику, даже не подозревая, что просьба вовсе не есть «заявление»...
- ⁹ См.: Пигров К.С. Забота о своей духовности, или техника скриптизации индивидуальной жизни // *Vita Cogitans*: Альманах молодых философов. Вып. 4. СПб., 2004. С. 76 – 83.
- ¹⁰ «Есть письма-сообщения (деловые и дежурные), и есть письма-воплощения. Потребность же в воплощении – самая обычная, и самое обычное средство ее удовлетворения – слово (быть может, потому-то, в силу обычности, оно и самое человеческое

средство: человек на санскрите – говорящий слова). Стремление к воплощению становится предвсудительным, когда забывает о своей обычности и рядится в исключительность» (*Кетегат А. О письме-воплощении...* Цит. по: *Алексеев А.Н. Драматическая социология и социологическая ауторефлексия. Том 1. СПб., 2003. С. 303).*

- ¹¹ *Алексеев А.Н. Драматическая социология и социологическая ауторефлексия. Т. 1. С. 507 – 510.*
- ¹² См.: *Алексеев А.Н. Драматическая социология и социологическая ауторефлексия. Т. 3. СПб., 2003. С. 53.*
- ¹³ А.С. Пушкин в воспоминаниях современников. В 2-х томах. М., 1974. Т. 1. С. 416.
- ¹⁴ *Миллс Ч.Р. Социологическое воображение. М., 1998. С. 16.*
- ¹⁵ См.: *Пигров К.С. Дневник: общение с самим собой в пространстве тотальной коммуникации // Проблемы общения в пространстве тотальной коммуникации. СПб., 1998; Пигров К.С. Дневник: диалог с самим собой // Диалог в образовании. Сборник материалов конференции. Серия «Symposium». Вып. 22. СПб., 2002; Пигров К.С. Вещь и время. Время/время артефактов (Социальная аналитика повседневности. СПб., 2004.*
- ¹⁶ *Пигров К.С. Забота о своей духовности, или техника скриптизации индивидуальной жизни. С. 76.*

СГИБЫ И РАЗРЫВЫ СКРИПТОВ

Г.В. ИВАНЧЕНКО

*...я ничего не могу изменить в движении
моих стихий, в движении к концу...
которые вместе и создают меня: мою душу.*

М. Цветаева. Записные книжки

*Просто сохнет свиток звездный,
Если дочитан до конца...*

З. Гиппиус

Что происходит, когда мы ставим решительную точку в скрипте? Мы можем продолжить и далее, передумав – так случается. Но иногда окончанием скрипту служит не точка или многоточие, не виньетка, а рваный край, по которому прошла линия разрыва. А сгиб скрипта, разве это не предшествующее разрыву действие – так мы сгибаем лист бумаги, чтобы ровно его разорвать. Впрочем, это чтобы отрезать, желательно «семь раз отмерить», а чтобы разорвать, линию намечать не обязательно. Разрывание по линии сгиба выглядит холодным (порой дьявольским) расчетом, а «просто» разрыв безогляден и непредсказуем. Перегибая, сгибая скрипт, мы выдаем и свои намерения, и свою нерешительность – начать с чистого листа все равно не получится, но и продолжать прежнее повествование невозможно. Сгибы скрипта – переход в иную плоскость самоанализа, к иной оптике видения себя, к иной глубине самопознания (не обязательно большей).

В «скриптизации» чуткий слух уловит и таинственную «крипту», и «скрипы» пера по бумаге или расштанного письменного стола. Или даже – «Скрипка и немножечко нервно». В «сгибе» – гибель, уничтожение, но и: смелость перегиба через перила, ограждающие пропасть нашего возможного и опасного знания о себе и о мире. «Разрыв», рывок, осуществляемый разом, содержит отзвуком «ров», разъединительный и соединяющий одновременно.

Чтобы понять, чем скриптизация отличается «от более привычной вербализации (ословления) бытия, вообще от его языковой артикуляции и концептуализации <...> от тек-

стуализации и семиотизации» (М. Эпштейн), обратимся к латинским корням этого термина, происходящего от глагола *scribo*, «я пишу».

По мысли К. Пигрова, «рефлексия как обязанность философствования за две с половиной тысячи лет выработала универсальные и совершенные технологии *вербализации и скриптизации*, т.е. оглашения своего бытия и удвоения его в фиксированном слове» (http://anthropology.ru/ru/texts/pigrov/vita04_08.html). «Удвоение» представляется нам преуменьшением – скриптизация ведет скорее к многократному усилению, преумножению, интенсификации бытия. В *scriptito* – (*intens.* к *scribo*) – часто или много писать; иметь обыкновение писать, сочинять – отражена эта неутоляемая потребность, эта жажда, эта зависимость, придающая, однако, достоинство самому заурядному существованию (хотя справедливым будет и противоположное утверждение, в духе «*La fièvre des phrases te dessécha le coeur...*», – знаменитой фразы из письма матери Флобера к своему сыну – «Горячка фраз иссушила тебе сердце»).

Далее, *scriptor* – не только писец, но и секретарь, переписчик, писатель, автор, повествователь, составитель, законодатель, летописец, историк, поэт. Прообразом скриптора, говорит М. Эпштейн, являются «писец, писарь, писака, Акакий Акакиевич», и задается вопросом – «как видоизменяется этот тип в нынешнем осетенелом скрипторе, прилипшем к монитору?» Может быть, все же прототип скриптора – не писец как таковой, а нерасчленимое множество ролей и ипостасей пишущего субъекта? Прообраз потенциально содержит в себе все возможные «скриптизаторские» отношения к миру.

Scriptum – линия, черта; письмо, письменное сочинение, книга; но и – письменное выражение, текст, буквальное значение. *Ex scripto* – буквально, в соответствии с буквой. Здесь отражена противоположная или, лучше сказать, взаимодополнительная к интенсификации сторона скриптизации – фиксировать «как оно есть на самом деле», «как оно было в действительности», сводить потенциальность прошлого и настоящего к единственному запечатленному варианту.

Scriptura (процессуальная сторона письма) — писание, записывание, сочинение, надпись, буква закона, а также древнее значение налога на пастбища, платы за выпас (так и хочется сказать — за выпас твоих слов на цветущем лугу языка), и, наконец, очерк, очертание, линия. Сразу вспоминается стойкая тенденция в психологии представлять линейно жизнь, например, в направлении *life-span psychology* или в популярной психобиографической методике *LifeLine* Александра Кроника.

Итак, скриптизируя реальность, мы создаем потенциальное, возможностное измерение, и вместе с тем ответственно создаем и углубляем «настоящее». Хотя адресатом скриптов может быть и Другой, но в случае скриптизации воздействие на пишущего субъекта представляется гораздо большим, чем в случае вербализации, семиотизации и т.п.

Здесь мы подходим к одному из многочисленных противоречий и даже парадоксов скриптизации. С одной стороны, это одно из тех взыскательных занятий, которое «не читки требует с актера, / Но полной гибели всерьез». Быть на высоте своих скриптов, быть достойным той определенности, которая достигнута в скрипте. С другой стороны, личность противится завершенности, представлению о ней как о «совпадающей с самой собой», поскольку «подлинная жизнь личности совершается как бы в точке несовпадения человека с самим собой, в точке выхода его за пределы всего, что он есть как внешнее бытие» (М. Бахтин)¹.

Противоречие между определенностью и незавершенностью разрешается не только понятием меры. Метафорически можно говорить о «живой» и «мертвой» скриптизациях как о живой и мертвой воде. Вторая, окончательно умерщвляя прошлое, превращает пестроту событий в логичный, последовательный, порой элегантный скрипт. Живая — придает жизнь уже почти высохшей и выцветшей реальности прошлого в ее многокрасочной и многозвучной непоследовательности и невнятице. (Прояснение прошлого — скорее следствие применения мертвой воды. То, что может выглядеть как затемнение, запутывание, сокрытие, может оказаться результатом использования живой воды.)

Тесную связь скриптизации с жизнетворчеством, на мой взгляд, можно проиллюстрировать через преодоление непоправимого и необратимого, и вместе с тем — с осознанием и пониманием скриптором пределов своего могущества.

Необратимость и непоправимость — понятия, кажущиеся очень близкими, я попыталась уже развести их экзистенциальные контексты в «Логосе любви»². Скриптизация вполне может как запустить процессы, имеющие своим результатом непоправимость, так и пытаться преодолеть необратимость — иногда не без успеха.

(Не)обратимость в большей степени относится к изменениям — кумулятивным или внезапным, «невозвратным» или обратимым. Более серьезные изменения обратимы с меньшей вероятностью: «Возвратность глагола «влюбиться» / невозвратность глагола «любить» (Евг. Бунимович). Могут меняться (правильнее было бы сказать — не могут не меняться) и отношения. Но для них, помимо способности к изменению как таковому, естественному в смысле древнего «все течет», важна возможность быть обновленными, под-правленными, «отредактированными».

У Михаила Эпштейна есть эссе «Черновики любви», где автор говорит о том, что «каждая сколь-нибудь продолжительная любовь — это история нескольких любовей, попыток полюбить заново, лучше, иначе. Любовь ищет себя и вдруг упирается в тупик, дальше которого она должна либо завершиться — либо переродиться. <...> Если проследить историю любви, сколько в ней таких вот вырванных, перечеркнутых страниц!» Совместно выстраиваемая любящими история (и предыстория) их отношений вполне может рассматриваться как скриптизация.

Отношения, как бы бережно или как бы небрежно к ним ни относиться, могут выйти за пределы приемлемых для той или иной стороны, причем скорее непоправимо, чем необратимо. Само слово «непоправимость» однокоренное с «править». Но и: момент выяснения — кто же прав. Поправимость подразумевает возможность «исправить» не только как вычеркнуть, вырвать, выбросить из памяти (здесь ты никогда не уверен, что другая сторона делает то же самое,

двигается в том же направлении...); но и — совместными усилиями подправить, по-новому расставить акценты. А когда уже вместе это никак не получается («а вы, друзья, как ни садитесь ...») — вот это близко необратимости. Парадоксальным образом необратимость предполагает происшедшее обращение: в горячую веру, в холодную любовь, в пламенную ненависть, в пост-скрипtum.

Внутрисистемные закономерности предохраняют систему отношений от «перегрева» или от космического холода трансцендентности (тем самым и от «обращения»). Такие трансформации, которые можно описать термином «обращение», малопредсказуемы. Это как нырнуть в кипящий котел старинных сказок или дать Медее выпустить из себя кровь.

Возможность трансформаций-обращений имплицитно присутствует и в других типах отношений. «Час ученичества — он в жизни каждой / Торжественно необратим...». Гениальная интуиция Марины Цветаевой, как представляется, относится к более широкому классу явлений, чем опыт ученичества, однако какого же рода необратимость характеризует именно ученичество?

Вполне очевидно, что в культуре возникают, живут и умирают относительно независимые от индивидов формы отношений учителя и ученика, отношений, благодаря которым достигается передача не только и не столько знания, но самой культурной традиции. Восприятие «живого знания» учеником перестраивает его сознание, и, на наш взгляд, можно говорить о двух базовых моделях преобразований такого рода. Первая из них предполагает изменение самой основы души ученика и метафорически может быть представлена как пересотворение, как алхимическое претворение, трансмутация.

В соответствии со второй моделью требуется достижение изоморфизма структуры опыта ученика опыту учителя (путем реструктурирования, подобном изменению узора в калейдоскопе при его вращении).

Можно также говорить об эпохах, культивирующих ту или иную модель (понятно, что в любую эпоху реализуются и обе эти модели, может быть, с разной вероятностью и в

разных пропорциях, а также и многие другие, анализ и классификация которых выходят за пределы данной статьи).

Как известно, Н.А. Бердяев различал в культуре эпохи критические и органические: в критические эпохи принято писать о чем-то, в органические пишут что-то. Непосредственное обнаружение жизни, ее глубин и вершин уступает в критические эпохи место скептическому отношению к возможностям познания и к самому существованию первооснов бытия. Нужен огромный творческий дар, пишет Бердяев, чтобы сказать что-то; сказать же о чем-то позволяет и относительно более скромное дарование.

В критическую эпоху ученик движим амбивалентным стремлением и как можно более походить на учителя, и максимально от него отличаться. Для этих периодов путеводителем по лабиринтам взаимоотношений, точнее, аренам борьбы Учителя и Ученика, предшественника и последователя, может служить «Страх влияния» выдающегося американского литературоведа Харольда Блума. Любовь поэта к своей поэзии, говорит Блум, должна исключать действительность всякой иной поэзии, кроме той, которая не может быть исключена, поэзии предшественника, с которой поэт первоначально отождествлял свою поэзию. Но в своем подражании предшественнику сильный поэт заходит настолько далеко, что кажется, словно предшественник ему подражает, а не наоборот. Разумеется, эта иллюзия не может не поддерживаться относительным равновесием двух сил — культивирования собственной индивидуальности и стремления создать и поддерживать нераздельное единство с предшественником.

Но «что-то» органической эпохи еще более, чем «о чем-то» критической, утверждает себя через преодоление, через отстаивание: «Я знаю правду! Все прочие правды — прочь!» (М. Цветаева). В органическую эпоху влияние Учителя из «воздействия» становится волшебством, превращением (необратимым!), тектоническим сдвигом. В случае, если учителем выступает Бог, речь может идти о пересотворении. Причем пересотворении радикальном — вплоть до замены мужской сущности на женскую — почти всегда, кстати, наоборот (чудо, «разволшебствованное» лишь хирургами

XX века). Показателен эпизод из апокрифического «Евангелия от Фомы»: «Симон Петр сказал им: пусть Мария уйдет от нас, ибо женщины недостойны жизни». Иисус сказал: «Смотрите, я направлю ее, дабы сделать ее мужчиной, чтобы она также стала духом живым, подобным вам, мужчинам. Ибо всякая женщина, которая станет мужчиной, войдет в царствие небесное» (Евангелие от Фомы. 118).

И хотя чудо претворения, «чудо просветляющего зрения» (В.Л. Рабинович) возможно не только в органические эпохи, именно в эти времена «невыносимая легкость» трансмутации способна создать уровень творческого горения и напряжения, дающий возможность «сказать что-то».

Вернемся к необратимости: то, что не затрагивает других людей, не видится и не осознается ими, не является зависимым от их доброй или злой воли — чаще обратимо. Здесь воистину человек посредством скрипта может сделать бывшее небывшим, что не всегда по силам и Господу нашему; тем более если он использует скриптизацию как «опыт самопознания, самособирания и самосохранения».

Но есть особо глубокие, глубинные изменения в сознании, в самосознании, — изменения необратимые, как меняет мир первая же мысль о том, что ты полюбил; или — мир узнавшего наконец все Эдипа. Во мгновение ока и в сторону прошлого, и в сторону будущего меняется картина мира, перестраиваются линии главных событий. Отметим: *мысль*, что полюбил; *узнавшего* Эдипа. Ментальный компонент здесь неразрывно связан со словом, и не просто с вербализацией экзистенциального опыта, но с принятием или отвержением этой открывшейся сознанию субъекта истины.

Результаты самопознания представляются необратимыми: необратимость нового, усилением самопознания полученного знания о себе, переход к другой схеме, другому уровню, выход на метауровень, к самым глубинным и «вершинным» проблемам в пределе, вспышка озарения, после которой невозможно — до новой вспышки — видеть иначе предметы и их связь, ситуацию в целом. Если уж произошло обращение, то обратно вернуться невозможно. Только чудо сделает тебя прежним. В сказках смешон и порой жа-

лок тот герой, который одно из бесценных трех желаний тратит на то, чтобы вернуть «все как было».

И здесь возможно продолжение и усиление понимания скриптизации как «опыта самопознания, самособирания и самосохранения». Это еще и опыт самоизменения – от намеренного, сознательного, программируемого до неосознанного и смутного. Хрестоматийное «душа ждала... когонибудь» иллюстрирует и наличие внутренней логики самоосуществления скрипта (по отношению к которому автор не является абсолютно всемогущим), и необходимость «точки опоры», которая требуется, чтобы «перевернуть землю», т.е. изменить главного субъекта – себя. По большому счету, изменения, сгибы, разрывы неизбежны и вызваны тем, что субъект – субъект действующий. Сигизмунд Кржижановский в «Философеме о театре» утверждает, что «в беседе с самим собой мы обращаемся то на «ты», то на «я» <...>, но как только мышление заменяется действием, мы тотчас сменяем «Я» на «Ты»: «Ты должен» <...> Каждый поступок, отрывающийся от «Я», разрывает его, хотя бы на миг, на «Я» и ты, проводит черту поперек души <...> Каждый поступок – проступок, так как человек после него не цел. Особенно это ясно в случаях с так называемой совестью: совесть – есть двойное знание или сведение: видишь себя – и как прежнее «я», и как новое, еще чужое ты; со-ведение всегда после поступка и тщетно пытается соединить свои два ведения в одно; новый поступок углубляет черту между двумя «Я», усиливая сращивающие усилия совести...»³.

Встреча с собой оказывается вспышкой молнии акта самопознания, освещающей то ли *возможность* изменения, то ли его *необходимость*. Феноменологически есть трансформация и трансформация. Свободно избранная или пережитая как внутренне обусловленная; или вынужденная, тягостная, неохотно начинаемая. И то, что ты вдруг шагаешь в пропасть головокружительного и негарантированного превращения, может выступать как верность себе, как высшая и подлинная верность себе.

Клод Зильберберг предлагает исследовать страсть, «тенсивное пространство», в частности, с «поверхностной» точки зрения – как «симулякр переплетения состояний и со-

бытий, порой просто актуализированных, а порой — переживаемых субъектом «против своей воли»⁴. Причем субъект может трактовать свою радикальную трансформацию как вызванную неодолимыми внешними силами, чаще тогда «против его воли», либо вызванную собственной волей. Возможны и сочетания в той или иной мере: например, в страстной молитве о забвении (по сути — мольбе о такой трансформации, которая уничтожит тесную мучительную связь с прошлым). Так же и скрипт может содержать ту версию, которая призвана освободить скриптора.

Однако можно ли вообще говорить о вынужденной трансформации? Не есть ли метаморфоза синоним свободы, или, лучше сказать, пути? Габриэль Марсель определяет восхищение как преодоление инерции: «Выврять нас прежде всего из нашей погруженности в самих себя — вот в чем, без сомнения, сущность восхищения. Оно является активным отрицанием определенной внутренней инерции и может пониматься не только как порыв, но и некое вторжение (глагол «затоплять», в данном случае, несомненно, отвечает реальности). Подобное вторжение может случиться лишь в глубине того, кто не образует с самим собой замкнутую систему, герметически закрытую, внутри которой невозможно возникновение чего-то нового»⁵.

То, что человек переживает в монадической замкнутости (пусть почти всегда кажущейся) своего мира, довольно редко оказывается необратимым. Но то, что вплетено во взаимодействия с другими, то, что сказано и услышано, и отозвалось болью ли, радостью, равнодушным невниманием ли, — необратимо почти всегда. В любом из этих случаев, трансформировавшегося субъекта противотоком волны изменений вбрасывает в его прежнее «Я». Попытка скриптитизации неизбежно так формирует отношение к себе изменившемуся, что оно напоминает отношение к Другому. Даже если это не «отталкивающее самообожание», оно есть «узурпация права другого на милость и милование» (М. Бахтин). Но что если нет желаемого и даже допустимого модуса отношения к себе прежнему? Любовь и принятие — узурпация места Другого; ненависть и презрение — непродуктивное самоотрицание; равнодушие — победа энтропии над

живым и творческим началом, равно-душие, выравнивание и сглаживание живых и плещущих различий. Возможно, что «правило допустимости» формулируется в точности как спинозовское «не плакать, не смеяться, не проклинать, но понимать».

В трактовке «разрывов скрипта» как проявления всемогущества субъекта также следует быть осторожным. Зинаида Гиппиус писала одному из своих адресатов не без самолюбования: «С собой я могу сделать все, что захочу». Но в какой степени возможность «сделать с собой все, что захочу» является признаком, во-первых, подлинного знания себя, во-вторых, подлинно развитой и действительно сильной воли?

Знание себя вовсе не предполагает — или, скажем точнее, предполагает в самых исключительных случаях, — умения вычеркнуть как несуществующие, уничтожить свои мотивы и желания, свое прошлое, так тянувшееся в будущее, с такой силой и страстью.

Если скриптор всемогущ лишь условно, то и возможности скриптизации безграничны. Наметим лишь несколько возможных граней: в скрипте мы отсекаем лишнее. Но «лишнее» не только и не столько «избыточное», сколько «лишенное» необходимости, зрелости, аутентичности, ценности для нас. Порой мы ошибаемся, и сильно, но логика скрипта сильнее и выраженнее жизненной логики, и нам проще нащупать правильный путь, скриптизируя реальность.

Скриптизация ведет нас *a realia ad realiora*, от реального к реальнейшему, но есть в ней неотъемлемое бессилие потусторонности, в том смысле, что скриптизация бытия есть «письмо с того света», письмо себе с того света, забежавшее вперед и глядящее на нас со стороны нашей будущей смерти оплотнение и определение нашего мятущегося и живого «Я». «Так души смотрят с высоты / на ими брошенное тело..» (Ф. Тютчев), или: «Конверт какой-то странный, странный, / Как будто даже самодельный, / И штемпель смазанный, туманный < ... > И марка странная, пустая < ... > Тебя заверить в знак вниманья / В размытом нашем, повсеместном, / Ослабленном существованье» (А. Кушнер).

В конце концов, искушению скриптизацией противостоят не менее властные соблазны:

*Убежать в глухие овраги,
Схорониться в соевом дупле
От пера, колдуньи-бумаги,
От жестоких книг на земле*

Н.Клюев.

Примечания

¹ Бахтин М.М. Проблемы поэтики Достоевского. М., 1979. С. 69.

² Иванченко Г.В. Логос любви. М., 2007. С. 82 – 92.

³ Кржижановский С. Философема о театре // Собр. соч. в 5-ти тт. Т.5. СПб., 2006. С. 67.

⁴ Зильбергер К. Предисловие // Греймас А., Фонтаний Ж. Семиотика страстей. От состояния вещей к состоянию души. М., 2007. С. 21.

⁵ Марсель Г. Ты не умрешь. СПб., 2008. С. 21.

ИСПОВЕДАЛЬНЫЙ РЕСУРС СКРИПТОГРАФИИ

М.С. УВАРОВ

Непредсказуемость современной культурной ситуации диктует необходимость новых моделей ее описания. Существование разноплановых парадигм – от виртуального искусства и масс-медийной пропаганды до новейших способов интеллектуального общения – делают очевидными вещи, казалось бы, неочевидные. Гиперпространство и гипертекст внедряются в объективные планы бытия. Если религиозные размышления о человеке и мире давно предсказывали крушение основ культуры от зла виртуализации, то ситуация постмодерна обратила это предупреждение в объективный факт, расшифровав и освоив его. На смену религиозным мотивам о богоизбранности приходит реальность избранности Интернет-пространством. Авторское самолюбие сегодня очень легко реализуется здесь, причем часто важным является не содержание домашних страничек, а «крутизна» и «навороты» их исполнения. На этих конструкциях вырастают целые оранжереи дискурсов – модных и не очень – и играют они ноктюрны на флейте маргинальности и гипертекста. Скриптография в этом смысле возрождает классические представления о тексте как единственно возможные, апробированные историей человечества.

Вместе с тем реалии современной цивилизации приводят к необходимости выработки универсальных языков понимания. Существует опасность исследовать этот вопрос в традиционном эпистемологическом ключе. Последнее означает, что опыт культурной, философской и религиозной мысли XX века остается «за кадром», переводится в регистр общегуманитарных рассуждений. И тогда реальность изначально принимается в образе Чужого, подавляющего и человеческую сущность, и возможность свободного, творческого анализа проблем, возникающих при взаимодействии человека и мира. Многочисленные футурологические прогнозы, выстроенные в жанре антиутопии, давно предсказывали такую опасность. Антропоцентризм сегодня становится не абстрактной философической истиной, но экзистенциально

окрашенным топосом существования. Однако модусы антропоцентрических рассуждений наталкиваются на явную «проговоренность» («прописанность») человека в этом мире.

«Чиповое мышление», основанное на экстремально заостренном внимании к электронному освоению человеческой личности, превращает самого человека в придаток технического совершенства современного мира. Человек записан, прописан и выговорен — очевидное, казалось бы, торжество скриптизации...

Информационная цивилизация порождает совершенно иной мир человеческого бытия. Совокупность фактов говорит о том, что проблема, связанная с распространением виртуальных технологий, выходит за рамки специальных наук и становится гипотезой, требующей философского обобщения. На сегодняшнем этапе глобализации информационная среда, выступая в своей виртуальной ипостаси, формируют своеобразную «четвертую природу» по отношению к классическим концептам «первой» (собственно окружающий нас природный мир), «второй» (социум) и «третьей» (культура) природы. В чем истинный смысл этой «четвертой природы» — возможно, это и есть главный вопрос антропологии, эпистемологии и онтологии XXI века.

От текстуальной безмолвности звучащей сократовской мысли до внетекстуальной безмолвности грохочущих (или же молчащих) автоматов современной компьютерной цивилизации — такой путь проделала вместе с европейской культурой философия, вряд ли обращая внимание на странности этого пути. Философия всегда пыталась играть роль скриптора мира, но всегда ли это ей удавалось?

Философское мышление, впрочем, как и культура в целом, воспроизводит общую динамику текстуальных смыслов. Хотя сегодня, как и прежде, в сознании большинства гуманитариев то, что исчезает в звуке, не ложась на лист бумаги, обладает качеством сомнительной нетленности. Подозрение по поводу аутентичности записанного и только так, на бумаге, существующего текста все же остаются.

«Мысль не просто изреченная, но записанная, есть истина» (*versus* Тютчев!) — один из возможных эпиграфов и одна из возможных эпитафий к культуре состоявшейся тек-

стуальности. Это формула сформировавшей «доверчивого» читателя, который так и только так — через написанный и прочитанный текст — воспринимает истину. Как здесь не вспомнить того фольклорного Попа, который, убив свою любимую собаку, не просто ее «в землю закопал», но и «надпись написал» — о себе любимом, то ли Писателе, то ли Графомане...

Звучащая философия Сократа или Мамардашвили вызывает не только восторг, но и недоумение, даже сочувствие, и это происходит во многом оттого, что непонятно, как можно оценить собственную сопричастность их творчеству. Понять, в каком уголке сознания укладывается вот этот, сейчас, здесь-и-теперь звучащий текст. В конечном итоге остается не проясненным и вопрос о том, кто творец и в чем, собственно, творчество здесь заключается. И многие ли *слышали*?

В то же время мы привыкли доверять записям лекций Гегеля, сделанными его студентами (впрочем, сохраняется доверие и к записям поучений Сократа, уже давно воспринимаемым как вполне трактатный текст). С современниками хуже. Сегодня никто рукописей не сжигает; техническая оснащенность позволяют сохранить все или почти что все. И, тем не менее, часто встречается ситуация, когда складно изложенные мысли не ложатся на страницу. Еще чаще — когда мысли изложены не складно и не логично и также не ложатся на бумагу, хотя за ними стоит «нечто». А когда все-таки ложатся — теряют исходный смысл. Не менее распространено и иное: добротна написанная книга ничего, кроме отторжения и ощущения невозможности *это* прочесть, не вызывает.

Русские старцы, к примеру, практически ничего не пишут. И именно поэтому они являются величайшими педагогами. Их ответ всегда уникален, точен и необходим. Образ Досифея в опере М.П. Мусоргского «Хованщина» воплощает высшее начало такой педагогики. Проповедь старообрядца, призывающего к саможжению («*здесь, на этом месте святе, залог спасенья миру возведу...*») — своеобразный ответ пушкинскому Пимену — бесстрастности его летописного («скриптологического») искусства:

*Еще одно, последнее сказанье -
И летопись окончена моя,
Исполнен долг, завещанный от Бога
Мне грешному. Недаром многих лет
Свидетелем господь меня поставил
И книжному искусству вразумил;
Когда-нибудь монах трудолюбивый
Найдет мой труд усердный, безымянный,
Засветит он, как я, свою лампаду -
И, пыль веков от хартий отряхнув,
Правдивые сказанья перепишет,
Да ведают потомки православных
Земли родной минувшую судьбу...*

Здесь вспоминается известный историко-философский сюжет, связанный с традицией взаимоотношения между учителем и учеником. Как известно, многие древнегреческие учителя мудрости ничего не писали, и самый значительный пример такого рода — Сократ. Согласно христианской традиции, которая сложным образом корректировалась в период патристики и позднее, записанное св. апостолами-евангелистами Новозаветное провозвестие является непосредственным словом Божиим, а роль евангелистов сводится к воспроизведению того, что предначертано Божественной волей.

В средневековой живописной (и иконописной) традиции известен сюжет, с этим связанный. В нем трактуется парадоксальный способ «записывания» Платоном текстов в качестве ученика Сократа¹. На изображении под диктовку Платона пишет никогда ничего не писавший Сократ. Разбирая метафизический смысл этого сюжета² в своем программном сочинении «Фармацевтика Платона», Ж. Деррида показывает, что устная мудрость характеризуется при помощи метафор, заимствованных из сферы письменности³. Письмо и голос меняются местами. Становится неизбежным не только хайдеггеровский вопрос «кто говорит», но и вопрос «кто пишет». По Деррида получается, что ученичество Платона у Сократа — своего рода миф, космогонический миф западноевропейского мышления. Учительство Сократа означает приоритет Голоса над Письмом. Этот архетип настолько проч-

но укоренен в европейском мышлении, что отказ от него означал бы коренной переворот европейской культуры, в которой Евангелие написано «наоборот»⁴.

Сходная ситуация, хотя возникающая и на совершенно ином «материале», характерна для иконописной интерпретации сюжета о «записывании» текста Божественного провозвестия евангелистом Иоанном с помощью своего помощника — писца Прохора⁵.

Эти примеры показывают, насколько плотно вписываются в европейскую культуру идеи «избавления от голоса» и «избавления от письма». Можно предположить, что исповедальное слово, начиная с ранних веков христианской эры, играло роль синтеза, в котором нет ни Голоса, ни Письма — в привычных значениях этих слов. Молчание становится здесь высшим, почти Божественным словом; Письмо растворяет паузу недеяния и тоже приобретает особую степень приобщенности к Божественному. Как писал В.В. Розанов, «настоящий пламенный исповедник, желая повторить это исповедание, увидел бы, что оно сгорает в самый момент выговаривания его, от уст выговаривающих. От этого выходит, что «впадали в ересь» все «горячо веровавшие»: паразитическая черта в христианстве!»⁶.

Очень интересные, хотя и не бесспорные рассуждения по этому поводу принадлежат М.К. Мамардашвили. «Грубо говоря, — пишет он, — я предложил бы такое различие текстов. Есть тексты, которые можно назвать *прямыми*, а есть тексты *косвенные*. Первые являются *аналитическими*, вторые — *выразительными* текстами. В философии... встречаются обе эти разновидности текстов. Первые, то есть *прямые* тексты требуют просто понимания, вторые — *косвенные или выразительные* требуют интерпретации и расшифровки. Различие между ними, я думаю можно легко уловить, обратившись к *научной статье* и к статье, написанной *в форме проповеди*.

В *научной статье* используются языковые средства, с помощью которых передаются некие знания об определенном объекте. Прямой текст обращен к нашей способности рассуждения и понимания. Объект и текст здесь как бы едины. *А текст-проповедь?* Чем он отличается от такого тек-

ста? «Проповедь» есть передача некоего состояния, внушение нам его. В этого рода текстах, к которым относятся, например, многие экзистенциальные тексты, не столько формируется понимаемое только самим автором содержание, сколько присутствует желание заразить им своего читателя. Не случайно поэтому в современной философии появилось то, чего не было в философии XIX или XVIII в. — тесное смыкание ее с формами художественными. Отсюда разговоры об экзистенциальном романе, об экзистенциальном кино и т.д. То есть философы стали прибегать сегодня к косвенным формам выражения с целью передачи своих состояний тем, кто владеет соответствующими символами, ходкими в данной культуре... Скажем, *текст Канта* становится понятным, стоит лишь преодолеть трудности собственного слабоумия, обычного для читателей произведений Канта... А когда речь идет о «проповеди»? Тут уж не трудности нашего слабоумия, а трудности, состоящие в том, что у нас может не хватить того, что я бы назвал «общим клеем» символов, благодаря которому проясняется символическая речь»⁷.

В этом замечательном рассуждении вызывает некоторое недоумение «бинарная» классификация. Не упоминая текстов исповедальных, точнее, косвенно отождествляя их с текстами-проповедями (нельзя же, в самом деле, назвать авторской исповедью «прямой» научный текст!?), Мамардашвили фиксирует основную оппозицию европейского мышления. Очень точными представляются рассуждения о связи «экзистенциального письма» и «проповеди». Именно так и складывается, как мы уже видели, аура «пламенного взгляда» европейского проповедника веры.

Однако исключение из классификации исповедальных текстов как таковых кажется неприемлемым. Другое дело, что тонкая грань сборки философского и религиозного дискурсов отводит исповеданию место за пределами философской рефлексии. Но трудно отрицать, что сама возможность проговаривания, писания философски исповедального текста всегда — хотя бы потенциально — в культуре присутствует. Их меньше, этих текстов, они вообще почти невозможны — как почти невозможно великое искусство, — но именно они делают Текст европейской культуры единым и син-

тетичным. Искусство и философию нельзя понимать как проповедь⁸. Их исповедальная доминантна гораздо ближе и важнее для жизненного мира личности, чем функция научения и «призывания», исходящая из слова проповеди.

Если верить Умберто Эко, современная культура, так постыдно утеревшая вкус к письму, вновь возвратится к нему неизбежно, несмотря на засилье Интернета и виртуальности.

Эко прав. Нехватку письма ощущает сегодня каждый, кто вольно или невольно сталкивается с автоматизмом компьютерного текста. Гуттенберг, так и не умерший внутри нас, вряд ли может быть побежден новоделами культуры

Современная культура часто понимается как эпоха завершения всех классических смыслов. Буквально — как обесмысленная культура. На этом настаивает постмодерн, косясь в сторону «папиной» классики. На этом всегда настаивают «новые молодые», в котором уже бесчисленном поколении отвергая и «культ предков» (постмодернизм плавно обретает статус такого культа), и ритуалы отцов (предков духовных). Но опять все заканчивается самораспознаванием и вписыванием в традицию. Смыслы культуры не теряются и не растворяются в «бессубъектном пространстве» оттого только, что кому-то не нужны традиции и письменные ритуалы.

Казалось бы, как складно получается: субъект письма умер. Нет человека — нет проблемы. Да здравствует Субъект! Дискурс состоялся.

Однако детекстуализация культуры, происходящая в пространстве и времени постмодерна, заходит слишком далеко. Так именно далеко, как это происходит в приведенном только что бриколаже. Ее предел — исчезновение авторского письма как объекта и фундамента культуры. Вопрос о том, возможна ли жизнь за пределами письма и текста в классическом их варианте, становится вопросом вопросов.

Письмо перестает быть традицией. Точнее, грозит перестать быть ею. И именно поэтому его нужно лелеять, возвращать и поощрять. Это почти единственный способ, с помощью которого можно избежать культурного краха. Человечу же, не могущему соблюсти ритуал письменности, гро-

зит опасность остаться за рамками культуры. Кризис экзистенциального одиночества человека в современном мире — одно из проявлений ухода в иной, бестекстовый мир. Этот мир, возможно, оригинален, но это мир — инобытие культуры, то зазеркалье, в котором не каждому суждено сохранить себя. А культура, лишенная таких вот экзистенциально утерянных для нее пространств, как раз и грозит стать окончательно бессубъектной. Конец письма — конец человека эпохи постмодерна.

В повседневности каждый из нас ощущает, что письмо и текст, несмотря ни на что, остаются частью культуры. Как и мы сами, вольно или невольно, в конечном итоге должны вписаться в некую систему ритуального общения и существования. Вряд ли это может вдохновить свободную личность, но такова судьба культуры. Во всяком случае, той, в которой проживает современный человек. Входя в новый век, человек снова ввергает себя в пространство письма, выдающего себя за новый культурный жест. Впрочем, по большому счету, что есть постмодерн, как ни большой и сочный ритуал на виртуально умерщвленном письменном образце.

В этом потаенном и одновременно предельно открытом смысле тема исповеди выстрадана всей историей становления европейской культуры. Исповедь не просто конструирует «сборку» важнейших ее пластов — как исторически древних, так и современных — она заполняет многочисленные разломы, трещины на теле культурного бытия. Если бы жанра исповеди не существовало, то его необходимо было бы сотворить: для самого существования человека такой акт был бы уникален и органичен.

Тема исповеди относится к одной из самых ярких и загадочных областей человеческой культуры. Очевидная неотторжимость исповедального слова от религиозного опыта проявляет, проясняет метафизические основания человеческой жизни, но вместе с тем иногда делает невозможным разговор о влиянии исповеди на светскую жизнь. Вместе с тем осознание исповеди как слова повседневного, как «умного» аналога нравственного поступка, явленного в различных областях бытия и творчества, далеко еще не вошло в жизнь современного человека.

В истории европейской мысли насчитываются сотни текстов-исповедей. Исповедание веры как открытое, публичное заявление человеком о его нравственных принципах, как принципах безусловно истинных и непреложных, вдохновляло многие поколения мыслителей.

Исповедальный текст внутренне антиномичен, что воплощается, например, в «слове-молчании» (исихастская практика в православии), в упомянутой уже формуле *«мысль изреченная есть ложь»* (Ф.И. Тютчев). В европейской культуре идея исповеди существует как формула уникального акта, сходного с образом «нулевой степени письма», как описывается этот феномен в постструктурализме.

Зародившись в качестве важнейшего элемента христианского вероучения, исповедь очень скоро обретает и светский статус. Последнему обстоятельству особенно способствовало появление в раннее и позднее средневековье религиозно-художественных текстов Блаженного Августина, Северина Боэция, Пьера Абеляра, Мейстера Эххарта, Бернара Клервоского и других мыслителей. Постепенно тема исповеди приобретает универсальный характер, воспринимается в качестве исходной точки европейского мышления. Исповедь становится уникальной формой человеческого самовыражения. В ней раскрывается не только смысл религиозного откровения, но и критерии «подлинности» самого бытия.

Идея исповеди особо остро воспринимается европейской культурой на переломных этапах ее развития (Возрождение, Реформация, Просвещение, рубежи XIX – XX и XX – XXI вв.).

Особое значение имеет тема исповеди в отечественном духовном опыте. На русской почве всегда ощущается необходимость ответа на самые сокровенные вопросы бытия. Помимо традиционной (православной) традиции, существует целый пласт не вполне христианской трактовки исповеди в творчестве крупнейших русских писателей XIX–XX вв. (А.С. Пушкин, М.Ю. Лермонтов, Л.Н. Толстой, А. Блок, А. Белый, Н.А. Бердяев и мн. др.). Часто на русской почве исповедальное слово приобретает синтетическую форму взаимосвязи опыта повседневности и опытом философско-религиозным (Н.В. Гоголь, П.А. Флоренский, А.Ф. Ло-

сев, Л. Шестов, В.В. Розанов и др.). Текст произнесенной (и записанной) исповеди часто становится текстом жизни ее автора.

За последние годы проблема исповеди широко обсуждалась, о чем оговарят, в частности, многочисленные материалы в интернет-пространстве. Однако «градус» этих дискуссий отражал, скорее, интерес к частным стратегиям исследования. Характерны, например, вышедшие за последнее время сборники и монографии, обсуждающие различные инверсии исповедальных текстов в культуре⁹. Однако эти работы обладают одним характерным свойством: в них, как правило, отсутствует ссылочный аппарат, говорящий о попытке диалога авторов со своими коллегами, работающими в смежных направлениях (богословском, культурологическом, философском...). И это, видимо, является одним из показателей неисчерпанности самого разговора.

Иногда обсуждение и самой темы, и некоторых образцов преломления ее, приводит к парадоксальным ситуациям. Авторское письмо, как текст жизни самого автора, кажется избыточным, а иногда и чересчур открытым, болезненным. При этом болезненные смыслы усматриваются не в искреннем исповедании автором своей жизни, а совсем в другом: как оценены твои дела и поступки в скрипторизованном бытии.

Один из последних примеров на эту тему вышедшая недавно в свет книга Г.Л. Тульчинского¹⁰.

Эта книга, мой взгляд, принадлежит к редкому пока еще жанру философско-художественной скриптографии. Вместе с тем по самому своему замыслу и исполнению работа Тульчинского вполне вписывается в тот ряд автобиографической / исповедальной литературы, начало которому мы можем найти в поздней античности (Цицерон), а потом и в раннем средневековье (Августин, Боэций). Неверным было бы утверждение, что в современном отечественном философском пространстве подобные работы отсутствуют. Достаточно вспомнить такие разные по замыслу и исполнению книги, как публикации философов А.А. Зиновьева, А. Володина, М.С. Кагана, К.С. Пигрова, М. Веллера и некоторых других современных авторов, чтобы понять, что автор

«Историй по жизни» только продолжает уже наметившуюся персонологическую традицию.

Главный закон, которому должен следовать автор такой книги – честность перед читателем и самим собой. Кроме того, приходится (вольно или невольно) учитывать, что мера искренности, которую автор считает необходимой, в первую очередь раскрывает его собственное мироощущение, собственную «персонологическую» позицию в этом мире.

При внимательном чтении книги Тульчинского становится очевидным (автор сам об этом неоднократно говорит), что он полностью берет ответственность за возможные недопонимания и персональные обиды, которые могут возникнуть при чтении той части работы, где речь идет о ныне здравствующих (или же недавно ушедших) персонажах петербургской философии и культуры. Замечу, что далеко не со всеми оценками и «персональными выводами» лично я могу согласиться. Но это *моя* точка зрения, то есть позиция человека, не собирающимся быть скриптором персонологической повседневности. Тульчинский решился пойти на этот шаг, и это его экзистенциальный выбор. Замечу, что сходное (а иногда и более острое) ощущение несогласия возникает у меня при знакомстве с работами Зиновьева, и других авторов-«исповедников», что косвенно подтверждает следование автора «Историй по жизни» сложившейся традиции современной философской публицистики.

Одной из наиболее значимых ценностей современной культуры является общение. Современный человек стремится заявить о своем существовании с помощью различных средств – написания автобиографий (иногда – так называемых «исповедей на заданную тему»), участия в ток-шоу, создания интернет-дневников и т.д. Одну из максим современного общения выразил Д. Карнеги: «Будьте хорошим слушателем. Поощряйте других говорить о себе»¹¹. Но современный человек, более всего сосредоточенный на своем «Я», менее всего собой обладает. Не говоря уже о том, что практика искреннего признания своей неправоты, раскаяния, зачастую признается излишней экзотикой.

Ж. Липовецкий в своей книге «Эра пустоты. Эссе о современном индивидуализме» пишет об этом так: «Подобно

тому, как общественная сфера эмоционально опустошается вследствие избытка информации, роста потребностей и эмоций, наше «Я» утрачивает свои ориентиры и свою целостность благодаря избытку внимания: «Я» стало расплывчатым. Повсюду исчезновение весомой реальности, налицо *десубстанциализация*, окончательная утрата территории, свойственная постмодерну»¹².

Современная западная культура активно, настойчиво исповедует себя. Это и способ самопознания, и способ саморекламы. «Человек постмодерна» вынужден кричать о своем существовании, чтобы это существование ощутить. Однако светская исповедь, лишившаяся религиозных оснований, создает лишь иллюзию обретения себя. Все это является, в каком-то смысле, эрзацем христианской исповеди.

Наблюдается и еще одна, по видимости противоположная, тенденция. В последние годы исповедальное слово в нашем отечестве скорее становится разменной монетой в руках ловких «просветителей», чем искренним жестом раскаявшейся души. Исповедоваться стало модно и престижно.

Исповедальный текст покидает ауру религиозно-этического антропологического «приложения» и становится элементом политического имиджа...

Почему стал возможным такой поворот событий? Дело заключается в оценке этой самой «исповеди политика», матерого скриптора политического бытия, обитающего в горизонтальных и вертикальных горизонтах властных структур, и оттуда, свысока своего положения, *как бы* исповедующегося миру.

И ничего, что за внешним, да еще «светским», воцерковлением чаще скрывается пустота сердца и ловкий обман, а слово исповеди становится самолюбованием Нарцисса. Исповедоваться вдруг начинает каждый второй политик, далекий от раскаяния за прошлые и нынешние грехи, но пекущий свой имидж как горячие пирожки. При этом оправдывается отказ от покаяния за преступления своих духовных наставников. Или появляются некие эстрадные дивы, разумеющие под исповедью винегрет из поп-музыки, Нового и Ветхого Заветов, белого «Мерседеса», пронзительной поэзии Цветаевой (или Пастернака) и своей-де

страдающей души. При этом не замечают, как сбиваются на проповедческий тон, подменяют интимное слово исповеди дескрипцией пошлости. Девальвация идей раскаяния, покаяния, исповеди — одна из трагических отметин российского духовного опыта конца XX — начала XXI века.

Для понимания того, каким образом реализуются исповедальные практики в современной культуре, необходимо сопоставить их с христианскими истоками исповеди.

В текстах Нового Завета слово «исповедь» имеет двоякий смысл. Исповедовать веру — провозглашать истину, проповедовать. В исповедании веры человек соглашается с истиной о Боге. В связи с этим примечательно, что многие вероисповедные книги называются согласиями или же выражают важнейшие идеи христианского символа веры (например, лютеранская «Формула согласия», жанр «Credo» в католицизме или же традиции написания книг, посвященных исповеданию веры, в православной и в других христианских традициях).

Другой модус исповедания — покаянный. Исповедуя грех, человек называет вещи своими именами. В исповедании греха человек соглашается с истиной о себе.

Два этих действия соединены в понятии ὁμολογέω. Здесь следует заметить, что и в русском языке слова исповедь и проповедь — однокоренные.

Исповедовать — говорить то же самое, соглашаться. Но этим подразумевается, что исповедь существует как ответ, отклик. Чтобы начать исповедовать что-то, нужно сначала услышать. Наш голос должен ответить на голос Божий. Исповедь — это наше со-гласие Богу.

Таким является христианское понимание исповеди. Разумеется, это лишь самые общие черты. Я не касаюсь здесь статуса исповеди в церковном служении. Вопросы о том, является ли исповедь таинством или нет, можно ли обращаться непосредственно к Богу или нужен посредник в лице служителя церкви, следует считать производными по отношению к главному пониманию исповеди, как открытости перед высшей реальностью.

Исповедь существует не только на уровне отдельной личности. Это вопрос о возможности диалога культуры и

церкви. Способна ли церковь исповедовать свою веру на языке современного мира? Может ли современная культура исповедать свои грехи? Эти вопросы представляются взаимосвязанными.

Время такого осознания давно наступило. Подведение итогов прошедшего тысячелетия актуально не только в сферах зримых, вещных, но и в тех предельно напряженных областях духовного опыта, которые даруются честным, искренним и не терпящим гордыни словом исповеди.

В начале третьего тысячелетия тема исповеди проявляется в самых неожиданных ситуациях, когда, например эпатажная самоизоляция, избыточная глухота и — как следствие — молчание «ленивого постмодерниста» обращается в проповедь постмодернистского исповедника. Часто говорят, что такие явления, как постмодернизм, возникают в «паузе культуры», в ее разломе. Но не есть ли присутствие в культуре слова исповеди более радикальный, *всевременной* и, несомненно, исторически состоявшийся «наполнитель» этой паузы? Основные идеи постмодернистского дискурса можно вполне представить как инверсию паузы-исповеди (как бы парадоксально не выглядела фигура постмодерниста-«исповедника»).

Неожиданное соединение темы исповеди и автобиографического жанра находим мы в творчестве С. Цвейга. *«Казанова, Стендаль, Толстой, — пишет Цвейг в предисловии к своей книге «Три певца своей жизни», — я знаю, сопоставление этих трех имен звучит скорее неожиданно, чем убедительно, и трудно себе представить плоскость, где беспутный, аморальный жулик и сомнительный художник Казанова встречается с таким героическим поборником нравственности и совершенным изобразителем, как Толстой. В действительности... эти три имени символизируют три ступени — одну выше другой, ряд восходящих проявлений однородной формы; они являются... не тремя равноценными формами, а тремя ступенями в пределах одной и той же творческой функции: самоизображения»*¹³.

Чуть позже Цвейг замечает: *«Как змеи охотнее всего прячутся под камнями и скалами, так и самая опасная ложь чаще всего гнездится в великих, патетических, мнимо героических*

призваниях; в каждой автобиографии, именно в тех местах, где повествователь особенно смело и неожиданно обнажается и нападает на себя, приходится быть настороже, — не пытается ли эта бурная исповедь спрятать за покаянными ударами в грудь утаенное признание... Страх перед иронической улыбкой является всегда и везде самым опасным соблазном для каждой автобиографии»¹⁴. Писатель, несомненно, подмечает здесь существенную опасность срыва, ухода автобиографического жанра от истинности исповедального слова. То есть говорить о фактической недостижимости покаяния в автобиографическом повествовании.

Вместе с тем, в истории автобиографического жанра в XX веке наличествует и противоположная тенденция. Она связана с постепенным отказом от традиции «автобиографии-признания» в пользу создания автобиографии как «книги жизни». Наиболее характерный пример здесь — творчество М. Пруста. Автобиографическое письмо, зафиксированное не просто как текст, но как воплощенная телесность существования, позволяет вновь вспомнить об истоках исповедального жанра, о его обращенности к глубинам человеческого бытия.

Возможно, дело не в принципиальной несовместимости «разных жанров». Написать автобиографию, покаяться в чем-либо и произнести *текст* исповеди... — все это разные уровни, разные смыслы одной и той же проблемы. Исповедальное (автобиографическое) слово призвано заполнить метафизическую паузу индивидуального существования — паузу не физическую, не материальную, но ясно осознаваемую и в этом смысле чрезвычайно емкую.

Можно согласиться с М.К. Мамардашвили, полагавшим, что «в этой паузе, а не в элементах прямой непосредственной коммуникации и выражений осуществляется и соприкосновение с родственными мыслями и состояниями других, их взаимознание и согласование, а главное — их жизнь, независимая от индивидуальных человеческих субъективностей»¹⁵.

Слово утешения, которое раскрывает свой истинный смысл в религиозном откровении, пока еще не заменено в человеческой культуре никаким иным словом. Любая культурологическая игра оканчивается всеобщим эпилогом-

смертью. Поэтому актуальным является вопрос о праве на такую игру. Представляется, что, например, парадокс «антихристианства» Ницше, столь привлекательный в философском плане, отражает общую духовную ситуацию эпохи. Попытка отказа от видимо «устаревших» ценностей приводит к той форме нигилизма, которую, в соответствии со сложившейся традицией, можно обозначить при помощи при-(в)ставки «пост».

Вспомним трагедию исповедального слова самого Ницше, записанного на границе мудрости и безумия, творчества и страдания, смерти и бессмертия. *«Счастье моего существования, его уникальность, — говорит он, — лежит, быть может, в его судьбе: Выражаясь в форме загадки, я умер уже в качестве моего отца, но в качестве своей матери я еще живу и старею»*¹⁶. Но дальше, уже в конце «Ессе Номо» Ницше пишет: *«Понятия «душа», «дух», в конце концов, даже «бессмертная душа» выдуманы, чтобы презирать тело, чтобы сделать его больным — «святым», чтобы всему, что в жизни заслуживает серьезного отношения... противопоставить ужасное легкомыслие! Вместо здоровья «спасение души» — другими словами, folie circularie, начиная с судорог покаяния до истерии искупления...»*¹⁷.

И уже в самом конце: *«Поняли ли меня? — Дионис против Распятого...»*¹⁸.

Исповедальный текст Ницше становится пророческим. XX век сполна востребовал ницшевское метафизическое вопрошание, в котором слились воедино и слово пророчества, и слово покаяния. Постнигилизм философских концепций конца XX века, скорее, совершает собственное самоотрицание, и, возможно, является провозвестием возвращения к тому пониманию символики исповедального слова в культуре, которое выработано человечеством в его трагической истории и которое не могут отменить «веселые игры» XX века.

Эта ситуация не могла возникнуть на пустом месте. Должны, по-видимому, существовать определенные причины, корнями уходящие в метафизику исповедального слова. Можно, например, отметить следующий парадоксальный факт. В христианской (православной) литературе по-

нения исповеди и покаяния часто отождествляются. Встречаются даже специальные энциклопедических издания, в которых можно не встретить статьи «исповедь», но всегда найдем статью «покаяние». Иногда авторы просто отсылают нас от слова «исповедь» к слову «покаяние» как к синониму¹⁹. А иногда отсутствует и такая ссылка, хотя родственные термины («исповедание», «исповедник») разъясняются и комментируются²⁰. В отдельных случаях комментариев к понятию «исповедь» является чрезвычайно кратким, на уровне сухого определения, например: «*Исповедь. Сознание человеком всех своих греховных мыслей и деяний и раскаяние в них, с обещанием исправления; исповедь совершается пред священником в таинстве покаяния*»²¹.

Вместе с тем идея, принцип, таинство покаяния анализируется всесторонне и органично библейской традиции. Действительно, покаяние является одним из семи христианских таинств, установленных самим Иисусом Христом (Ин. 20: 21-23; Мф. 4:17, 16:19; 18:17-18). Согласно православной (и католической) традиции, в нем исповедующий *устно* грехи свои перед священником, при *видимом* изъявлении от него прощения, *невидимо* разрешается от всех грехов самим Иисусом Христом. Евангелие понимает покаяние не просто как раскаяние, но и как возрождение, полное изменение (*metanoia*) существа. Во времена апостольские обозначаются два вида покаяния: тайного – перед священником и открытого, публичного – перед всем церковным обществом (Деян. 19:18; Иак. 5:16). Во II и III веках о существовании публичного покаяния говорят Иринея, Тертуллиан, Климент Александрийский, Ориген, Киприан²².

Правда, и в конкретном богословском анализе встречаются разночтения. Так, автор наиболее солидного исследования проблемы тайной исповеди на русском языке А. Алмазов прямо указывает на сложность сравнительного понимания упомянутых мест из Евангелий от Иоанна и Матфея. «*Цитируемое нами место Евангелия Иоанна, – пишет Алмазов, – можно сказать, единственное по предмету окончательного установления таинства покаяния. Тем не менее, по крайней мере в отечественной церковной литературе по тому же самому предмету отмечается и другое место,*

это — слова, с которыми Спаситель выступил на общественное служение роду человеческому: «Покайтесь, ибо приблизилось царство небесное» (Мф. 4:17).

Подобная ссылка, — продолжает Алмазов, — однако не имеет достаточных оснований. Выражением «покайтесь» нимало не указывается на какое-либо столь положительное и совершительное действие, как таинство исповеди, оно означает в устах Христа не более, как факт чисто нравственного свойства, иначе — требует от слушателей Христа только искреннего сознания греховности его прошедшей жизни²³.

Такого рода примеры важны не в смысле констатации терминологических разногласий, но в качестве иллюстрации неоднозначного прочтения проблемы соотношения покаяния и исповеди²⁴. Иными словами, редкие «покаянные каноны» наших современников (иногда даже политических лидеров) нельзя воспринимать как слово исповеди. Исповедь требует не только соответствующего голоса (совести), но и отказа от скриптографического воодушевления, каким бы заманчивым оно не выглядело.

Подводя промежуточные итоги, можно сказать, что исповедальное слово в культуре неизбежно. Вопрос только в том, можем ли мы заменить его письмом (текстом) скриптора, или же такая операция в принципе невозможна.

Примечания

¹ Иллюстрация из старинной гадальной книги XIII в. *Prognostica Socratis Basilei* (обложка выполнена художником М. Парисом), собрание Бодлеанской библиотеки в Оксфорде. Эту иллюстрацию Ж. Деррида использует в работе «Почтовая карточка» и дает к ней подробный комментарий.

² Необходимо, конечно, учитывать, и возможность простой ошибки (а не «метафизического хулиганства») средневекового мастера.

³ *Derrida J. La pharmacie de Plato // Derrida J. La dissemination. Paris, 1972. P. 71 — 196.*

⁴ Более подробно об этом см.: *Уваров М.С. Архитектоника исповедального слова. СПб., 1998.*

⁵ *Савчук В.В. Кровь и культура. СПб., 1995. С. 118 — 151; Уваров М.С. Архитектоника исповедального слова. С. 67 — 70.*

В храмах и музеях России находятся не менее двадцати икон, в которых использован данный сюжет. Они созданы мастерами Новгородской, Ростово-Суздальской школ, а также в школе «Северных писем».

⁶ *Розанов В.В. Русская церковь // Розанов В.В. Философия. Религия. Культура. М., 1992. С. 313.*

- ⁷ Мамардашвили М. К. Современная европейская философия (XX век) // Логос. 1991. № 2. С. 110 – 111 (Курс. мой. – М.У.).
- ⁸ Как пишет, подтверждая эту распространенную мысль (и, по мнению автора данной статьи, мысль не вполне верную), замечательный русский писатель В. Шаламов, «научные истины менее долговечны, чем истины искусства, и к тому же наука – не проповедь, а искусство – проповедь» (Шаламов В. Переписка с Б. Пастернаком // Юность. 1988. № 10. С. 66).
- ⁹ Покаяние и исповедь: На пороге XXI века. СПб., 2000; О покаянии. М., 2006. Душин О. Э. Исповедь и совесть в западноевропейской культуре XIII – XVI вв. СПб., 2005; Корогодина М.В. Исповедь в России в XIV – XIX. СПб., 2006; прот. Валентин Мордасов. Святые отцы об исповеди: Духовник и отношение к нему. Киев, 2007; Исповедальные тексты культуры: Материалы межд. конференции / Под ред. М.С. Уварова. СПб., 2007.
- ¹⁰ Тульчинский Г.Л. Истории по жизни: Опыт персонологической систематизации. СПб., 2007.
- ¹¹ Карнеги Д. Как завоевывать друзей и оказывать влияние на людей Л., 1991. С. 116.
- ¹² Липовецкий Ж. Эра пустоты. Эссе о современном индивидуализме. СПб., 2001. С. 88.
- ¹³ Цвейг С. Три певца своей жизни: Казанова, Стендаль, Толстой. М., 1992. С. 8.
- ¹⁴ Там же. С. 15.
- ¹⁵ Мамардашвили М.К. Как я понимаю философию. М., 1990. С.58.
- ¹⁶ Ницше Ф. Эссе Homo // Ницше Ф. Соч. В 2 т. М., 1990. Т. 2. С. 698.
- ¹⁷ Там же. С. 768.
- ¹⁸ Там же. С. 769.
- ¹⁹ Библиейская энциклопедия. В 4 вып. М., 1891. Вып. 2. С. 303.
- ²⁰ Христианство. Энциклопедический словарь. В 3 т. М., 1995. Т. 1. С. 653.
- ²¹ Полный православный энциклопедический словарь. В 2 т. М., 1912 (репринт 1992 г.). Стлб. 978. Интересно, что на титульной странице этого издания значится: «Богословский энциклопедический словарь («Богословская энциклопедия») содержит в себе объяснение всех касающихся Св. Православной Церкви, ее учения и жизни понятий по вопросам богословского, философского, литургического, церковно-практического и исторического характера...».
- ²² Христианство. Энциклопедический словарь. Т. 2. С. 358 – 359.
- ²³ Алмазов А. Тайная исповедь в православной восточной церкви: Опыт новейшей истории. Т. 1. Общий устав совершения исповеди. Одесса, 1884. С. 6 – 7.
- ²⁴ Отметим, что в католической традиции разграничение исповеди и покаяния имеет более «рациональный» смысл, поскольку «одним из важных требований покаяния является признание, исповедание своих грехов перед лицом Божиим в присутствии священника: верующий исповедуется Богу, а священник — только свидетель его исповеди...» (Свет Евангелия. № 15 (166). 12 апреля 1998. С. 4).

**ИСТОРИИ ПО ЖИЗНИ
КАК ОПЫТ СКРИПТИЗАЦИИ БЫТИЯ**
Онтофания свободы как ответственности,
или Комическая трагедия персонологической систематизации

Г.Л. ТУЛЬЧИНСКИЙ

Глубокая и интимная до мистичности связь слова и бытия давно и хорошо известна. Как писал Ф.И.Тютчев в «Колумбе»:

*...Так связан, съединен от века
Союзом кровного родства
Разумный гений человека
С творящей силой естества.
Скажи разумное он слово –
И миром новым естество
Всегда откликнуться готово
На голос родственный его...*

А еще раньше было сказано: «Вначале было Слово, Слово было у Бога, и Бог был Слово».

Идея универсального языка, описывающего и выражающего сущее – от Раймонда Луллия и *characteristica universalis* Лейбница до витгенштейновского проекта языка, «прикалывающего» бытие (а потом и сведения сознания, мышления к языку) и хайдеггеровского языка как «дома бытия», позитивистская программа сведения научного знания к «протокольным высказываниям», записям «фактов» – все это не что иное, как попытки выражения, фиксации, онтофании бытия в слове. Об этом же и шпетовская «внутренняя форма слова», оборачивающаяся лентой Мебиуса бытия и сознания. Давно уже отмечен факт общей «озабоченности языком» (Х.-Г. Гадамер) новейшей философии. Озабоченности, приведшей в постмодерне к торжеству «означающих без означаемого», критике логоцентризма, обернувшейся грамматологией и логомахией.

Однако уже в религиозной философии, а затем в феноменологии и герменевтике все более очевидным становилось смещение акцента с двуплоскостного соотношения

слова и сущего, языка и реальности на посредующую роль сознания, порождающего смысловую ткань бытия. Личностный, персонологический характер бытия, невозможность вышелушить не только нормативно-ценностный, культуральный характер осмысленности бытия, но и его принципиально персонологический характер *Dasein*, переживания, выраженного в языке – условие и обстоятельство без которого современный философский разговор о скриптизации бытия уже невозможен.

Более того, скриптизация означает письменную фиксацию. Если то, что написано пером, не вырубишь топором, то что же говорить о печатной публикации?! Опубликованное попадает в библиотечные фонды, библиографические описания, справочники и т.д., на него можно ссылаться, его можно цитировать, к нему, как первоисточнику, может обратиться любой желающий. «Скриптизированное» становится артефактом культуры, выпадает в сухой остаток «культурного слоя», в «культуральное бессмертие».

Социум строится как осмысленное бытие, как порождение, хранение, воспроизводство и трансляция определенных способов жизнеустройства, каковыми является культура. Однако любая культура как способ бытия порождается, сохраняется, воспроизводится только и исключительно в носителях этой культуры. Личность – источник, средство и результат не только смыслообразования. Прав Г. Померанц – бытие, как таковое, коренится в сердце души человеческой.

Определить бытие может только его участник, который непосредственно переживает бытие, осваивая его как собственную судьбу и как собственное время. Согласно М. Хайдеггеру, существование человека – *Dasein* и есть его личностное время, определения которого представлены в переживаниях человеком своей судьбы¹. Эти переживания достаточно типологичны и давно известны в философии как экзистенциалии: забота, решимость, страх, скука и т.д.

Как этот сам себя определяющий человек соотносится с многообразными обстоятельствами мира, своей социальной жизни? Будучи «заброшен в мир» (Ж.-П. Сартр), человек изначально дан вместе с ним: «человек есть человек и его обстоятельства» (Х. Ортега-и-Гассет). *Dasein* принци-

пиально, изначально — открыто миру. Поэтому, даже если признать экзистенциалистскую идею о том, что человек в своем существовании одинок, то это одиночество во множественности тех обстоятельств, в которых и с которыми этот человек живет.

Тогда — как зафиксировать и выразить этот комплекс переживаний и обстоятельств? Как выявить — явить себе и миру — это, как говорил А. Платонов, — «вещество существования»?

Первым найденным средством такой фиксации стала традиция, дающая человеку укорениться в бытии, вписать его существование в некие рамки, привязать к определенным точкам пространства и времени, придавая, тем самым, смысл его существованию. В конечном счете, такая традиция — ни что иное, как миф — базовый способ осмысления человеком мира, себя, своего места в мире. Эта роль мифа сохраняется до сих пор и реализуется в современной социальной мифологии, все больше предстающей в форме брендов. Современный бренд — не просто имиджево-репутационная составляющая рыночной стоимости марки товара, и даже не только обещание реализации желаемых переживаний. Это всегда фэнтези, волшебная история о магическом артефакте, обладание которым открывает дверь в царство мечты. Но таков, по своей сути любой миф — это всегда некий нарратив, всегда история, рассказ о том, что было, есть и будет на человеческом жизненном пути.

Но... Смысл слова — из фразы, смысл фразы — из текста, смысл текста — из контекста и т.д. Для того, чтобы что-то понять, надо выйти в некий аут. И *absolute Out is God*. В жизни самой по себе смысла нет, но есть проблема смысла жизни. И для того, чтобы найти такой смысл, надо выйти за ее границы, в ее «контекст». Так и для того, чтобы зафиксировать переживания и обстоятельства, человек — имманентный участник собственного взаимодействия с миром — должен выйти из мифологического предания в позицию «вне-находимости» (М.М. Бахтин). Только в этом случае он может обнаружить свое взаимодействие с обстоятельствами, даже больше — обнаружить собственное сознание в его взаимодействии с бытием.

Собственно, этот шаг и был сделан философией. Вся ее история — поиск различных способов описания соотношения сознания и бытия, их взаимных обменов энергиями и тканями. Неизменным был основной способ выражения такого поиска. Это, опять-таки, нарратив, рассказ. И неспроста. Язык — универсальное средство выражения сознания (мысли и чувств), его фиксации и трансляции. Это и имел в виду М. Хайдеггер, называя язык «домом бытия». Люди живут с языком, думают на нем, выражают свое бытие в языке. Язык — стихия, опосредующая не только мое понимание другого, но и мое самовосприятие, стихия, которая есть не просто средство понимания, а само понимание как таковое. Этаким трансцендентальным субъект с человеческим лицом.

Особую роль в этом процессе играет письмо. С открытием письменности фиксация бытия, аккумулятивное осмысленного опыта получила исключительные возможности. С легкой руки К.С. Пигрова эти возможности получили удачное название «скриптизации бытия».

Такая скриптизация может быть в виде паремий: афоризмов наподобие пословиц. может быть более развернутой — до притч, басен, коанов, нарастание сюжета может доходить до романских форм, а то и сложных спекулятивных конструкций вроде гегелевской или Спинозовской систем. Но во всех случаях такая рефлексия должна давать ответ на все случаи жизни, быть универсальной. Поэтому философская афористика сродни фольклору — может содержать взаимоисключающие максимы («Семь раз отмерь, один раз отрежь», но «Смелость города берет»), а честная философская система, претендующая на универсальность, должна начинать с противоречия, потому как из «А & не-А» следует что угодно.

Однако наибольший интерес представляют попытки первичной скриптизации, фиксация непосредственного персонологического опыта. Реализация такого опыта важна тем, что, помимо решения личностных задач самособирания и самоопределения автора, она расширяет возможное самовосприятие других. Найденные словесные выражения для еще возможно безымянных переживаний «проводят

новые борозды и производят членение потока и таким образом впервые показывают воспринимающим, что же именно те переживают»². Что бы мы знали об искусстве, преемственности отечественной культурной жизни XX века без воспоминаний, дневников, историй З. Гиппиус, Я. Друскина, С. Довлатова...

Сказанное относится не только к миссии искусства. Задача и философского опыта тоже — «не воспроизводить данное... не изобретать нечто в субъективной игре воображения, а вторгаться во вселенную мира и души, делая тем самым возможным созерцание и переживание объективного и сущего»³. Собственно, именно так индивидуальная рефлексия и способна породить объективированное надындивидуальное знание, что и является задачей любого философского, тем более — персонологического исследования. Недаром в отечественной философской культуре такую роль играют опыты доверительного сохранения фактов личностных переживаний Л.Н. Толстого, Ф.М. Достоевского, В.В. Розанова, М.М. Пришвина, Я. Друскина, Г. Померанца.

И это задача — научная. Потому, что, во-первых, наука — интеллектуально трезвое отношение к радикальной внеинтеллектуальности иного. А во-вторых, только наука пока еще способна удерживать разведение личностного и внеличного горизонта трансценденции и, одновременно, обеспечивать рационально организованную межындивидуальную трансляцию опыта.

В принципе, наверное, возможны две основные стратегии такой первичной скриптизации. Условно их можно назвать «центростремительными» и «центробежными» — в зависимости от общего вектора осмысления. Оба пути — способы самопознания, самоопределения. Однако направленность такого осмысления, с очевидностью, может быть различной. Центростремительная стратегия направлена как бы внутрь, на внутреннее собирание личностью самой себя. Примерами реализации такой стратегии являются дневник⁴, исповедь⁵. Центробежная стратегия направляет осмысление вовне — на распространение личного опыта, выявление в нем инвариантных характеристик. Примером реализации такой стратегии являются мемуары.

Можно также говорить о двух основных жанрах письменности в таких скриптизациях. В случае концентрации на типическом, открывается комичный характер бытия. В случае концентрации на индивидуально-неповторимом — его трагизм. Потому как нет ничего трагичней индивидуальной неповторимости человеческого персонального бытия. Хотя бы в силу его одиночества и принципиальной недоступности во всей его полноте. Поэтому так трагичны исповеди, и так богаты комизмом воспоминания.

Таким образом, самопознание и одновременно — явление его результатов миру, другим могут осуществляться в различных формах. Например, воспоминании о событиях, участником, свидетелем, а то и организатором которых была личность. Это может быть и жанр типа «мои люди» — рассказ о людях, сыгравших существенную, если не решающую роль в жизни автора: родителей, близких, друзьях, любимых, коллегах и т.д. Достаточно своеобразен и такой жанр скриптизации бытия, который условно может быть назван «историями по жизни».

«Истории по жизни» — реальные жизненные истории, которые рассказываются в разных ситуациях, когда люди делятся житейским опытом. Их рассказывают при знакомстве, в купе поезда, в больничной палате, в застолье, при ухаживании, в назидание детям. Они обладают повышенной доверительностью, занимательны и необычны, в них фиксируется и транслируется уникально-личностный опыт.

«По жизни» — разговорное, почти сленговое выражение. Его применяют, когда хотят аргументировать к приземленному обыденному житейскому опыту. «То, что ты говоришь — это по науке, а по жизни получается наоборот». «Я тебе по жизни говорю...». Истории по жизни — это не просто реальные жизненные истории. Эти истории рассказываются в разных ситуациях, но у которых есть что-то глубоко интимно общее в «ситуациях общения», когда люди делятся, наверное, самым интересным и важным — житейским опытом. Ведь это самое интересное и важное — быт и нравы. Вот рассказы в духе Б. Житкова «Что бывало» и «Что бывает» и идут в ход.

Но это не просто байки, историей по жизни является не всякий рассказ и не всякая житейская история. Это не может быть пересказ прочитанного — «Вот я тут в газете прочитал...» или «В одной интересной книжке написано...», или «Как вчера по телевизору показывали...». Такие вещи тоже рассказываются и обязательно, но это не истории по жизни, в которых речь идет о лично пережитом, о том, что было лично с рассказчиком. В крайнем случае — с его близкими или друзьями, т.е. людьми ему лично знакомыми. Иначе говоря, это истории повышенной личностной доверительности автора. Для осмысления форм скриптизации бытия истории по жизни представляют особый интерес тем, что в них соединяются центростремительность с центробежностью: они содержат в себе как элементы воспоминания, так и исповеди.

Кроме того, это истории не обычные, выламывающиеся из обыденного опыта, остраняющие его. Поэтому такие истории всегда поучительны — в том смысле, что дают новое осмысление привычного, содержат некоторый урок, мораль. И при этом они должны быть занимательны и даже смешны — в них должна быть радость понимания «Вот как оказывается в самом-то деле». Они чем-то напоминают анекдоты — тоже важный компонент общения. Но анекдоты — типовой опыт, смех по их поводу важен для ощущения и переживания «мы» (вместе смеемся над одним и тем же — значит мы вместе). А истории по жизни — уникальный опыт. И, тем не менее, они достигают уровня осмысления и обобщения, близкого к притче. Наверное, это и есть своеобразные притчи, легенды как часть личной культуры. Ведь в каждой культуре есть легенды, притчи, герои. Поэтому истории по жизни можно, в конечном счете, понимать как личное предание, как личную мифологию. Получается своеобразное этнографическое исследование субкультуры, состоящей из одного носителя⁶, и воспроизводство некоей персонологической мифологии «в одном флаконе».

Если суммировать сказанное, то получается, что истории по жизни это рассказы:

— «реальные» — в них описываются реальные жизненные истории, ситуации, события;

– повышенной доверительности – участником и свидетелем описываемого являлся сам рассказчик или человек его близкого круга;

– «не обычные», т.е. содержащие эффект остранения привычного;

– поучительные, содержащие некую мораль для слушателя или читателя;

– занимательные, слегка fanny – в них должны выражаться положительная эмоция радости узнавания нового и чувство юмора;

– уникально-личностные – в них фиксируется и транслируется уникально-личный опыт;

– персонологичные, выражающие личностное предание как часть личной культуры – отсюда и их притчевый жанр.

Истории по жизни – жанр обычно устный. Мною была предпринята, насколько я знаю, первая попытка их систематического описания⁷. На собственном биографическом материале – представить систематизацию тематики историй по жизни.

Как систематизировать такие истории? «Заданной культурной традицией внемысленной позиции мысли, с которой она могла бы тематизировать саму себя как участницу взаимодействий с миром, теперь не существует. Человек должен индивидуально, на свой страх и риск, сконструировать данную позицию, и уж тогда можно принимать решение о том, как выстроить отношение с надындивидуальной ментальностью»⁸. Это предполагает, как минимум, два шага. Во-первых, зафиксировать некие типичные жизненные ситуации – «фреймы» бытия», тематизировать бытие в типичные темы личностного существования. Во-вторых, наполнить эти фреймы конкретными сюжетами конкретного личностного предания. В своем существовании человек одинок, но само это существование происходит во множестве ситуаций и обстоятельств того конкретного мира, в котором человек живет.

Поэтому истории по жизни – своеобразная запись, фиксация этих обстоятельств, но обстоятельств именно вот этого конкретного человека, наполняющих переживание им

своей судьбы и времени, отливающихся в формы экзистенциалий. Как эти экзистенциальные фреймы «скриптизировать», сохранив их наполнение? Что до меня, то я решил идти чисто описательным путем. Поскольку это мои истории по жизни, они и выстраивались как сюжеты моей жизни. В этом случае, однако, возникала опасность скатиться в жанр простых воспоминаний, в факты личной авторской биографии, которые сами по себе вряд ли будут кому-то интересны, кроме самого автора и его близких.

Поэтому реальная систематизация делалась в те же два этапа, но в обратном порядке. Для начала надо было просто зафиксировать сами истории. Поэтому на первом этапе истории по жизни были записаны в соответствии с хронологией основных этапов жизненного развития автора. Для меня такими кругами жизни, фреймами жизненного опыта стали: семья и детство; учеба в школе, техникуме и вечернем отделении философского факультета питерского университета; места работы; походы и клубы; две созданные мною семьи; строительство дома в деревне и летняя жизнь там. Мне пришлось много разъезжать и часто болеть, видеть «быт и нравы», страдания других людей — это тоже мой жизненный опыт.

На втором этапе — все записанные истории по жизни были раскассированы по выявившимся «большим сюжетам» — общечеловеческим житейским фреймам: роль родителей; человеческие странности и слабости; отношения полов; превратности человеческих судеб (в духе «судьба играет человеком, а человек играет на трубе»); дети; работа и начальники; власть и власти; деньги; необычные истории с животными; болезни, исцеления, смерти и врачи; приключения (неожиданные ситуации и нестандартные решения); казусы при межкультурном общении; языковые курьезы. Но большинство историй не укладывались в какую-то одну только рубрику, а затрагивали ряд жизненных фреймов. Тогда я решил оставить «хронологический» порядок первичного материала — собственно текстов историй, вынеся полученную фреймовую структуру в нечто вроде индекса — предметного указателя, как, собственно, главный результат систематизации.

Поскольку эти истории — не воспоминания, я сознательно уходил от политической истории. Тут-то как раз вспомнить есть что. Но это был бы уже другой жанр. Здесь же речь идет, фактически, об универсалиях, о ситуациях и проблемах, с которыми сталкивается любая личность. Исторический и бытовой фон узнаваемы: это факты конкретной — моей биографии, от них никуда не деться. Но не они главное, и я, как мог, отводил их на задний план, выводя на первый личностные особенности, отношения, жизненные фреймы.

Интересная деталь. По мере записи историй по жизни, обнаружилось примечательное обстоятельство — их количество убывает по мере прохождения сюжетов жизненного пути. Наверное, это подтверждает сказанное об историях по жизни как о фактах-событиях личного жизненного опыта. Разумеется, они в молодости ярче, потому как — «на новенького». С возрастом опыт насыщается. Его уже трудно удивить.

Своеобразие данного жанра скриптизации бытия порождает еще одно непростое, но важнейшее обстоятельство. Фактически исповедальный характер такой систематизации серьезно затрудняет публикацию такого материала. Одно дело истории по жизни в устном исполнении, и совсем другое дело — публикация, когда они превращаются в своеобразный документ, свидетельство. В историях упоминаются реальные люди, узнаваемые. Истории могут оказаться обидными. В чем-то несправедливыми. Поэтому, задумав публикацию, в какой-то момент я уже подумывал снимать некоторые истории, убирать имена, а то и вообще отказаться от публикации. Но потом все-таки решил.

В конце концов, это ведь всего лишь только личный опыт автора, его личные мнения и оценки. Эти истории, в конечном счете, не об их персонажах, а о самом авторе! Это не они такие, а такими их увидел автор, который может «соврать как очевидец». Другие («Другой») — очевидный факт человеческого существования. Так же, как сознание — суть интериоризированный, освоенный человеком социальный опыт, а культура — механизм порождения, сохранения и трансляции социального опыта, так и самосознание возни-

кает именно как раскрытия себя во взаимосвязи с другими. «Другой» («Другие») — радикальное Иное нашего индивидуального существования, причем это Иное по самому типу его существования. «Чужая душа — потемки» и «Своих мозгов в чужую голову не вставить» — гласят известные пословицы. Поэтому связь Я и Другого невозможна как непосредственная. Их отношение может реализоваться только как опосредованное культурой, а значит, прежде всего — языком. В этом, как представляется и заключен главный нерв скриптизации бытия, которая оказывается, как уже говорилось, не просто средством понимания, а самим пониманием как таковым. Автор же становится носителем упоминавшегося «трансцендентального лингвистического субъекта» в своем лице, а его индивидуальная рефлексия порождает некое объективизированное самой записью и публикацией историй надындивидуальное знание.

Но тогда получается, что если для автора таких текстов ситуации и их участники открываются преимущественно в их комическом плане, то все несколько иначе выглядит для персонажей таких историй, для их непосредственного бытия как Иного. Действительно, собственно скриптизация историй, «запись того, что было» фиксирует некую «комедию нравов». Знакомясь с такими текстами, фигурирующие в них люди — действительно названные или даже увидевшие себя в какой-то ситуации, воспринимают себя исключительно использованными средствами. И комедия нравов оборачивается личностной трагедией. Истории привязаны не к конкретным людям, а к ситуациям, в которых они, конечно же, раскрылись не полностью, а «вот так». Да еще в чужом восприятии. Но они-то знают о себе правду. И тогда написанное — в качестве надындивидуального знания — есть ложь, клевета, пасквиль. Надо тащить автора в суд, звать городского...

Реакция разных людей на публикацию историй по жизни — тема, наверное, заслуживающая отдельного осмысления. Главное — попытка выстроить отношения с другими с помощью этого средства «скриптизации бытия» встречает зачастую не только непонимание, но и агрессию. А доверительная обращенность к бытию оборачивается трагедией

уже и для автора. Тем не менее, реализация проекта «Истории по жизни» показала, что это действенное средство персонологической обращенности к миру. Книга оказалась «работающим» проектом, который меняет отношения и людей, включая самого автора, для которого открылись некоторые особенности его личности, в том числе и которыми не стоит гордиться. Возникает какая-то новая реальность с более глубоким уровнем отношений и понимания. Несколько неожиданно «Истории по жизни» буквально подтвердили и реализовали главную идею моей предыдущей книги в серии «Тела мысли», которая пророчески называлась «Тело свободы»: онтофания (проявление, осуществление) свободы — ни что иное как воплощенная ответственность⁹. Такое получилось самозамыкание сюжета: «тело мысли» как «тело свободы» явилось для автора острым переживанием полноты ответственности.

Ранее мне уже приходилось обращать внимание на то, что некоей стилистической платформой, на основе которой интегрируются жанры современной массовой литературы, выступает фэнтези¹⁰. Это не случайно. С одной стороны, «фэнтезизация» массовой литературы — неизбежный результат выхода не первый план главного ее качества как продукта массового производства и массового потребления — формирования мифологии современного общества. С другой, — эта интеграция обеспечивает возможности все более тонкой дифференциации и сегментации рынков массовой литературы и не только. Фэнтези обеспечивает возможности формирования супербрендов и их диверсификации в другие сегменты массовой культуры. Сага Толкиена, «Гарри Поттер», Борис Акунин — тому яркие примеры.

Однако, помимо поглощающей тенденции интеграции на единой стилистической платформе, не менее активно проявляется и тенденция дифференциации. Иногда эти процессы приобретают весьма причудливые формы. Буквально на глазах интеграция втягивает в массовую литературу различные опыты скриптизации бытия: исповедальные тексты, воспоминания, дневники и т.д. На книжных салонах последнего времени много говорится о буме биографической литературы. Но уже разворачивается повышен-

ный интерес к литературе автобиографической. Эта тенденция с очевидностью видна в глянцевого журналов, да и масслитовских изданиях последних лет. Массовый читатель проявляет все нарастающий интерес к реальным переживаниям и доверительно презентуемому личностному опыту.

И ситуация, сложившаяся с «Историями по жизни» служит ярким подтверждением этой тенденции. Книга, содержащая фиксацию сугубо личностного опыта, некое личностное предание, выпущенная в научной серии малым тиражом, вызвало острейший отклик и повышенный спрос, вынудивший издателя прибегать к допечаткам. Почему? Думается, что дело не только и не столько в скандале, инициированном некоторым «обиженным» персонажем «историй», сколько в самом жанре, стилистике текста, представляющем собой некое персонологическое фэнтези, рубрикованное по типичным ситуациям (фреймам) обыденного жизненного опыта. Причем сам нарратив выполнен в стилистике обыденного дискурса.

В этом плане можно говорить именно о действии двойной тенденции: жанрово-стилистической интеграции массовой литературы при одновременной дифференциации в рамках этого единого жанра, доходящей до персонологического доверительно-интимного опыта. Речь идет о проявлении более общей тенденции формирования интегрального глобального культурно-информационного пространства в сочетании с его дифференциацией. И в условиях массового общества такая сегментация и дифференциация могут только нарастать и углубляться. Потому как только уникальное глобально. А что может быть уникальней и неповторимей человеческой личности?!

Примечания

¹ Хайдеггер М. Бытие и время. М., 1997. С. 200 – 212.

² Гайденоко П.П. Прорыв к трансцендентному. М., 1997. С.408.

³ Там же. С. 409.

⁴ Пигров К.С. Забота о своей духовности, или техника скриптизации индивидуальной жизни / Vita Cogitans: Альманах молодых философов. Вып. 4. СПб., 2004. С. 76 – 83.

⁵ Исповедальные тексты культуры: Материалы межд. конференции / Под ред. М.С. Уварова. СПб., 2007.

- ⁶ Именно как «сборник материалов по антропологии, психологии, социологии, как социолингвистический или фольклористский источник, наконец, просто «человеческий документ»» — и был квалифицирован жанр этой публикации библиографами (см. Форма сообщения // Книжное обозрение. 2007, № 33 — 34 (2147 — 2148). С. 12.
- ⁷ *Тульчинский Г.Л.* Истории по жизни. Опыт персонологической систематизации. СПб., 2007. Книга вышла в серии «Тела мысли» (см. также: *Тульчинский Г.Л.* Опыт систематической персонологии: «истории по жизни» как исповедальный жанр // Исповедальные тексты культуры. СПб., 2007. С. 71 — 75).
- ⁸ *Румянцев О.* Конец трагического бытия // Катарсис: метаморфозы трагического сознания. СПб., 2007. С. 134.
- ⁹ *Тульчинский Г.Л.* Тело свободы. СПб., 2006.
- ¹⁰ *Тульчинский Г.Л.* Массовая литература в современном обществе: эволюция жанров — к персонологичному фэнтези // Феномен массовой литературы в современной России. СПб., 2008. С. 17 — 26.

СКРИПТИЗАЦИЯ ПОВЫШЕННОЙ ДОВЕРИТЕЛЬНОСТИ

А.П. ЛЮСЫЙ

*Сегодня был хакнут и дефейснут один из блогов Узнета.
Я успокаиваю автора – неинтересные сайты не хакают.
Из сетевой переписки*

Слово скрипт происходит от латинского scriptor – переписчик, писец. В полиграфии это слово и сейчас обозначает шрифт, выполненный от руки или имитирующий его. В гуманитарной сфере так определяется содержательная последовательность событий и поступков в конкретных ситуациях. Скрипт воспроизводится вместе с повторением ситуаций и составляет основу деятельной реальности человеческого существования.

Любопытно соотнести скрипт с таким же сравнительно новым понятием, как фрейм. Фрейм – единица представления знаний в **искусственном интеллекте**, описывающая понятие или объект. Фрейм состоит из ссылки на суперпонятие (т.е. понятие исходное или родовое) и описаний свойств, отличающих данный объект от суперпонятия. В информатике фрейм стал важнейшим элементом языка HTML версии 3.0 и выше, позволяя разделить веб-страницу на несколько независимых окон, в каждом из них размещая отдельную веб-страницу. При этом допускаются ссылки из одного окна в другое окно. Обычно фреймы применяются для организации меню, постоянно находящихся на экране. В отличие от фрейма скрипт характеризуется сцеплением звеньев выстроенной во времени цепочки причинно зависимых актов. Скрипт может быть спроектирован субъектом в процессе мысленного достижения цели, предшествующего реальной деятельности. Скрипт не сводим к системной организации умственных действий. Он отслаивается в сознании от конкретного фрейма и обладает самостоятельностью воспроизведения, что имеет особо важное значение для психологии творчества. В качестве примеров можно привести воспроизведение скрипта «Ромео и Джу-

льетты» в «Вестсайдской истории» С. Крамера или «Макбета» в «Кровавом троне» Куросавы. Образующая скриптом цепочка обладает неявными (имплицитными) сцеплениями звеньев и их экспликация составляет важную черту классических детективных сюжетов. Перемещаясь в семантическое пространство, реальные скрипты приобретают не аналогичные функции сюжета и фабулы: фабула представляет собой действительную последовательность, а сюжет – нарративную, т.е. пересказанную.

Что делает скрипт в руках умелого интернет-пользователя? Он создает соединение с исследуемым web-сервером, проходит по базе уязвимостей и выводит подробный отчет о найденных ссылках. В случае большой нужды он может стать инструментом – не то чтобы взлома, но собранием зеркал взломанных сайтов (как сетевое торжество принципа «отнять и разделить»). «И, наконец, самый вкусный и козырной скрипт, который я не мог найти даже в инете в public-источниках – полоса взломов сайтов. Для тех, кто в танке, объясняю, что это за скрипт. Deface line – таблица на сайте, которая содержит зеркала взломанных сайтов (как и сам сайт), добавленные юзером. То есть пользователь добавляет свежий deface, скрипт скачивает index-файл взломанного ресурса и сохраняет его на сервере, а затем ждет, пока администратор сайта, то есть ты, неознакомишься со взломом и не подтвердишь постинг этого дефейса. После этого дефейс считается подтвержденным и помещается в таблицу»¹. Не является ли процитированный фрагмент хакерского бытия образцом реального постязыка постистории (истории, ушедшей в сеть, как в песок)? Может быть, читательской «пехоте» (которая не «в танке») стоит пояснить значение понятия *дефейс* – это описание схемы взлома сайта, с непременною подписью – взломанно таким-то, с указанием собственного ника и названия команды, в которой он состоит) «Site owned by Нах0г» можно перевести как «сайт поимел Нах0г»). Постинг (от англ. POSTING) – это отправка сообщений на сервер.

М. Фуко указывает на два типа социально-антропологических техник². С одной стороны, это техники производства и коммуникации, представляющие как *техники подчине-*

ния (к примеру, тюрьмы и школы). С другой стороны — налицо техники, позволяющие самим индивидам осуществлять операции на своем теле, душе и мыслях. Их Фуко называл технологией заботы о себе или — *техниками себя*. Последние являют собой фундаментальное основание свободы индивидуальности. Фуко говорит, что в каждой культуре «техника себя» предполагает такой императив, как наши *обязательства* в отношении истины. Забота о себе в этом смысле есть фундаментальное основание практической философии.

Рефлексия как обязанность философствования, *скриптизирует* идеи М. Фуко К.С. Пигров, за две с половиной тысячи лет выработала универсальные и совершенные технологии *вербализации и скриптизации*, т.е. оглашения своего бытия и удвоения его в фиксированном слове. Вербализация и скриптизация жизни доступны не только гениям и особо образованным людям. Они общедоступны и повседневны. В частности, скриптизация выражается в ведении интимного дневника. На базе фундаментальной вертикали и в качестве противовеса поучающему официозу и слезной молитве возникает *горизонтальное общение*. Формируется институт приватной, частной жизни, которая реализуется в непосредственном общении. В беседе (разговоре «равных») *профанируется* (в строгом терминологическом смысле) вертикальное общение, — как проповедь, так и исповедь. В рассказе вертикальное общение «сползает» в горизонтальное, хотя «за кадром» все время подразумевается исходная вертикаль³.

В этом плане показателен опыт Г.Л. Тульчинского — автора нескольких десятков книг по самым разным отраслям гуманитарного знания, в том числе и практическим. Все они направлены, с одной стороны, на трансформацию гуманитарного знания в сторону продуктивного синтеза, с другой, вооружают стратегией свободы творческого поиска. Прежде чем обратиться к личным персонологическим ресурсам, автору, в частности, понадобилось создать учение о «Постчеловеческой персонологии»⁴. А вот сказать, что его книга «Истории по жизни»⁵ в целом необычная, это равным счетом ничего не сказать. Книга не укладывается в ка-

кие-либо известные научные и художественные каноны. Это собрание скриптов своеобразной личной гуманитарной периодической таблицы Менделеева с внутренним устройством «Игры в классики» Кортасара и «Хазарского словаря» Павича, или, может быть, «Максим» Ларошфуко, если бы тот родился после этих авторов, но сам был бы к тому же немного Боккаччо. Эта периодическая таблица отчасти установочная, отчасти «декамеронистая», тем самым провоцирующая читателя, а, может быть, и некоторых персонажей, на поиск или изобретение своих «тяжелых» или «легких» элементов.

Читатель волен читать ее по-разному – традиционно, с начала и до конца, в соответствии с традиционным же оглавлением. Или следовать по предлагаемым автором темам – «Болезнь и врачи», «Власть», «Выверты судьбы», «Деньги, достаток», «Дети», «Друзья», «Конфликты», «Приключения, риски, экстрим», «Радикальные (судьбоносные) решения и встречи, находчивость», «Самопознание» (совпадение с Бердяевым тоже не случайно), «Секс, мужчины, женщины» (не совсем о том, о чем можно подумать), «Смерти и исцеления», «Трудоустройство», «Языковые курьезы» и т.д. А также читать, как вздумается, с любого места. Деление на главы и темы условно, классификации нравов лингвистичны. «В Питере и Москве люди в метро как ездят? Шныриком, шныриком заскочить в вагон, уплотниться и ехать. В Киеве в вагоны входят и выходят. Плавно так, с достоинством. А в Баку так просто – гуляют».

Сам автор во вступлении называет рассказанные им случаи и разнообразные ситуации как истории «повышенной доверительности» и «персонологичные». То есть это не воспоминания, претендующие на буквальную достоверность. Конкретные люди, упоминаемые в тексте, почти наверняка – другие. По крайней мере – не только такие, какими их изобразил Тульчинский. Но они используются автором для описания ситуаций, где он их увидел именно так. А истории эти – скорее легенды, которые после многократного пересказа все более и более «очищаются» от «подлинной реальности». Как писал Виктор Шкловский, – в истории остаемся не мы, а легенды о нас. Вот автор и создал свое

предание. Кому-то это может и не понравиться, но — убери автор имена, и был бы утрачен сам жанр. А жанр, как и само искусство, даже и философское, требует жертв.

Главное в этих историях не те или иные персонажи, известные лица или случайные встреченные и попутчики, а сами ситуации контакта или непонимания, которые масштабной рефлексии не поддается, но фиксации заслуживают, хотя бы для сиюминутной археологии. «Философствование, — как пишет наш автор, — может носить и сюжетный характер. Например, буддистские притчи и коаны являются, по сути дела, мировоззренческими паремиями, объединенными сюжетами... Важно подчеркнуть, что философствование может реализовываться практически в любом речевом акте и в любом жанре речевого и языкового общения».

«Ехал в Москву. Пришел пораньше. У меня была нижняя полка. Кинул сумку в рундук под полку. Сажу, читаю. Пришла еще пара. Расположились напротив. До отхода осталась пара минут, когда появилась “четвертая”. Эта тетечка с налету бросила сумочку на полку надо мной и заявила: “Так я и знала! Был бы молодой, попросила бы его поменяться”. Я смолчал. Поезд тронулся. Начали уже обмениваться репликами. Тут эта тетечка потребовала, чтобы я встал — ей надо в рундук. Я встал. Думал, она что положить надумала. А она — хватъ мою сумку! Я ей: “Это мое!” Она: “А где мой багаж?” И уставилась на меня. До меня дошло: “У вас какое место?” Оказалось в соседнем купе. Ушла. Потом, когда зачем-то проходила мимо, заглянула в купе: “слава Богу, что я у вас не осталась. Там мне уступили нижнюю полку”. Мы с соседями переглянулись и рассмеялись. Фактически, два раза рот открыла, и каждый раз — чтоб обидеть. Действительно — слава Богу!». Можно было бы сказать, смех сквозь слезы, но философы, в отличие от писателей, не плачут.

Что это — не вошедшие в «основные» книги фрагменты памяти или «записная книжка» для будущих разработок? Или прямое высказывание и так прямого, при всей сложности затронутых ранее проблематик, авторского стиля? Вот какую остроту приобретает описание походов с руко-

писью книги «Самозванство». В одном из издательств хотят видеть текст «немного по-постмодерничнее». «Это значило – потуманнее, по-неоднозначнее, с “ускользанием автора”. Короче, то, что я называю “пальцем вокруг клитора”. А мне нужно было высказаться в этом тексте именно прямой речью. Я плюнул».

Так пост-персонология обернулась экспериментальной прото-откровенностью. В сущности, автор, которого сильные мира сего не раз пытались «съесть» или «уесть», теперь сам редкостно и жертвенно подставился – просто сам себя отдал на скриптизаторское съедение читателю, в соответствии с одной из своих историй. «Она поехала к нему в Бурунди, где у него оказалось много жен, а из нее как белой женщины пытались сделать что-то священное, для чего надо было каждому члену рода съесть по ее кусочку...». Дело теперь за культурой читательского потребления. Но не слишком ли повышенно доверителен автор к читателям? Растащат бедного до полной его постперсонологичности... А с другой стороны – вдруг получится тотем?

А если серьезно, то – нужен ли такой опыт? Думается, – да. И за такой эксперимент автору – отдельное спасибо. Кто мы? Закрытые самодостаточные монады? Или все же есть надежда на открытость и искренность, без которой невозможны ни общение, ни общность? Скриптизация «по жизни», а не по сети. Поучительные истории для юноши, обдумывающего, как научиться «хакнуть» и «дефейсить».

Примечания

¹ <Без имени> Масс-скриптизация, или как раскрутить свой сайт// Хакер. # 049. С. 049-063-3 // <http://www.xaker.ru/magazine/xa/049/068/3.asp>

² Фуко М. Забота о себе. История сексуальности. Киев – Москва, 1998.

³ Пигров К.С. Забота о своей духовности, или техника скриптизации индивидуальной жизни // Vita Cogitans: Альманах молодых философов. Вып. 4. СПб., 2004. Сетевой ресурс: http://anthropology.ru/ru/texts/pigrov/vita04_08.html#n2.

⁴ Тульчинский Г.Л. Постчеловеческая персонология. Новые перспективы свободы и рациональности. СПб., 2003.

⁵ Тульчинский Г.Л. Истории по жизни. Опыт персонологической систематизации. СПб., 2007.

СКРИПТИЗАЦИЯ АВОСЬ-БЫТИЯ, или АПОЛОГИЯ ИНТИМНОГО ДНЕВНИКА

К.С. ПИГРОВ

*«...буду жить не так, как пьют стакан воды,
а как с напряженным вниманием дегустируют
сложнейший букет неповторимо богатого вина»¹.*

*«На вопрос, что дала ему философия,
он /Антисфен/ ответил:
Умение беседовать с самим собой».
Диоген Лаэртский².*

Концепт авось-бытия

Мы живем не в динамически детерминированной вселенной Демокрита, а в случайностной вселенной Эпикура. Именно наше присутствие в случайностной вселенной Эпикура и заставляет нас говорить о нашем бытии как об **авось-бытии**. Мы всегда обречены принимать решения по неполной информации.

На Вызов фундаментальной стохастичности жизнь вообще отвечает двумя типами базовых стратегий. Это, во-первых, противостояние случайности тотальной регулярностью (стратегия упорядочения), с помощью которой живое существо пытается наглухо защититься от стохастичности мира, как, например, черепаха своим панцирем, и, во-вторых, – сопротивление стохастичности мира с помощью генерации **своей собственной стохастичности** (стратегия риска).

С одной стороны, у человека налицо развитая аполлоническая культура традиции, – упорядоченного, профессионализированного, алгоритмизированного труда, – социального порядка (солидарности, легальности, легитимности), – систематического образования. С другой стороны, в человеке неотъемлемо присутствует дионисийское по своей природе стремление к новому, к творчеству, к риску, к смертельной подчас игре со стохастичностью, к аванюре.

Включение рефлексии

Философия, духовное измерение нашего существования, выработало, в конце концов духовную технологию — технологию рефлексии. Рефлексия есть атрибут и обязанность философствования. За две с половиной тысячи лет сформировались конкретные технологии *вербализации и скриптизации*, т.е. оглашения своего бытия и удвоения его в фиксированном слове.

Вербализация и скриптизация жизни не требуют какой-то особо дорогой техники, персональных компьютеров и т.п. Достаточно простейших и очень дешевых пера и бумаги.

Вербализация и скриптизация жизни доступны не только гениям и особо образованным людям. Они общедоступны и повседневны. «Проговаривать» свою жизнь и записывать ее события может каждый человек средних способностей, более того, — каждый дурак.

Конкретно скриптизация выражается в введении интимного дневника. Таким образом бытийствует стихия массового философствования, одно из главных условий возможности собственно человеческого существования.

Главный общий вывод моих исследований об интимном дневнике, коротко говоря, выражается в том, что *дневник является эффективной технологией себя, в определенных социальных условиях ушедшей на второй план. Каждый человек как духовное существо обязан в той или иной форме вести дневник; это является условием действительного развития.*

Дневник, как представляется на первый взгляд, это аполлоническая стратегия противостояния дионисийности авось-бытия. Но это не так просто. Оказывается, что технологии философской рефлексии включают не только аполлонические стихии упорядочения, но и дионисийные стихии **«встречного риска»**.

Чтобы это понять, нужно выявить, что же такое интимный дневник.

Феномен интимного дневника

Дневник — это текст не «вертикальный» и не «горизонтальный», он «точечный». Дневник сам по себе не есть обращение к Богу, царю, секретарю парторганизации, — или

к своему ребенку, ученику, подчиненному. Это текст даже не фиксация беседы с избранным Другим (с которым соединяет меня любовь или дружба), это текст к самому себе, что парадоксально и требует философского удивления. В нем есть момент проповеди, но это проповедь самому себе, в нем есть момент исповеди, но это исповедь перед самим собой. Наконец, это беседа с самим собой.

Но в этой «точке» беседы самого с собой заключена *актуальная бесконечность микрокосма*, это некоторый итог и, в известном смысле, предел бытийствования текста (и человека) вообще.

Общение с трансцендентным опосредствуется и доходит «до точки» дневника (в «инсайте» дневникового текста происходит чудо понимания: вдруг я *понимаю*, что со мной в жизни происходит), чтобы потом на основе кристаллизованного в нем акта рефлексии развернуться по кругам социализации (исповедь, проповедь и т.д.), завершившись в формировании развитой коммуникации между имманентным и трансцендентным.

Дневник есть изготовленное самим индивидом «зеркало души», отправляющее ее в сторону духа. Здесь **случается самосознание, здесь возникает микрокосм**.

Дневник – это технология генезиса микрокосма

Дневник – это текст, стянутый в точку актуальной бесконечности в плане соотношения целей и средств. Никакой другой текст не существует самоцельно. Что касается дневника как такового, то **он в себе самом имеет смысл**; это вещь, которая делается для самой себя. Человек сначала выплескивает в чистую тетрадь «дневниковые слова», а потом думает, зачем он это сделал.

Интимный дневник как духовная авантюра

Интимный дневник это не только аполлоническая технология упорядочения. Это всегда риск. Взвзвешивая за дневник человек противостоит обществу. Он рискует, он раскрывается, общество может нанести ему удар в самую болезненную точку его бытия. Как и случилось с Тульчинским³. Он рискнул, и сейчас (будем надеяться, только в первом раун-

де) часть философского сообщества обозначила по отношению к нему фигуру остракизма.

Дневниковое письмо это вообще существенный момент в генезисе нарратива. Нарратив вообще, как известно, содержит лично более значимую информацию, чем другие типы дискурса и обладает большими возможностями для выражения эмоционального состояния⁴. Оказавшись отсоединенным, дистанцированным от социума, от вертикальных и горизонтальных диалогов, я в дневниковом нарративе устремляюсь вглубь, **обретаю фундаментальную сознательную решимость, обращенную к сути бытия.**

Дневниковый текст возникает «не от хорошей жизни». Он есть реакция на обособление, на разрыв (всегда болезненный!) социальных связей: слышимая мною проповедь мне отвратительна своим лицемерием, молиться и каяться я «не могу», — нет друга и любимой, с которыми можно было бы «просто поболтать». (Или они есть, но «не поймут».) Вот тогда я открываю чистую тетрадь и начинаю дневник.

Дневник создан «центростремительными» силами, стягивающими общение в точку моего «Я». *Плоскости* социальных коммуникаций противопоставляется предельно концентрированная *точка* дневника. Подобно этому в результате свержения космической материи возникает новая звезда. Но внутри дневника постоянно присутствуют и «центробежные» силы. Мое «Я», обнаружив себя в этой точке, все время тяготеет к выходу из нее, — тяготеет к общению⁵.

В итоге получается некоторый вибрирующий, то расширяющийся, то сужающийся «меловой круг», ограниченная область, в которой возникшая субъективность стремится оградить себя от опасных стихий социума, черпая в то же время из них энергию. Внутри этого «мелового круга» непременно присутствуют язык и, следовательно, — идеология, но они ослаблены субъективной рефлексией и не могут уже быть столь агрессивными. Душа парадоксальным образом находит себя в инобытии своих, вообще говоря, враждебных ее самости, репрессивных стихий, таких, как язык и идеология.

Другого пути, кроме выхода из себя, у души, впрочем, и нет.

«Душа жаждет себя, но она жаждет обрести себя в чем-то ином, а не в себе, в своем индивидуальном проявлении, она поэтому перед Богом отказывается от себя, чтобы найти в нем самое себя и насладиться этим»⁶.

Но когда Gott ist tot, когда мы принуждены жить в условиях конца социальности⁷, **остается только дневник.**

«Самообщение» возможно только в том случае, если я не тождествен с самим собой во времени, в подсознании. Необходимо «открыть» самого себя, растождествиться с собой — это условие восхождения к Абсолюту. Другой-изменя возникает ближайшим образом как даймон Сократа, который говорит в моем дневнике, императивно обращая ко мне во втором лице. (Скажем, «не позволяй душе лениться...»)⁸.

Забывание (забытое бытие) есть необходимость в растождествлении себя с самим собой. И только после этого возможно общение с самим собой. В частности, Я-эмоциональное не тождественно моему Я-рациональному. Дневниковое письмо, схватывая эмоциональное начало в логике текста, вставляя эмоцию в рамку рации, предстает как логический катарсис, как рациональное очищение своих страстей.

Дневник — это тип приватного текста, где приватность доведена до такого предела, в котором сама идея приватности теряет смысл. Дневник, соединяя подлинность молчащего бытия с духовной активностью, поэтому всегда в той или иной мере тайнопись, даже если автор и не ставит перед собой задачи сокрытия. Впрочем, чаще всего, автор дневника инстинктивно озабочен сохранением тайны. Формой существования дневникового текста может быть или иностранный язык, или — самим собой изобретенный шифр, как у Леонардо, или намеки и иносказания, понятные только самому автору. Точка дневника оказывается исчезающей под покровом тайны.

Дневник легче написать, чем понять, *что* ты, собственно, в нем написал. Трагическим результатом этого является гора исписанной бумаги, которую не способен прочесть ни сам автор, ни — после его смерти, — ближние и дальние. Между тем, дневник рассчитан на многократное перечитывание.

вание самим собой. Иначе — все трагическим образом выгружается в макулатуру, хотя в принципе из *каждого* дневника может быть извлечен драгоценный, оригинальный, обогащающий общечеловеческую духовность смысл.

Общество не любит дневники и тех, кто его ведет. Отсюда эта сквозная метафора мастурбации.

Интимный дневник существует в ауре стыда. Отношение сообщества к нему всегда насторожено. Особенно враждебно отношение к дневнику в тоталитарном обществе. Вспомним, например, описание дневника у Дж. Оруэлла в «1984», характерна также дневниковая форма повествования в «Мы» Замятина. В «1984» акцентируется даже магическая роль самой чистой тетради как *потенциального* дневника.

Некоторые талантливые публицисты в советское время пытались реконструировать на основе громадного корпуса интеллектуальной продукции В.И. Ленина его *автобиографию*, но по существу тщетно. Ленин, по-видимому, относился к тем людям, для которых дневниковое письмо было совершенно не свойственно. И сам тип общества, который создавал «вождь мирового пролетариата», не располагал к субъективности дневникового дискурса. Дневник в этом мире может представлять только как донос на самого себя⁹. Неважно, сам ли Ленин не вел дневников, или «компетентные органы», создавая образ харизматического лидера, уничтожили его дневниковые записи. Ленин, который днем и ночью должен думать о рабочем классе и о народе, просто не может заниматься дневниковым «самокопанием».

Но есть и другие образцы: перечисляя собственные личные вещи Махатмы Ганди указывали только набедренную повязку, сандалии, плевательницу и ... дневник. Само это перечисление, где отсутствуют книги, — перечисление, ставящее дневник рядом с плевательницей, также может вызвать смех и открывает новые возможности амбивалентного отношения к дневнику. Ясно, однако, что духовный лидер, создающий образцы текстов и образец жизни¹⁰, фундаментально отличается от тоталитарного лидера.

Окутанный аурой *стыда*, дневник в качестве предельно приватного текста ценностно напряжен, — отношение к

нему двойственно. Он, с одной стороны, рационализуется как необходимая данность нашего быта, как определенный психотерапевтический прием, условие психологического здоровья, но, с другой стороны, в отношении к дневнику есть всегда некоторый оттенок пренебрежения. Мол, есть люди, которые не способны к устному счету и вычисляют «на бумажке» (если нет калькулятора). Вот и дневник, не выражает ли он «слабость мысли», неспособность решить свои проблемы «в уме»? Потому у людей со слабой логикой и слабой памятью и возникает потребность записывать всякие мелочи своей жизни.

Дневник, осмысленный таким образом, вызывает *смех*, или, по крайней мере, пренебрежительную, жалеющую, снисходительную *улыбку* того, кто вольно или невольно ставит себя в позицию «верхов». Акцентируется действительно присутствующий в дневнике момент нарциссизма и аутизма¹¹. Мол, дневник это дело для гимназисток, только что овладевших элементами письма, — для неопытных девушек, которые не обладают еще достаточной культурой чувств, не могут справиться с потоком гормонов, внезапно хлынувших в кровь, — для тех, кто бросается к дневнику, чтобы как-то эмоционально выжить, не впадая в постыдную, видимую другими истерику. Словом, дневник терпим как некоторое дидактическое упражнение, относящееся к «юности мятежной», но это не занятие для зрелых, ответственных за семью и нравственность детей женщин и, тем более, для серьезных, активных, деловых мужчин. В связи с дневником, как и со связанным с ним феноменом одиночества, всплывают метафоры мастурбации¹². «Горе несчастному, который наслаждается жизнью, копаясь в глубинах своего существа»¹³, — вместо того, чтобы заниматься государственными, общественными делами.

Однако скриптитизация жизни, пусть в самых мелких ее проявлениях, открывает путь к «божественному глаголу», к всеобщим формам логики и к ресурсам долговременной памяти, внятной не только одному поколению. В пространстве тишины и молчания, создаваемого с помощью дневникового текста, и рождается *свобода*, так же, как сама возможность единства мировой истории и индивидуальной

судьбы. Автор дневника сам создает себе Другого. Культура любви к себе создает возможность высокой, осмысленной и развитой любви к Другому. Автор дневника раздваивает себя как себя и Другого. Но этот Другой-из-Себя только и может впитать прочитанное, только он может впитать реальных Других, в то время как чистое нераздвоенное «Я» за пределами животных влечений обречено на тотальную глухоту.

Заключение

Культура дневника приобретает особое значение для нашего Отечества, переживающего мучительный кризис. Дело ведь не в нашей «бедности», не в нашей «лени», не в том, что нам «не везет с начальством». Дело в том, что *наш народ не умеет быть свободным*. Свободу нельзя «даровать» свыше. Свободу нельзя «завоевать» снизу. Такой дар не может быть принят, а всякое завоевание чревато новым рабством как завоеванного, так и завоевателя. Поскольку свобода может быть, в сущности, только тайной (в смысле своей сверхприватности, — своей фундаментальной субъективности), постольку *дневник — техника «тайной свободы»*. Свободу можно только сотворить в тайном рефлексивном творчестве своей души. Короче говоря, дневник — исходная индивидуальная техника свободы, — генератор свободы; ведение дневника сам генезис свободы, — универсальный способ подготовки к свободе¹⁴. Он таким образом позволяет прорваться к подлинному бытию. В «ведении дневника», в «процессе/эксцессе дневника» происходит самосознание как деятельность, — происходит *самосознание письмом*.

Примечания

¹ Луначарский А.В. Предисловие // Пруст М. В поисках за утраченным временем. Б.м. 1934. С.7 — 8.

² Лазертский Диоген. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. 6,6. / Пер. М.Л. Гаспарова. М., 1979. С.236.

³ Тульчинский Г.Л. Истории по жизни. Опыт персонологической систематизации. СПб., 2007.

⁴ См., напр.: Калмыкова Е.С., Мергенталер Э. Нарратив в психотерапии: рассказы пациентов о личной истории (часть 1) // Психологический журнал. Т. 19, № 5. 1998. С. 97 — 103.

- ⁵ «...Мы в небе скоро устаем, —
И не дано ничтожной пыли
Дышать божественным огнем» (Ф. Тютчев)/
- ⁶ Гегель. Т. 14. М., 1958. С. 31.
- ⁷ Бодрийяр Ж. В тени молчаливого большинства, или конец социального / Пер. Н.В. Суслова. Екатеринбург, 2000.
- ⁸ См.: Пигров К.С. Шепот демона // Мост. Май, 2003 (№55). С. 18 — 21.
- ⁹ Гуманизация (или — разложение) советского общества началась, в частности, с того, что дневники перестали быть материалом возможного обвинения для КГБ.
- ¹⁰ Ганди М.К. Моя жизнь / Пер. с англ. А.М. Вязьминовой и др. Отв. ред. проф. Р.А. Ульяновский. М., 1969.
- ¹¹ Погруженные в свой дневник люди часто не чувствуют «поветрий времени», как, например, М.К. Башкирцева (см.: *Басманов Александр*. Тлеющий разряд. Памяти Марии Башкирцевой // *Башкирцева М.К.* Дневник...М., 1991. С. 5 — 18. — Но, может быть, такое самопогружение открывает им более глубокие и тонкие субстанции бытия? — Что с того, что Башкирцева не откликнулась на веяния модного в 70 — 80-х гг. XIX в. модерна?! Непреходяща свежесть очарования этой талантливой девичьей души).
- ¹² См.: Павлова М. «Одиночество» и «Об одиночестве» Ф.К. Тетерникова: ранняя поэма и психофизиологический очерк Федора Сологуба // Новое литературное обозрение. № 55 (3/2002). — Здесь публикуется и анализируется незавершенная поэма Ф. Сологуба «Одиночество (история мальчика-онаниста)».
- ¹³ Гердер И.Г. Идеи к философии истории человечества. М., 1977. С. 223.
- ¹⁴ «Не готов я к свободе
По своей ли вине?
Ведь свободы в заводе
Не бывало во мне».
- Владимир Корнилов.

ВЕРБАЛИЗАЦИЯ КАК ПРЕДПОСЫЛКА СКРИПТИЗАЦИИ

С.Н. ЕГОРОВ

Вербализировать в самом общем смысле означает сделать нечто словесным: устным или письменным. Поэтому закономерно рассматривать вербализацию как предпосылку, необходимое условие скриптизации. При этом не следует забывать о предмете вербализации, коим, как представляется, выступает продукт деятельности сознания – мысль. Получается, что вербализация – это процесс облачения мыслей в словесную форму.

Такое оформление мысли в виде набора слов может преследовать разные цели. От того, какую цель мы припишем вербализации, будет зависеть критерий оценки ее качества. Например, мы можем в качестве цели задать красоту, потребовать от вербализации передать имеющиеся мысли наиболее красиво. У такой вербализации есть название – изящная словесность. Об этом виде вербализации мы здесь говорить не будем.

В качестве цели мы можем задать краткость, компактность упаковки мыслей. Тогда и результат получится другой, какая-нибудь информатика. И это тоже не тот предмет, о котором мы собираемся говорить.

В качестве цели вербализации мы можем задать максимально достижимую точность передачи мыслей. Тогда вербализация естественным образом станет элементом *логики, т.е. теоретической науки о формах и правилах правильного вербального мышления.*

Зародилась логика, как известно, в недрах софистики – своеобразной «науки побеждать» в словесных баталиях. Эта «наука» развилась так хорошо, что софисты с одинаковым успехом могли «доказать», что черное – это черное и что черное – это белое, что люди ходят на ногах и что люди ходят на боках. Получалось, что истина зависит от ловкости владения языком, точно так же, как впоследствии справедливость ставилась в зависимость от ловкости владения мечом, шпагой или пистолетом. В значительной степени со-

фистика и сегодня торжествует в нашей жизни за редким и счастливым исключением некоторых наук. Это «искусное невежество», как его назвал в свое время Д. Локк¹, по-прежнему процветает.

Именно такому положению вещей и бросил вызов Аристотель. Анализ текста «Органона» (орудия познания) показывает, что в решении своей задачи Аристотель отталкивался именно от правил языка, правил грамматики, именно в этих правилах он начал искать правила точности передачи мыслей.

Все и в самом деле начиналось с обыкновенного слова, с обиходного языка. Именно обыкновенный язык много веков назад начал выражать мысли. В естественном языке, этом драгоценном богатстве человечества, возникли зачатки формализованного аппарата логики. Веками люди ощущали необходимость в определенной, правильной форме рассуждения, но истолковывали ее только как нечто, полностью связанное со смысловой стороной языково-мыслительного процесса. Прошло очень много времени, прежде чем пришло понимание, что существует специальный процесс, вербализация, что мысли и слова — не одно и то же, что словами мысли можно выразить по-разному, лучше или хуже, что вербальное мышление для того, чтобы быть правильным, должно подчиняться определенным законам. Тогда, когда в речевой коммуникации вычленили аспект, относящийся исключительно к его мыслительной форме, возникла логика². В обычном человеческом мышлении и его выражении — естественном языке Аристотель отыскал такую часть, бесстрастную и однозначно действующую, которая пригодна для этих целей. Логика пронизывает язык, а язык выражает логическое. За время своего параллельного развития логика и язык срослись как сиамские близнецы. Хотя поворот к разделению в логике «словесного» и «мыслительного» произошел, по-видимому, во времена Лейбница: «Существуют два раздела логики: один — касающийся слов, другой — вещей, первый — о ясном, отчетливом и адекватном употреблении слов, второй — о правильном мышлении»³, некоторые авторы по-прежнему считают, что «предмет логики как особой науки — язык»⁴.

Тем не менее, логика — это наука о мышлении, а не наука о языке. Но не о всяком мышлении, а только о таком, процесс и результаты которого находят адекватное отражение именно в языке. Логика анализирует *мышление, проявляющееся* в языке, а не *язык, проявляющий* мышление.

Задача — помочь человеку *правильно выразить в языке* процесс и результаты мышления — это задача логики. А что это, как не вербализация! И если эта задача оказывается решенной, мы получаем целый ряд полезных следствий.

Выплеснутый за пределы черепной коробки, а еще лучше зафиксированный на бумаге, процесс мышления сразу же становится доступным для анализа, причем не только самим мыслившим человеком, что уже гигантский шаг вперед, но и любым другим. В результате такого анализа может быть проверена правильность процесса, вскрыты и исправлены его ошибки. Это хорошо было понятно и Лейбницу, который говорил, что единственным средством улучшения умозаключений является придание им такой наглядности, что «их ошибочность можно было бы увидеть глазами», и Декарту, который признавался: «Часто вещи, казавшиеся мне истинными, когда я лишь начинал о них думать, оказывались ложными, когда я излагал их на бумаге»⁵.

Для того, чтобы это было возможно, именно логика должна сказать, как должен выглядеть процесс мышления при выражении его в языке и, в частности, при его перенесении на бумагу, какой должна быть правильная форма его отображения, его правильная вербализация, а значит и тем более — скриптизация.

Попутно делаем важный вывод: *в языке процесс мышления может быть выражен и правильно, и неправильно!* И для того, чтобы научиться отделять правильное выражение в языке процесса мышления от неправильного, логическое и языковое должно быть разделено. Примечательны мысли Г. Фреге по этому поводу: «Логики, как мне кажется, еще слишком часто липнут к языку и грамматике... Задача логики не может состоять в том, чтобы следовать языку и выяснять, что заключено в языковых выражениях. Каждый, кто хочет научиться логике из языка, подобен взрослому, который хочет научиться мыслить у ребенка»⁶. Еще не так

давно грамматика составляла значительную часть книг по логике. Например, грамматические разделы составляют едва ли не четверть всей логики Пор-Рояля. Двуетдинство логики – анализ мышления, проявляющегося в языке – до сих пор логиками понят не до конца.

И это не случайно. Язык в значительной степени продукт бессознательной деятельности мозга. «Уровень неосознанной систематизирующей деятельности мозга не связан непосредственно с уровнем осознанной разумной (логической) деятельности, что и позволяет дебилу вполне корректно использовать язык»⁷.

Наверняка существуют формы невербального мышления – ведь глухие от рождения люди тоже как-то мыслят. Однако, такие не вербализированные формы мышления не подлежат логическому анализу. Как только что-либо было произнесено вслух или было записано на бумаге – это может стать предметом исследования логики как науки. Интуиция, озарение, безусловно, тоже являются формами мышления. Открытия часто делаются людьми в полете творческой фантазии или под воздействием эстетических чувств. Вербальное мышление выглядит громоздким, медлительным и неповоротливым на фоне интуитивных озарений, позволяющих людям мгновенно решать сложнейшие задачи. Но проблема заключается в том, что управлять такими озарениями люди не умеют и вряд ли когда-нибудь научатся.

Людям нужен способ, гарантированно приводящий к получению нового знания. Этот способ – логика, и она требует обязательного представления мыслей в вербальной форме. Таким образом, вербализация не только инструмент передачи мыслей от одного человека к другому, но и условие, способствующее получению новых мыслей, нового знания.

Логическая неряшливость, несоблюдение требуемых логикой форм мышления – сегодня является нормой. Представьте себе человека в смокинге среди бомжей. Именно так выглядит сегодня человек, более или менее логично излагающий свои мысли, придающий им в разговоре требуемую логикой форму. Но самое печальное, что это видит только он. Бомжи даже не замечают разницы между смокингом и собственными лохмотьями. Именно логика делает наш ум

в высшей степени чутким к правильности и неправильности чужого мышления.

«Познание есть изображение бытия»⁸. Поэтому скриптивизация как фиксация бытия, сущего в знаках не может миновать человеческую способность, лежащую в основании познавательного процесса — способность к ощущениям. По словам Канта, «без сомнения, всякое наше познание начинается с опыта. Без чувственности ни один предмет не был бы нам дан, а без рассудка ни один нельзя было бы мыслить. Мысли без содержания пусты, созерцания без понятий слепы»⁹. Вместе с Т. Ридом мы относим себя к тем людям, которые «твердо решились принять на веру свое собственное существование и существование других вещей.., а также поверить в то, что снег — холодный, а мед — сладкий»¹⁰, т.е. к тем, кто считает ощущения реальностью.

Но ощущение — это еще не мысль, это только ее «материал», «первооснова». «Сами ощущения как наглядные представления, в отличие от понятий, не могут передаваться другому человеку с помощью слов»¹¹. «Современные философы убеждены в том, что при ощущении ум совершенно пассивен. И это, без сомнения, верно», — говорил Т. Рид¹². Действительно, для ощущения, для протекания этого процесса сознание не требуется. Если рецепторы «исправны», то они будут раздражаться и формировать нервный импульс независимо от того, в сознании или без сознания находится человек. Так же, как радиостанция передает сигналы независимо от того, включен или не включен на ее волну хотя бы один приемник. И поскольку ощущение — это еще не мысль: для обозначения собственно ощущений в языке вообще нет слов.

Достаточно в освещенном месте открыть глаза и зрение тотчас даст нам возможность ощутить (увидеть) целую картину, состоящую из огромного количества элементов. Если наблюдатель обладает достаточным опытом предыдущих ощущений и восприятий, скорее всего, увиденная им картина окажется наполненной некоторым смыслом — он сможет соотнести и отождествить элементы этой картины с теми смыслами, которые ему известны из его опыта. Он сможет увидеть не только набор светлых и темных, зеленых

и красных, больших и малых и иных пятен, а сможет увидеть дома и деревья, небо и землю, камни и листья... Иными словами, он не только ощутит пятна, но и воспримет картины, в которые эти пятна складываются (все понимают, что «смотреть» и «видеть» — это не одно и то же), то есть воспримет, наполнит смыслом то, что он ощущает, настроит свой «приемник» на волну именно этой, передающей именно эти ощущения «станции». В результате такой настройки процесс ощущения перейдет в процесс **восприятия**.

Восприятие - процесс осмысления ощущения, то есть процесс соотнесения и отождествления ощущаемого сейчас с ощущавшимся в прошлом и зафиксированным в памяти в виде представлений.

«Рассмотрим выражения: я чувствую боль, я вижу дерево. Первое обозначает ощущение, а второе — восприятие»¹³.

Но и восприятие — это еще не мысль. Для обозначения собственно восприятий в языке так же вообще нет слов, как и для обозначения ощущений.

У каждого нормального человека все органы чувств «включены» постоянно, они постоянно что-то ощущают.

Только на некоторую часть из всех ощущений человек обращает *внимание*. «Внимание выступает в роли, если можно так выразиться, внутреннего прожектора, высвечивающего все новые и новые смыслы в том, что мы видим и осознаем»¹⁴. Только у этой части ощущений есть шанс перейти в восприятие и у соответствующей части ощущаемого перейти в воспринятое.

Выделив по какой-то причине какое-либо ощущение из всего потока, сознание обращается к памяти. Если в памяти нет аналогичного ощущаемому, оно запоминается, образуя новое представление. Если в памяти есть аналогичное ощущаемому, они каким-то образом соотносятся и отождествляются. И только что запомненное, и отождествленное встраиваются в уже существующую систему. И в том, и в другом случае в дальнейшем процессе мышления (если он продолжается) будет принимать участие не ощущение, не восприятие, а сформированное на их основе **представление**. Это может быть отождествленное представление, либо представление, которое мы только что сформировали и запомнили.

Представление – зафиксированный в памяти образ (чувственный – зрительный, слуховой и т.п. или словесный), сформировавшийся путем комбинирования и синтеза воспринятого в результате процесса мышления.

«Представление есть субъективный образ объективного мира»¹⁵. От себя добавим – *образ одного из элементов объективного мира*. По словам Аристотеля, «представления – это как бы предметы ощущения, только без материи»¹⁶.

Следовательно, представление – это и есть мысль.

Подобную мысль-представление можно считать основной, первокирпичиком мышления. Объект окружающей действительности отражается в сознании в виде образа-знака. Этот образ мы и будем называть «представлением». Таким образом, именно представления и есть основные объекты, подлежащие вербализации.

Часть таких образов-представлений для своего обозначения получает в языке специальный знак – слово.

Восприятие, в отличие от ощущения, не является пассивным процессом. В процессе восприятия всегда присутствует элемент мышления. Т. Кампанелла, например, считал, что в процесс восприятия включена и логическая операция – акт суждения, хотя вследствие скорости, с которой совершается этот акт, он не доходит до нашего сознания¹⁷. Об огромной скорости и полной незаметности для сознания соотнесения и отождествления ощущаемого (знаков) говорил и Т. Рид¹⁸. Схожее положение о «бессознательном умозаключении» в процессе зрительного восприятия высказывал и Гельмгольц¹⁹. Ощущения дают нам хаотическую массу информации, элементы которой не связаны между собой какими-либо отношениями. В порядок эту хаотическую информацию приводит именно процесс восприятия, порождающий мысль. Следовательно, граница между миром вещей и миром идей проходит как раз по восприятию.

Если воспользоваться метафорой Ф. Бэкона²⁰, можно сказать, что представление не является продуктом муравья, который только собирает и накапливает материал, или продуктом паука, который тклет паутину из самого себя, а является продуктом пчелы, которая и собирает, и перерабатывает собираемый материал в полезный продукт.

Отрицательное соотнесение в процессе восприятия текущего ощущения и его запоминание, характерное для первоначального этапа становления каждого человека, по мере его развития, по мере накопления в памяти все большего числа представлений постепенно уступает место соотнесению ощущаемого сейчас с уже сформировавшимся представлением и, как следствие, пополнение такого представления новыми сторонами, гранями, элементами. Очень быстро ребенок научается соотносить появившуюся в поле его зрения совокупность пятен с представлением (образом) «мама». Быстро формируются и другие представления-образы: «папа», «бабушка», «сестра»...

Такой переход к формированию комплексных представлений создает огромное преимущество перед соотнесением ощущений простых, не комплексных. Нам достаточно мельком взглянуть на фотографию знакомого лица для того, чтобы в сознании возник образ (представление) изображенного человека, наполненный такими сущностями, которых фотография содержать просто не может.

Многократно используемые представления порождают представления о том, каким именно словом такое представление обозначается в языке общения. Таким образом, человек имеет и специфические представления — представления слов.

Язык дает целый ряд синонимов, которыми он, язык, привык называть сходные объекты: образ, идея, мысль, нумен и т.п. Общим признаком этих слов является то, что обозначаемые ими объекты являются объектами *только мыслимыми*, место их нахождения — только в человеческом сознании. Только в сознании, и больше нигде, располагаются представления.

Мыслим мы только представлениями, включая их особый вид — понятия. Нам повезло, и наши предки десятки тысяч лет назад приобрели способность передавать друг другу представления в «готовом виде». В целом цепочка «ощущение — восприятие — представление» при этом остается прежней. Вот только предмет ощущения в этом случае становится особым, специфическим. Для того, чтобы у реципиента появилась возможность воспринять чужое представ-

ление, его обладатель — донор — должен его овеществить, сделать его возможным для ощущения реципиентом. Способ такого овеществления только один — вербализация.

Вербализация представления — процесс создания словесного образа (отпечатка) исходного конкретного представления.

Стоит только донору описать свое представление словами (естественно, на понятном для реципиента языке), произнеся эти слова или их написав, он тем самым предьявляет нам физический отпечаток своего представления и дает возможность реципиенту ощутить эти слова (исследовать предьявленный отпечаток) и, следовательно, сформировать у себя представление, более или менее адекватное передаваемому представлению (воспроизвести у себя в сознании тот мысленный объект, с которого отпечаток был сделан — создать собственную копию исходного представления).

Вот только цепочка при этом слегка удлиняется. Начинается она с недоступного для других людей представления конкретного человека. Никто из людей не может предьявить другим людям собственное представление (мысль). Мысль не может покинуть пределы головы своего владельца. Это данность, с которой мы ничего поделать не можем. Но иногда очень хочется поделиться своей мыслью-представлением с другими людьми. Что же делать для реализации этого желания? Похоже, что способ только один — предьявить другим людям физический отпечаток (словесный образ) этой мысли.

Вот простой пример. Кто-то стал свидетелем совершенного преступления и видел лицо преступника. Как ответственный гражданин он хочет помочь поймать этого преступника. Как ему это сделать? Он может попытаться описать словами виденного преступника, дать его словесный портрет. Конечно, такой словесный портрет не может быть адекватным зрительному образу уже хотя бы потому, что слова не адекватны картинкам. Чтобы опознать преступника среди других людей такого словесного описания может оказаться достаточно. Если это случится, задача вербализации будет выполнена — у сыщика сформируется хоть и не адекватный, но *достаточно* точный образ преступника для того, чтобы того можно было опознать.

Иногда нам нужна более высокая степень адекватности передачи представления. Представьте себе, нам нужно открыть замок, но у нас нет от него ключа. Вообще-то ключ есть, и мы знаем, где он находится. Однако, то место, в котором находится ключ, имеет такое свойство, что из этого места наружу никак нельзя передать никакой металлический предмет (мысль не может покинуть пределы головы). Как же нам открыть замок и получить сокровища? Некоторые люди давно научились решать такую задачу. Оказывается, достаточно в специальной массе или в пластилине сделать отпечаток, оттиск ключа. И такой отпечаток будет точно соответствовать отпечатанному ключу. Если такой кусочек пластилина с отпечатком передать в нужное место (произнести слова), то там с этого оттиска легко можно сделать любое количество ключей, точных копий ключа исходного.

Вербализация подобна изготовлению отпечатка с мысли-представления. Очень важно, что вербализация (создание словесного отпечатка) — это всегда создание чего-то принципиально иного по отношению к тому, с чего делается отпечаток: мысль — слово, ключ — углубление в пластилине, картинка (портрет) — слова, его описывающие и т.п. Вербализация делает с представления его физическую копию, словесный образ (отпечаток). Примерно так, как мы фиксируем увиденное или услышанное на фотографиях и грампластинках. В результате процедуры вербализации в начале нашей цепочки *ощущение — восприятие — представление* оказывается искусственно созданный физический объект (феномен), который только и может быть ошущен и воспринят кем-либо еще, так как он, как и любой феномен, принадлежит миру вещей. Таким способом мы решаем задачу «извлечения» из головы наружу мысли-представления в виде ее словесного образа (отпечатка).

Важная особенность такого феномена заключается в том, что в процессе его создания с исходным представлением ничего не происходит, само оно никак не искажается. И вот этот вновь созданный феномен — словесный образ представления, то есть «вербализированное представление» — может быть ошущен и воспринят.

Словесный образ — отпечаток конкретного представления — это элемент мира вещей, создаваемый человеком посредством языка, предназначенный для обеспечения возможности формирования у другого человека точной или искаженной копии этого представления в результате восприятия этого словесного образа (отпечатка).

Если такое восприятие произойдет, у ощутившего и воспринявшего образуется копия исходного представления. Однако в процессе такого перехода искажения, безусловно, возможны, причем как на этапе вербализации, так и на этапе ощущений-восприятий. Таким образом, у воспринимающего почти всегда образуется слегка (или не слегка) отличное от передаваемого исходного *свое* представление. «Огромное, спокойное зеркало, в глубине которого вещи отражаются, отсылая друг к другу свои образы, на самом деле шелестит словами»²¹. Адекватно передать представление довольно трудно, но можно. Как именно это делать — отдельная большая тема. Сейчас же нам важно зафиксировать, что получение представления в готовом виде от другого человека происходит по той же уже известной нам цепочке и качество такого перехода в равной мере зависит от обоих — и того, кто передает, и того, кто воспринимает (и от вербализации, и от восприятия).

Вербализация — процесс непростой, ему можно и нужно учиться.

Подчеркнем еще раз, в процессе вербализации из мыслимого объекта-представления образуется принципиально иной объект — осмысленный набор слов. Исследователь слова М. Фуко так описал нам эту проблему на примере попытки передачи словами увиденного на картине: «Отношение языка к живописи является бесконечным отношением. Дело не в несовершенстве речи и не в той недостаточности ее перед лицом видимого, которое она напрасно пыталась бы восполнить. Они несводимы друг к другу: сколько бы ни называли видимое, оно никогда не умещается в названном; и сколько бы ни показывали посредством образов, метафор, сравнений то, что высказывается, место, где расцветают эти фигуры, является не пространством, открытым для глаз, а тем пространством, которое определяет синтаксические последо-

вательности»²². В не меньшей, а может быть и в большей степени это справедливо по отношению к мысли и слову.

Способность к вербализации порождает еще одно очень важное обстоятельство — человек может получать представления в готовом виде от другого человека. Такие представления, которые сформировались не у него, а у кого-то другого под воздействием ощущений этого другого. И такое представление может быть воспринято человеком как уже сформированное. Способность получать представления в готовом, уже сформированном виде, присуща исключительно человеку. По выражению К. Поппера, «если бы кто-либо должен был начать с того места, с которого начал Адам, он не сумел бы пойти дальше Адама»²³. Почти такую картину наблюдаем мы в животном мире.

К счастью, наблюдаемая картина мира людей разительно отличается от описанного выше. Каждый человек, кроме первой, обладает и второй сигнальной системой, выделяющей его из всего остального живого мира. В терминах нашей работы это бесценное свойство можно сформулировать следующим образом:

Человек в процессе мышления формирует в своем сознании представления не только в виде образов, но и в виде слов.

«Природа с удивительной предусмотрительностью устроена так, что мы не можем обладать абстрактными мыслями, не нуждающимися в чем-нибудь чувственном, хотя бы этим чувственным были бы только знаки вроде букв и звуков»²⁴. Существуют представления, которые формируются уже в вербализированном виде. Такие представления, как «время» или «логарифм», «мысль» или «нет», не имеют «телесного образа».

Воспользуемся образом из логики Пор-Рояля и скажем, что именно ощущения и восприятия «дают душе повод (occasion) образовать различные идеи, которые она иначе бы не образовала»²⁵. Иными словами, в основе любого представления лежат ощущения и восприятия, которые, как минимум, были поводом для образования представления. А уж получить чужое представление, даже если оно родилось в вербализированном виде, можно только посредством ощущений и восприятий.

В том ряду, который мы выстроили для описания процесса формирования чувственной картины мира, есть и четвертый элемент:

ощущение — восприятие — представление — **понятие**.

Представление становится понятием в результате «правильной» вербализации, которая для этого случая представляет собой определение. Каждое представление есть потенциальное понятие, пусть пока не определенное, но определенное. Мы рассматриваем понятие как особое представление, которое в результате целенаправленной работы приобретает определенную форму, такую форму, которая позволяет одному человеку поделиться с другим человеком своим представлением адекватно. Для этого представление должно получить словесное выражение. Вербализированное представление это и есть понятие. По моему мнению, принципиальным отличием, выделяющим Человека из остального животного мира, является его умение передавать другим людям свои представления самой разнообразной сложности в *неограниченном* количестве. Таким образом, именно вербализация «делает» человека Человеком.

Понятия и представления — образы. Но понятие — это такое представление, которое в результате вербализации достигло в своем развитии максимальной определенности. Здесь уместно воспользоваться одной из мыслей-жемчужин Платона, обильно разбросанным по его работам. В диалоге «Государство» Платон говорит о тенях на стене пещеры²⁶. Такие тени — это образы-представления. Они всегда неточны и размыты, так как стена пещеры — очень неровная поверхность. Облекая образы в слова, создавая словесные образы, мы выравниваем стену, делаем образ более точным и определенным. Тем более точным, чем более точно мы передадим его в словесной форме.

Можно предложить и еще один образ. Все люди говорят прозой (мыслят представлениями), даже не подозревая об этом. Но говорить можно и стихами (мыслить в понятиях), что невозможно делать, об этом не подозревая. Чтобы говорить прозой, специально учиться не нужно, это получается само собой. Для того, чтобы говорить стихами, нужно понимать, чем стихи отличаются от прозы, как слагают-

ся, что такое ритм и рифма. То есть, для того, чтобы говорить стихами, нужно научиться придавать прозе другую форму, форму стихов. Примерно также и с мышлением. Для того, чтобы научиться мыслить правильно, мыслить в понятиях, прежде всего, необходимо научиться придавать представлениям особую форму, форму понятия.

Абстрагирование заключается в выделении и перечислении существенных признаков в определении понятия. Следовательно: *понятие становится понятием только после его определения.*

Создавая логику, Аристотель в своих работах, безусловно, отталкивался от своего анализа языка, его грамматики. Однако, со времен Аристотеля многие авторы убедительно показали, что логика, хотя и не может существовать вне языка, не может быть также и сведена к анализу языковых конструкций. Язык с его грамматикой «всего лишь» форма проявления логических конструкций. Нужно обязательно понимать, что за языковыми конструкциями такие логические конструкции есть (за повествовательным предложением скрывается суждение), у вербализации есть предмет вербализирования и что они со своими проявлениями в языке не всегда совпадают.

К неправильным результатам мышления может привести как неправильность самих логических конструкций, так и неадекватность отражения их в языке. Разработка правильных логических конструкций (форм) и есть основная задача логики. С адекватным отражением в языке сложнее. «Формальная логика, следуя своей основной установке выявить логическую форму рассуждения (в ее понимании), стремится максимально освободиться от естественного языка»²⁷. Это утверждение в значительной степени верно. Однако, путь этот — тупиковый. Полностью элиминировать из логики естественный язык, исключить процедуру вербализации, значит, лишит логику значительной части ее практической пользы, лишит этот формализм возможности интерпретации.

Теперь посмотрим, правильно ли в свое время мы называли представление *мыслью*-первокирпичиком? Если повнимательнее присмотреться к представлениям, то окажется-

ся, что они бывают вербализируемые и не вербализируемые, те, которым можно дать классическое определение и те, которым такого определения дать нельзя. Казалось бы, любой человек, который умеет хотя бы говорить, а тем более писать, может любое свое представление, любой элемент своего сознания вербализировать. Так ли это? Всякий ли продукт нашего сознания мы можем вербализировать, то есть дать ему определение через ближайший род и видовые отличия? Опыт подсказывает – не все, что рождается в нашем сознании, что осознается нами как родившееся именно там (в мозгу, в голове, в душе и т.п.), может быть нами точно описано словами. То есть то, *что* именно родилось и что оно действительно *родилось*, мы словами можем выразить (назвать, сообщить) легко – мне горько, мне светло, мне мягко, я люблю, я ненавижу, я презираю. А вот описать словами, вербализировать, что значит мне «горько» или «я люблю», дать такому представлению классическое определение мы не можем. Недаром мы так ценим этих мужественных людей – поэтов и писателей, – которые постоянно пытаются решить эту не решаемую задачу. Для таких не вербализируемых элементов сознания в языке есть специальное слово – чувство.

Но это не значит, что такие представления – чувства – совершенно не определены. Почти у каждого чувства есть термин. Как же мы соотносим в сознании представление-чувство и его термин? Для их определения наиболее подходит остенсивное определение. Ощувив и восприняв нечто, мы узнаем от других людей, что это – горькое, это – мягкое, это – громкое и т.п. Так мы узнаем, что представления о чувствах имеют у других людей именно такие названия. Как бы мы ни старались, дать такому представлению определение через ближайший род и видовые отличия нам не удастся. Ближайший род хорошо известен – чувство. А вот признаки – видовые отличия словами не описываются, не вербализируются. Человек, у которого по какой-либо причине «не работает» чувство вкуса, никогда не поймет, как бы ему ни объясняли, почему в этом стакане жидкость горькая, а в этом – кислая. Тому, кто понимает эту разницу, никогда не удастся поделиться этим своим представлением с

таким человеком. Иоланта не может отличить белую розу от красной. Невербализируемые представления — чувства — могут быть, существуют у человека даже тогда, когда он не может назвать их каким-либо словом и, в частности, у детей, которые еще вообще не умеют говорить сами и не понимают слов других людей. Чувства есть даже тогда, когда слов для их обозначения нет. Появление слова в сознании человека для обозначения какого-либо чувства не означает его вербализацию. Для вербализации какого-либо представления мы должны дать ему классическое определение.

Таким образом, оказывается, что наше сознание порождает представления двух принципиально разных видов — вербализируемые (мысли) и не вербализируемые (чувства). Похоже, это исчерпывающий перечень — мысли и чувства — элементов, порождаемых нашим сознанием, значит, мысли и чувства составляют весь объем объединяющего их понятия — представления.

В этой работе нам не удалось полностью раскрыть столь широкую тему, как «вербализация». Мы успели рассмотреть только возможности вербализации мыслей-представлений. Оказалось, что вербализация представлений может быть качественной и не очень. Для того, чтобы мысль-представление достигла совершенства в форме понятия, она должна обрести классическое определение. Как это правильно сделать — отдельная большая тема отдельного разговора.

Мысли могут быть и не такие простые, как представления. Мысль может состоять и из комбинации представлений. В логике такие мысли называются суждениями. Их тоже нужно уметь вербализировать. Этой темы мы вообще не коснулись. Вербализация суждений также тема отдельного большого разговора.

Важно было показать, во-первых, что попытки фиксации бытия в неких скриптах, так или иначе, но предполагают **работу** ума и души, оформляемая в вербализации продуктов этой работы. Сама же эта работа — и это во-вторых, может быть неупорядоченной, а может строиться по определенным правилам, которые составляют предмет традиционной логики.

Примечания

- ¹ См.: Локк Д. Соч. В трех томах. М., 1985 – 1988. Т. 1. С. 553.
- ² См.: Бирюков Б.В., Тростников В.Н. Жар холодных числ и пафос бесстрастной логики. М., 2004. С. 18.
- ³ Лейбниц Г.В. Соч. В четырех томах. М., 1982 – 1989. Т. 1. С. 80.
- ⁴ Зиновьев А.А. Фактор понимания. М., 2006. С. 19.
- ⁵ Декарт. Соч. Калининград, 2005. С. 72.
- ⁶ Серкова В.А. Трансцендентальная логика Эдмунда Гуссерля // Современная логика: проблемы теории, истории и применения в науке. СПб., 2006. С. 268.
- ⁷ Зорина З.А., Смирнова А.А. О чем рассказали «говорящие» обезьяны: способны ли высшие животные оперировать символами? М., 2006. С. 406.
- ⁸ Бэкон Ф. Соч. В 2 томах. М., 1971 – 1972. Т. 2. С. 73.
- ⁹ Кант И. Критика чистого разума. М., 1994. С. 32, 71.
- ¹⁰ Рид Т. Исследование человеческого ума на принципах здравого смысла. СПб., 2002. С. 37.
- ¹¹ Больцано Б. Учение о науке. СПб., 2003. С. 101.
- ¹² Рид Т. Указ. соч. С. 76.
- ¹³ Там же. С. 312.
- ¹⁴ Хакен Г., Хакен-Крель М. Тайны восприятия. М., 2002. С. 214.
- ¹⁵ Хасхачих Ф.И. Вопросы теории познания диалектического материализма. М., 1967. С. 199.
- ¹⁶ Аристотель. Соч. В 4 томах. М., 1975 – 1978. Т. 1. С. 440.
- ¹⁷ См.: Маковельский А.О. История логики. М., 1967. С. 297.
- ¹⁸ См.: Рид Т. Указ. соч. С. 311.
- ¹⁹ См.: Раушенбах Б. Геометрия картины и зрительное восприятие. СПб., 2002. С. 246.
- ²⁰ См.: Бэкон Ф. Указ. соч. Т. 2. С. 58.
- ²¹ Фуко М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук. СПб., 1994. С. 64.
- ²² Там же. С. 47.
- ²³ Поппер К.Р. Объективное знание. М., 2002. С. 123.
- ²⁴ Лейбниц Г.В. Указ. соч. Т. 2. С. 79.
- ²⁵ Арно А., Николь П. Логика, или Искусство мыслить. М., 1991. С. 39.
- ²⁶ См.: Платон. Государство. Законы. Политик. М., 1998. С. 267.
- ²⁷ Грифцова И.Н. Логика как теоретическая и практическая дисциплина. М., 1998. С. 121.

НОМО СКРИПТОР: ВВЕДЕНИЕ В СКРИПТОРИКУ КАК АНТРОПОЛОГИЮ И ПЕРСОНОЛОГИЮ ПИСЬМА

М.Н. ЭПШТЕЙН

Эта статья есть попытка обоснования новой дисциплины, *скрипторики* (scriptotics), посвященной человеку пишущему, Homo Scriptor.

Сразу может возникнуть вопрос: разве история письма не изучается лингвистикой? Разве во второй половине XX в. не возникла наука грамматология, специально посвященная письменности?¹ Разве не выдвинулось письмо в центр гуманитарно-научных интересов благодаря книге Ж. Деррида «О грамматологии» (1967), где специфика письма положена в основание метода деконструкции? Можно даже говорить о «диктатуре» письма над всей территорией современного гуманитарного знания – «диктатуре», как бы на роду «написанной» письму (вот и в разговоре о нем никак не обойтись без его собственных терминов). «Диктатура» – от «диктовать», т.е. говорить так, чтобы за тобой записывали. Власть превращать устное слово в письменное – великая власть, и письмо в грамматологии наделяется абсолютным приоритетом перед устным словом.

Однако именно нынешняя интеллектуальная диктатура письма побуждает критически отнестись к грамматологии в ее постструктуралистском изводе и искать ей альтернативы в другой дисциплине – скрипторике. Сразу внесем ясность в соотношение этих дисциплин, сами названия которых указывают на их различие. Грамматология – от греческого «gramma», нечто написанное (причастие от «grapho», пишу). «Скрипторика» – от латинского «scriptor» (от scribere, писать) – пишущий, писец, переписчик, писатель. «Грамма» – это о написанном, о буквах, письменных знаках, о том, что остается на бумаге (или экране). «Скриптор» – о субъекте письма, о том, что происходит между человеком и бумагой (экраном). Соответственно *грамматология* – наука о письме, о письменности, о соотношении письма и голоса, устного и письменного языка, о роли пись-

ма в культуре. *Скрипторика* — наука о человеке пишущем, о письме и письменной деятельности, как образе жизни и способе отношения к миру. Скрипторика входит не столько в лингвистический, сколько в антропологический цикл дисциплин. Это антропология, этология, психология, характерология письма, как человеческой деятельности, идет ли речь о пишущих индивидах или коллективах, об экзистенциальном, национальном или конфессиональном отношении к письму.

Скрипторика и грамматология. От письма к пишущему

Деятельность письма включает в себя множество разных социальных и экзистенциальных установок. Петрарка писал: «Scribendi vivendique mihi unus finis erit» («Я перестану писать, когда перестану жить»). Собственно, писать для него и значило жить. На другом полюсе находим гоголевского персонажа, маленького человека, для которого жить значило переписывать. «Вне этого переписыванья, казалось, для него ничего не существовало». Между гением Возрождения, оставившим 14 томов сочинений, и Акакием Акакиевичем, не оставившим ничего, кроме чернильницы и перьев, есть лишь то общее, что писание было для них образом и смыслом жизни. Но сколь разные жизненные установки и мотивации у этой беспредельной преданности письму!

Это и есть главный вопрос скрипторики: *кто* пишет и *зачем*? Вопрос несущественный с точки зрения грамматологии, которая практически исключает роль пишущего субъекта. Мотивация такова: в отличие от говорящего, пишущий отсутствует в написанном, он пребывает там, где его нет: в том времени и пространстве, где остаются только его следы, которые суть также следы его исчезновения. Письмо оказалось идеальным объектом для деконструкции, поскольку, в отличие от полнобытийного устного слова, оно выдает отсутствие скриптора, а также тех предметов («означаемых»), которые его окружают, на которые он мог бы опереться или показать пальцем.

Из этого простого факта была выведена критика всей западной цивилизации и ее «метафизики присутствия», которая выразилась, в частности, в примате устной речи над

письмом. Историческая и структурная лингвистика «наивно» рассматривали письмо как вторичное отображение речи, как последнее место истины, удаленной от первоисточника — говорящего человека. В защиту самостоятельности и даже первичности письма Ж. Деррида и обосновал «ненауку» грамматику, которая не просто изучает системы письма, но исходит из письма как «другого» всей западной цивилизации, которое она пыталась принизить, загнать в подполье. Вся история метафизики, по Деррида, «неизбежно стремилась к редукции следа. Подчинение следа полноте наличия, обобщенной в логосе, принижение письма за счет речи, грезящей о своей полноте, — таковы жесты, требуемые онто-теологией, определяющей археологический и эсхатологический смысл бытия как наличия, как явленности...»². Археология рассматривала след как остаток каких-то сооружений и событий прошлого; эсхатология — как предвестие каких-то событий будущего, которые вернут означаемому единство с означаемым и явят последнее во всей его бытийной полноте. Все это, по Деррида, метафизические проекции следа — и письма в целом, которое представляет собой только само себя, свою «следовость», совокупность различий, чистую способность различания. Как предмет грамматики, письмо лишается онтологических, антропологических, эсхатологических характеристик; оно проскальзывает между всеми определениями, между природой и культурой, между физическим и интеллектуальным и остается неопределимым, что делает невозможной и саму грамматику как позитивную науку, ибо она, как способ письма о письме, сама составляет лишь след, а к природе следа относится способность самостиранья. Ненаучность грамматики — это торжество самого письма, Письма. Революционно выходя из подполья, оно подписывает теперь приговор всей западной цивилизации, всем ее упованиям и ценностям, построенным на презумпции «наличия означаемого». Грамматика разоблачает эту иллюзию, указывая на письмо, за которым нет ни говорящего, ни голоса — одна только игра знаков, соотносящихся между собой и забывших свои означаемые и самого означаемого, которых, по сути, никогда не было и не будет.

Итак, грамматология возлагает на письмо огромную (анти)метафизическую нагрузку, делает его той «точкой опоры», которая позволяет «перевернуть» всю западную цивилизацию и усмотреть ее безосновность, бесприсутственность. Что же остается делать скрипторике, которая тоже занимается письмом, пишет о письме? Скрипторика как новая дисциплина отправляется ровно оттуда, где грамматология устанавливает радикальное отличие письма от речи и утверждает письмо как форму отсутствия, точнее, стирания (и пишущего, и «писуемого», т.е. предметного содержания письма). Но именно такое самостирание, самопреодоление и составляет бытие пишущего. Речь идет не о факте, но о процессе, о кеносисе, о постепенном истощении и исчезновении пишущего в актах письма. То, что письмо предьявляет себя в отсутствии пишущего, есть не менее живое и мощное свидетельство о нем, отсутствующем, чем то, что предьявляется посредством голоса и жеста.

Если грамматология и вправду антиметафизика, то очень наивная, прямолинейная. Она полагает, что если письмо отвлечено от своего субъекта, от акустики его голоса и пластики его жеста, значит, субъект просто исчезает в письмо. В дерридеанской грамматологии отсутствуют одушевленные местоимения. Есть «что» (письмо), но ни разу не возникает «кто», «он», «она», «я», «ты» — тот, кто пишет. Можно подумать, что буквы сами собой возникают из воздуха. Как будто если человек не стоит непосредственно за дальнедействующим прибором, например, запущенной к Луне ракетой, то она и не управляется человеком и не служит его целям. Кем она управляется? Если бы мы ответили: игрой гравитационных сил, притяжением Земли и Луны, космическим вакуумом, — получилась бы грамматология ракеты. Но мы-то знаем, что ракета создана и послана человеком, хотя его и нет при ней, и что гравитационные силы были учтены человеком и рассчитаны для того, чтобы ракета могла совершить свой полет. Скрипторика ракеты признает и изучает роль скриптора, т.е. ее посланца, строителя, наводчика, ракетчика.

Нелепо предполагать, что письмо меньше свидетельствует о пишущем, чем речь — о говорящем. Просто это ино-

го рода свидетельство — и иной масштаб и уровень субъекта. Исчезая в качестве эмпирического присутствия, пишущий заново возникает в письме, но это уже Другой Субъект, способный проявлять себя в формах своего отсутствия. Это сверхсубъект, способный умирать в своем предикате, как писатель умирает в письме, а актер умирает в персонаже. Умирает так, что у глядящих на сцену возникает соблазн провозгласить смерть писателя, актера, вообще автора, субъекта, человека. Такая смерть многократно и торжественно провозглашалась постструктурализмом. Но представляется, что такое умирание не есть факт смерти, на который нужно ответить некрологом. Это процесс жизни, которая умирает, чтобы возродиться в формах своего более значимого и могущественного отсутствия. Письмо оказывается сильнее и бытийнее голоса не потому, что автор в нем отсутствует, а потому, что он перешагивает себя, приносит бескровную жертву — а отчасти и кровавую, если вспомнить о связи крови и чернил и о жертвенных ритуалах, из которых возник семиозис, процесс означания.

Такое инополагание себя — самостирание через самонаписание — и составляет работу пишущего. Скрипторика принимает то определение письма, которое сложилось в грамматологии, но ставит следующий вопрос: Кто есть тот, Кого нет в письме? Зачем он живое свое бытие во плоти, в голосе и жесте меняет на свой отдаленный след? Скрипторика — это антропология, психология и персонология письма, именно в его радикальном отличии от речи, в его «нефизичности» и «не-метафизичности». В этом скрипторика наследует грамматологии — и делает следующий шаг. Метафизичность ведь не только в том, чтобы видеть в письме всего лишь отображение речи, знак знака, удаляющий от означаемого. Метафизичность и в том, чтобы видеть в письме самостоятельную сущность, игру различий, которая совершается сама по себе, как свое начало и конец, без малейшего отношения к пишущему. Такова метафизичность уже самой грамматологии, которая фетишизирует письмо, абстрагируя его от условий, орудий, причин и производителей.

Станный, абстрактный, призрачный мир самосущих писем, играющих между собой безотносительно к свое-

му человеческому (перво)началу. «След — это не только исчезновение (перво)начала, он означает также — в рамках нашего рассуждения и на всем протяжении нашего пути, — что (перво)начало вовсе не исчезло, что его всегда создавало (и создает) возвратное движение чего-то неизначального, т.е. следа, который тем самым становится (перво)началом (перво)начала»³. Вот это возведение самого письма в первоначало и есть новейшая метафизика, в которую упирается грамматология как в предел очищения следа от всего следящего, от всего, следом чего или кого является след. След оказывается «(перво)началом (перво)начала», т.е. занимает место того первоначала — человеческого или божественного, «онтологического», — следом которого раньше являлся. Но ведь это не чья-то зловредная метафизика, это сам язык спрашивает: «след кого или чего?», устанавливая валентность следа, его связь с родительным падежом. Если же предположить, что след сам оказывается первоначалом, от которого производится понятие «следящего», как и от письмен производится понятие пишущего, — тогда нужно признать, что это просто обратная метафизика, метафизика самого письма.

Единственный способ расплести эту метафизическую сеть — путь, который предлагает сам Деррида, но теперь он должен быть проделан в обратном направлении: *возвратное движение* от следа, ставшего первоначалом, «к чему-то неизначальному». Только само это возвратное движение: от письма к пишущему и обратно — и способно удерживать нас от метафизики; только постоянная смена первоначал, определяющих друг друга и снимающих свою метафизическую (перво)начальность именно в этом переворачивании, при котором производящее само становится производимым. На тот переворот, который произвела грамматология, устремившись от человека к письму, скрипторика отвечает новым поворотом: возвратным движением от письма к человеку.

Антропология письма

Каким же предстает пишущий в свете того, что мы теперь знаем о самостоятельности письма, его независимости от речи? Если письмо есть форма отсутствия пишущего,

то зачем же человеку быть там, точнее, убывать туда, где его нет? Мы начнем издалека, с трех форм жизни. Животное отличается от растения тем, что осваивает пространство, свободно передвигается в нем, отделяется от своего «здесь», открывает для себя «там» и «туда». Человек отличается от животного тем, что осваивает время, свободно передвигается в нем, отделяется от своей укорененности не только в «здесь», но и в «сейчас», открывает для себя «тогда» и «потом». И память, и воображение, и язык, и культура вообще — это способ человека выйти из замкнутости своего настоящего. Человек обживает памятью свое прошлое, воображением — свое будущее, он редко пребывает только в настоящем.

В меру своей прирожденной свободы каждое существо мучительно переживает несвободу. Животное томится в клетке, у него развивается невроз заточения. Человека томит не только пространственная, но и временная заточенность, у него развивается невроз проходящего времени. Этот невроз чем-то родствен клаустрофобии, страху тесного, замкнутого пространства. Я хочу жить на просторах времени, я хочу возвышаться над своим маленьким местом в настоящем, я хочу странствовать в прошлое и будущее, помнить других, прошедших, и оставаться в памяти тех, кто придет за мной. Невроз времени — это беспокойство полной овременности, сведенности к настоящему, которое исчезает с каждым мгновением; а вместе с ним и человек, заточенный в настоящем, чувствует убывание себя, убивание себя временем. Так возникает ценность следа. След — это самая общая категория моего бытия вне меня, это среда, хранящая меня в отсутствии меня самого.

Животные оставляют разнообразные следы в пространстве, что отмечено разветвленной народно-охотничье-научной терминологией: погрызы (следы зубов), порои (следы рытья), прикопы, потаски (следы таскания, волочения). Есть и другие следы животной деятельности: ямки, норы, берлоги, гнезда, бобровые плотины и т.д. Есть специальная наука — ихнология (от греч. ихнос, *ichnos* — след). Эта отрасль зоологии, «наука о следах», хорошо разработана, так как имеет немалое значение для криминалистов, охотников, натуралистов, наконец, палеонтологов. Значительная часть

информации о древнейших организмах, которой мы располагаем, была получена благодаря изучению их следов.

Таким образом, след — это категория не только пространства, но и времени, он хранит материальную память об организме в отсутствии его самого. Вся наша жизнь отпечатана во множестве следов, большей частью невоспринимаемых, молекулярных, вибрационных, тактильных, пахучих... За человеком не только следует его энергетическая аура, но и его *ихносфера*, наследованное им пространство, которое сохраняет память о нем и после его смерти. Множество царапинок, полос, помятостей, вдавливания, запотеваний, исходящих от его прикосновений, дыхания, шагов, звуков голоса... Всю эту совокупность материальных эманаций человека в окружающий мир и можно назвать *ихносферой* (греч. *ichnos* след + *sphaîra* шар). Было бы интересно, пользуясь современной техникой, охватить весь этот «следовой шар», все множество следов, которые оставляет человек, причем не только в предметном мире, но и в восприятии и памяти других людей, начиная от следов рукопожатий и любовных объятий и кончая воздействием его личности на окружающих. Есть люди с огромной *ихносферой*, которая светится «славой», и есть люди неприметные, с маленькой *ихносферой*, но вообще *бесследных* нет, даже среди мельчайших тварей, вроде муравьев, оставляющих пахучие дорожки своих следов.

Но животное, как правило, оставляет свои следы незначай, как следствия определенных жизненных процессов, таких, как пробежка, погрызка, рытье норы, устройства гнезда. Некоторые животные (например, собаки) намеренно помечают свою территорию, пользуясь запасом естественных «чернил», которые им выделила природа. Но у человека эта «следопись» превращается в лейтмотив существования: не просто следствие, но цель жизненного процесса. Причем в отличие от животного, которое оставляет следы в пространстве, человек «ослеживает» себя во времени, т.е. стремится оставить как можно более прочный след, переживший его самого. Невроз времени порождает следопись как попытку фиксации себя для вечности, стремление быть в будущем для настоящего и в прошлом для буду-

шего, т.е. помещать себя впереди и позади своего актуального момента во времени. Человек оставляет следы уже не только потому, что идет, но он идет, чтобы оставлять следы. Если невольные, ненамеренные следы-последствия роднят человека с животным, то именно следопись делает его человеком — существом, преодолевающим время.

Есть люди слеодоодержимые, *ихноманы*, как, например, китайский император Цинь Шихуан, усыпальницу которого охраняют тысячи терракотовых воинов в натуральную величину. Но из всех материалов самый *времяупорный* — письменное слово, поэтому пишущий и имеет право сказать о себе: «Я памятник себе воздвиг нерукотворный». Правда, одно слово — главное — здесь у Пушкина употреблено неточно: письменность, буква, *рукопись* — это именно рукотворный памятник, другое дело, что руками здесь творится нечто неосязаемое. У Горация («*Exegi monumentum...*»), которого перелагает Пушкин, точнее:

*«Создан памятник мной. Он вековечнее
Меди, и пирамид выше он царственных».*

Такова антропологическая мотивация письма как оставления следа — бегство от настоящего, свобода передвижения во времени. Текст, в отличие от устного слова, существует в отрыве от автора и постоянно готов ему изменить с тем, кто ему в данный момент ближе: с читателем, критиком, интерпретатором. Но человеческая позиция в бытии далеко не сводится к самоидентификации человека в продуктах его деятельности. Самое человеческое в человеке — это именно его способность отчуждаться от себя. Он забывает себя в написанном — и одновременно создает нечто такое, по чему его помнят. Отсутствие человека в письменном тексте не менее значимо и человечно, чем присутствие говорящего в говоримом. Человек — это создаваемые им формы самоотсутствия, формы самовыражения и самостирания (в их *одновременности*).

Я сошлюсь на английского эпистемолога и ученого Майкла Полани, создателя концепции личностного знания. Вопреки позитивизму, господствовавшему в методологии

науки первой середины XX в., Полани показал, что любая форма знания, даже чисто фактического, содержит в себе личностную прибавку, скрытое личное утверждение. Например, если в учебнике написано, что Земля вращается вокруг Солнца, то в этих словах содержится не просто факт, а личное к нему отношение автора учебника: «я принимаю это, я утверждаю это, я считаю нужным это вам сообщить, вам необходимо это знать» и т.д. «Сказать, что «истинно», — значит подписать некоторое обязательство или объявить о своем согласии»⁴. Но если следовать этой логике, которую я разделяю, то и во всяком — всяком! — письменном сообщении есть скрытое личное утверждение, которое можно передать так: «Я с вами, хотя меня здесь нет. Я дошел до вас через расстояние и время, чтобы передать вам и всем, читающим это, то, что вам необходимо знать. То, что я сообщаю вам, настолько важно, что моего голоса и личного присутствия недостаточно, чтобы передать это всем тем, кому это нужно знать, поэтому я пишу. Я хочу, чтобы даже после меня и независимо от меня это знание передавалось другим». Такова имплицитная посылка письменной формы сообщения, особенно той, что предназначена для печати. Можно сказать, что это не сугубо личностная, но антропологическая предпосылка письменной коммуникации, то, что свойственно пишущему человеку вообще, независимо от его личного намерения.

Акт письма сам по себе содержит скрытую семантику жертвы, самозамещения субъекта в меру его самоотречения. Именно замещение и лежит в основе знака, что позволило Рене Жирану высказать гипотезу о становлении семиозиса из древнейших обрядов жертвоприношения, в которых на невинную жертву переносилась вина тех, кто ее приносит. Жертва — знак, замещающий своего жертвователя. «Императив обряда неотделим от манипуляции знаками и их постоянного умножения... <...> Охваченные священным ужасом и желанием продолжить жизнь под знаком примирительной жертвы, люди пытаются воспроизвести и репрезентировать этот знак... Именно здесь мы впервые находим знаковую деятельность, которую при необходимости всегда можно определить как язык и письменность»⁵. Исходя из

этой семантики письма, у пишущего всегда не совсем чистая совесть, у него есть, что скрывать, он знает, что производит подмену, ударами пера или клавиш испещряя чистую, «невинную» поверхность листа или монитора. Но что же здесь приносится в жертву? Сам пишущий. Он раздваивается на жертвователя и жертву, он сам означает себя в письме как искупителя своего несовершенного бытия. Искупление же состоит в том, что часть своего напрасного, непроживаемого времени жизни пишущий приносит в жертву другому времени, когда у него найдется читатель-воскреситель. Своим умиранием в письме он наказывает себя за недостойную, недостаточную жизнь, восполняет свой грех, свое умирание в жизни, так сказать, смертью попирает смерть. Письмо — это раскаяние и самонаказание, и пишущие, как бы ни были они разнузданно грешны в жизни, постоянно — и большей частью бессознательно — подвергают себя этому обряду. Они выжигают письма на себе, как татуировку, древнейшую разновидность письма — клеймо на теле жертвы, знак ее обрядовой участи.

Именно в этом антропологическая глубина письма: человек создает мир знаков, потому что он сам неполон, как знак, он местоблюститель Отсутствующего, он замещает кого-то Другого, Совершенного и Безгрешного. Это замещаемое, это Другое в себе он посылает вперед себя, как свое самое заветное, подлежащее записи. Человек ощущает себя знаком, посланием, причем письменным, удаленным от своего источника, и он принимает и несет это Другое дальше, как эстафету. Жертвенность, как искупление вины, требует постоянного умножения знаков: замещение виновного невинным, означаемого означаемым — такова бесконечная эстафета письма, где написанное замещает собой пишущего. Эта жертвенная семантика прослеживается в муках писательства, в метафорах пера как оружия, меча, штыка, в психологической трудности нанесения первого надреза на белое, чистое, незапятнанное поле письма (жертва всегда должна быть непорочной, иначе не действует сакральная сила замещения). Среди многих свидетелей — Ж.-П.Сартр: «Я долго принимал перо за шпагу, теперь я убедился в нашем бессилии. Неважно: я пишу, я буду писать книги; они

нужны, они все же полезны»⁶. Перо — всего лишь знак, замещение шпаги, но такое замещение: человеческой жертвы на животную, кровавой на бескровную, шкуры животного — на выделанный из нее пергамент, пергамента на папирус и далее бумагу, производимую из растений, бумаги — на световой экран, — такое постоянное замещение входит в природу самого письма⁷. При этом важно понять, что орудийность письма направлена прежде всего на самого пишущего, который перед лицом бумаги сознательно или чаще бессознательно готовится совершить заклятие себя. Он может быть сколько угодно язвителен, критичен, агрессивен в содержании своих сочинений, но семантика письма как формального акта — жертвенная. Это принесение в жертву собственной кожи, которая становится бумагой, или собственного глаза, который становится экраном, или собственного пальца, который становится клавишей, а рука — клавиатурой; это умерщвление своего бытия здесь и сейчас ради того Другого, которого я замещаю и который возникает на другом конце письма, перед читателем.

Скрипторика вносит свой вклад в антропологию, представляя человека как знак Другого в себе — и только поэтому производителя знаков. Вещи ознаковываются только для человека, потому что они вступают в знаковое отношение с тем знаком, каковым является сам человек, исходная точка любого семиозиса. Мир, как писал Л. Витгенштейн, есть все, что имеет место. И лишь человек не имеет своего места, он заместитель, и его «вместо—бытие» запускает ту цепную реакцию замещений, которая превращает мир в семиосферу, в непрестанную взаимоотсылку знаков и игру значений. Поэтому рассматривать письмо безотносительно к пишущему — значит упускать главное:

Быть не собой для знака и значит быть собой.

Быть не собой для человека и значит быть собой.

Персонология письма

Наряду с антропологической предпосылкой у письма есть еще и психологическая и персонологическая мотивация. Л.С. Выготский, следуя за В. Вундтом, подчеркивает

принципиальное отличие письменной речи от устной. «...Письменная речь в существенных чертах развития нисколько не воспроизводит историю устной речи... не есть также простой перевод устной речи в письменные знаки... /.../ Она есть алгебра речи, наиболее трудная и сложная форма намеренной и сознательной речевой деятельности»⁸. В алгебре отсутствуют конкретные числа, единицы исчисления, а возникают некие условные символы, на место которых можно подставить любое число. Точно так же письмо отвлекается от конкретной ситуации устной речи, от наличия означаемых и самого говорящего. «Ситуация письменной речи есть ситуация, в которой тот, к кому обращена речь, или отсутствует вовсе, или не находится в контакте с пишущим... ситуация, требующая от ребенка двойной абстракции: от звучащей стороны речи и от собеседника /.../ Письменная речь и есть алгебра речи»⁹. Именно абстрактность письменной речи затрудняет ее мотивацию для ребенка: «Исследование приводит нас к выводу, что *мотивы, побуждающие обращаться к письменной речи, еще мало доступны ребенку, начинающему обучаться письму*»¹⁰.

Действительно, шестилетний или семилетний ребенок, которого начинают обучать письму, еще не ощущает в нем никакой личной потребности. Все, что он хочет выразить, он может выразить речью. Когда же возникает эта потребность в письме? Мы знаем, что она возникает именно на руинах «золотого детства», на переломе к отрочеству, когда растущая личность теряет чувство непосредственной связи с окружающим миром, когда возникает тема утраченного и невозвратного детства, обостренное чувство проходящего времени и чувство одиночества, отторженности от окружающих. Это случается обычно в возрасте 11 – 14 лет. Именно в это время чаще всего и начинают вести дневник, испытывать потребность в письменной речи как своеобразной компенсации утраченного душевного единства с миром, с родителями, с кругом сверстников. Письменная мотивация возникает вместе с саморефлексией, расколом себя на субъект и объект. Письмо, где пишущий воссоздает себя вне себя, уже не выражает себя непосредственно в голосе, но опредмечивает себя в письме, и есть знак такого рефлекс-

сивного самораскола. Мой текст — это я вне меня, то вне-я, которое я могу писать и переписывать, работать над ним, выходя из-под власти времени и тесноты пространства.

Я приведу одну из первых записей «Дневника» Анны Франк, где хорошо раскрывается мотивация письма определенным моментом становления личности. «Мне просто хочется писать, а главное, хочется высказать все, что у меня на душе. «Бумага все стерпит». Так я часто думала в грустные дни, когда сидела, положив голову на руки, и не знала, куда деваться. То мне хотелось сидеть дома, то куда-нибудь пойти, и я так и не двигалась с места и все думала. Да, бумага все стерпит! Я никому не собираюсь показывать эту тетрадь в толстом переплете с высокопарным названием «Дневник», а если уж покажу, так настоящему другу или настоящей подруге, другим это неинтересно. Вот я и сказала главное, почему я хочу вести дневник: потому что у меня нет настоящей подруги!

Надо объяснить, иначе никто не поймет, почему тринадцатилетняя девочка чувствует себя такой одинокой. /.../ Со всеми моими знакомыми можно только шалить и дурачиться, болтать о всяких пустяках. Откровенно поговорить мне не с кем, и я вся, как наглухо застегнутая. Может быть, мне самой надо быть доверчивее, но тут ничего не поделаешь, жаль, что так выходит. Вот зачем мне нужен дневник» (20 июня 1942 г.).

Так возрастное отчуждение, кризис отрочества, ощущение грусти и сознание собственного несовершенства становятся личностной мотивацией письменной речи, хотя технические навыки письма закладываются в первом классе. Между началом школы и началом отрочества разрыв в 5 — 6 лет — таков возрастной разрыв между формальным обучением письму и возникновением мотивации, которая связана с комплексом подростка, с неврозом уходящего времени и стремлением опосредованно, «отчужденно» запечатлеть на бумаге то, что уже не удастся выразить в непосредственном, устном общении. Нельзя доверять даже друзьям и родителям то, что можно доверить лишь бумаге, т.е. самому себе, спасаясь бегством от настоящего. «То мне хотелось сидеть дома, то куда-нибудь пойти, и я так и не двигалась с

места». Эта попытка куда-то себя девать и невозможность найти себе места здесь и сейчас открывает перед девочкой инобытие письма. Она нашла куда себя деть — в дневник, и она дает ему имя своей воображаемой и невоплотимой подруги, постоянно обращается к нему «милая Китти!» Письменность — это речь одинокого человека, который хочет закрепить свое бытие в отчужденном мире и находит для этого соразмерную форму самоотчуждения в письме. Он абстрагируется от себя, от своего времени и пространства. Наивная субъективность детства уступает сентиментально-рефлексивным формам субъективности, для которых наиболее адекватно письмо как способ обращения к дальнему и неизвестному и позиционирования самого себя как отсутствующего.

Кризис детской «мифологии присутствия»... Возможно, таково происхождение письменности не только в индивидуальном развитии, но в истории человечества, которое от младенческой стадии коллективного бытия и устного слова переходит к индивидуации и рождению письменности. И хотя «возрастной кризис» человечества, т.е. рождение письменности, произошел тысячи лет назад, теоретически он был осознан только в XX в. Философы от Платона до Руссо все еще славил устное слово и противопоставляли его «испорченной», неполноценной, вторичной письменной речи, выражая тем самым психологию «золотого детства» с его мифологией присутствия. Грамматология — позднее осознание нового возраста, в которое вступило человечество, — возраста, когда мотивация к письменности становится первичной и независимой.

Будущее письма

Скриптитизация бытия — это не только индивидуальное занятие, но это и поступательное движение всего человечества, которое все более переносит свое бытие в разнообразные формы записи, прежде всего электронные. Скрипторика — самосознание и самоутверждение пишущего класса, к которому начинает принадлежать большая часть человечества. Быть — значит писать, т.е. производить знаки, выводящие за пределы собственного тела и включающие скриптора в глобальную семиосферу. Человек, проводящий

все большую часть своей жизни у компьютера, становится по роду занятий скриптором своего бытия. Все становится частью виртуальной реальности, которая по существу есть психофизическая проекция письмен, знаков. Виртуальные города, магазины, банки, университеты, книги, издательства, клубы, профессиональные и досуговые сообщества — все это, впечатанное буквами и цифрами во всемирную сеть, становится субстанцией и горизонтом нашего бытия.

Но разве и сами мы не впечатаны в этот мир по правилам генетического кода? Не здесь ли исток и первичная мотивация письменной деятельности человека, все более разрастающейся, превращающей мир в универсум письмен? Может быть, это обусловлено письменным источником всего живого — генетическим кодом, согласно науке, или миротворящим и животворящим словом, согласно Библии? Мы бессознательно ощущаем свою собственную написанность, словность — и пытаемся ословить и обуквить наше собственное бытие, т.е. перевести его в систему знаков, каким-то образом соотнесенную с теми знаками, из которых оно само возникло. Стоит ли удивляться тому, что организм *написанный* (генетически) становится в лице человека организмом *пишущим* (текстуально), т.е. претворяет мир в письмена, из которых он сам и выходит на свет? Не есть ли человек своего рода гено-скриптный словарь, точнее, сам процесс перевода, природно-культурное существо, предназначенное переводить с языка на язык, с языка генов на язык письмен? Не есть ли инстинкт и интенция письма, в высшей степени развитая у человека, — трансформация тех записывающих устройств, которые создали его самого? Постигая себя, в глубине своего тела, как сообщение, переданное другим поколениям, он и в душевно-умственном своем основании постигает некое слово, логос, сотворивший сначала мир, а затем и его самого. От гена до Логоса (или от Логоса до гена), человек — это письмо, в двойном смысле: как результат и как процесс писания, как написанное и как пишущее.

Парадокс в том, что чем больше разрастается мир письмен, особенно ускоренно — с компьютерной революцией, тем теснее сжимается мир человека в физическом измерении. Почти вся информация о мире умещается уже в ма-

ленький ящик, где скриптор получает вселенную как текстуальное сообщение — и по-своему переписывает его, посылает сообщение от себя. Причем письмо и печать все более становятся прямыми производительными силами, приводящими в действие индустрию (так называемая трехмерная печать, 3D print). Если верить технологическим проекциям не столь отдаленного будущего, заводы и фабрики в перспективе нескольких десятков лет превратятся в принтеры, точнее, нанопринтеры, изотворяющие любые материалы и объекты с заданными свойствами по их описаниям. Пока что трехмерная печать еще не по карману частным пользователям, но вскоре и на домашний принтер можно будет выводить из компьютера трехмерные объекты, распечатывая их в качестве предметов реального мира, превращая виртуальную реальность в часть окружающей среды. *Производить — значит печатать.* Можно будет напечатать любое изделие: от нарядов и мебели до роботов. Можно будет напечатать дом, улицу, город, а если угодно — и целую планету, был бы лишь заказчик и адрес для отправления. В компьютер впечатывается полная информационная матрица желаемого объекта, а на выходе из принтера получается сам объект, сработанный из любой материи, из воздуха, земли, из мусора и пыли, поскольку сборка производится на уровне частиц и атомов.

Но это процесс двусторонний: по мере того, как письмо разрастается в своем миробъемлющем могуществе, мир сжимается до размеров писем, которые занимают все меньшую часть мира. Я ношу с собой в кармане флэшку (flash drive) на 4 гигабайта. Все, что я написал, занимает половину этого драйва, да еще там по нескольку вариантов всего. Все, что я еще успею написать (если успею), уместится на этот же драйв, размером с мой мизинец. Удивительно: мой мозг, работая в течение 40 лет, произвел всего лишь нечто размером с мизинец, а ведь мозговое вещество весьма компактно, это чудо укладки, плотной упаковки. Есть некоторая неловкость и насмешка в том, чтобы уложить в карман все достояние своей мысли и слышать, как оно там брякает между ключами. Но и дальше носители информации будут сокращаться в размере, и кончится тем, что вся

продукция мозга уложится в драйв размером с булавочную головку. А со временем и все, написанное когда-либо на всех языках, весь коллективный разум человечества, можно будет засунуть в карман каждого из его представителей. Каждый человек со всем человечеством в кармане.

Можно далее представить, как пророчит выдающийся киберизобретатель и футуролог Рэй Курцвайл, что постепенно такому материальному сокращению поддастся и само человеческое тело, так что можно будет в кармане носить полное его описание и инструкцию по сборке. Ведь человек, по Курцвайлу, не субстанция, а информационная модель, матрица (pattern), которая сохраняет свою устойчивость на протяжении всей жизни, хотя материальный состав организма непрерывно меняется; соответственно, она может быть перенесена в другую субстанцию, например, на диск, в память компьютера, откуда может далее передаваться по коммуникационным сетям и размножаться на принтерах в любом числе копий. «...В конце концов мы сможем загрузить эту матрицу, чтобы реплицировать мое тело и мозг с достаточно высокой степенью точности, чтобы копия была неотличима от оригинала»¹¹. Человек, несущий в кармане информационную матрицу самого себя... Впрочем, тогда отпадет и нужда в кармане. Стоит ли печатать тело, если его матрица хранится уже даже не на диске, а в квантовом микрочипе? Зачем все это тело, с его громоздкой, уязвимой, болящей и смертной субстанцией, если его информационную матрицу можно носить в одной клеточке, уже не просто как «мой текст», но как «текст меня»? Он никогда не сотрется и не исчезнет во вторичном, «посторганизменном» гене, куда организм в конечном счете свернется так же, как развернулся из первичного, биологического гена. Зачем вообще тела возникают из генов — не для того ли, чтобы сжаться заново в искусственный ген, в языковую молекулу, в информационно заряженную частицу? Или роскошь обладать своим телом — это гедонизм, который в будущем будет позволен очень немногим? Ведь на них нужна еда, тепло, энергия, транспорт, большие материальные ресурсы. Не лучше ли для сверхразумного человечества, если большая часть его разумов будет компактно обретаться в языковых молекулах?

Такова жутковатая перспектива самодостаточного письма как абсолютного будущего цивилизации, которая теоретически предвосхищена грамматологией. Со взрывным развитием письменной вселенной и сокращением телесно-материальной субстанции письма становится очевидным, что грамматология может порождать не только свою (анти)метафизику, но и свою (анти)эсхатологию. Если письмо становится «(перво)началом (перво)начала» (Ж. Деррида), если оно само производит пишущего или даже способно без него обойтись, не приведет ли это к практическому исчезновению человека и растущей дегуманизации знаковой вселенной? По определению Р. Барта, скриптор «рождается одновременно с текстом и у него нет никакого бытия до и вне письма, он отнюдь не тот субъект, по отношению к которому его книга была бы предикатом»¹². Скорее наоборот, скриптор рассматривается как предикат текста. Не «автор пишет текст», а «текст пишет скриптора»; скриптор рождается из текста, как фигура подчиненная и зависимая, вплетенная в буквенную ткань, «в лоно которой он чувствует себя не просто погруженным, но именно появившимся в нем» (Мишель Бютор¹³).

Таковы аксиомы грамматологии, которые становятся императивами «постчеловеческой» технологической эволюции, приобретающей поистине эсхатологический масштаб. Речь уже не о традиционной, до-дерридеанской эсхатологии, мыслившей предел истории как воплощение, обитийствование всех знаков, всех письмен и предначертаний, которые станут явью, обретут полноту бытия. Указанная грамматологией перспектива, напротив, ведет к тому, что все бытие свернется в знаки, которым уже не нужны будут означаемые (предметы) и означающие (человек), — знаки, играющие между собой, как волны в океане безличного, внесубъектного разума. По предсказанию Р. Курцвайла, к концу XXI в. мир будет населен преимущественно искусственными интеллектами в форме мыслящих компьютерных программ, способных двигаться от одного компьютера к другому через электронные сети. Эти компьютерные программы способны манифестировать себя в физическом мире в виде роботов, а также одновременно управлять множе-

ством своих программируемых тел. Индивидуальные сознания постоянно смешиваются и разделяются, так что уже невозможно определить, сколько «людей» проживает на Земле. Новая пластичность сознания и способность перетекания из интеллекта в интеллект серьезно изменяют природу личной идентичности. Физические, технологически неопосредованные встречи между двумя людьми в реальном мире — для разговора или по делу — станут исключительно редкими¹⁴.

Иными словами, то, что традиционно понимается под субъектом, растворится в информационных потоках, в электронных сетях. Самоуправляемые компьютерные программы, как тютчевские «демоны глухонемые», будут вести беседу между собой. Нет ли прямой теоретической связи между грамматологией, исходящей из отсутствия человека в письме, и футурологией самодействующих компьютерных программ? Грамматология, помноженная на мощь электронных и нанотехнологий, представляет человека как исчезающий субъект в грядущем мире машин письма.

Этой граммато-эсхатологии можно противопоставить только понимание того, что пишуший больше письма, несводим к письму, и что само письмо проистекает из самоопустошения-самовозрастания пишущего. «Творец» — это вообще логически противоречивое понятие, поскольку он и присутствует, и отсутствует в сотворенном — присутствует именно своим отсутствием. Отделяя творение от себя, он становится одновременно и меньше, и больше себя на величину творимого: творец-0, стремящийся к нулю, и Творец-∞, стремящийся к бесконечности. Грамматология обращена к предельному умалению, исчезновению пишущего, тогда как скрипторика обнаруживает и его возрастание, новые, трудно описуемые формы субъективности. Попросту говоря, кто такой Пушкин: «ничтожнейший из всех детей ничтожных мира», оставшийся за пределом им написанного, как и написанное — за пределом его личности? или поэт, который охватывает собой мир своих текстов и приобретает иную субъективность — Поэта? Чтобы выразить это противоречие, нужна асимметричная формула: творение не есть творец, но Творец объемлет и свое творение. Написан-

ное Пушкиным не есть Пушкин, но Пушкин есть и то, что он написал. Технологии искусственного разума не суть человек, но феномен человека охватывает собой и эти технологии. Их настоящее и будущее немислимо без человека, без естественного разума, соединяющего искусственный разум с разумностью самой жизни. Творческое развитие технологий невозможно без способности самозамещения, выброса из себя Другого, которое свойственно именно человеку. Это проявляется и в том, что сам разум выбрасывает из себя другое – ошибку, глупость, ересь, аномалию, мутацию, просчет, который становится точкой отсчета для новых, логически невыводимых систем мысли. Если не человек, то кто же будет ошибаться в безупречно считающих технологиях будущего? От кого будет исходить эта энергия заблуждения, инакомыслия, инаковидения, чудачества, производящая безумные идеи и парадигмальные сдвиги знания? Пусть машина научится думать – но сумеет ли она быть настолько безумной, чтобы совершать прорывы за пределы своего разума?

Даже если вернуться к мысли о том, что человек, как биокультурное существо, есть только перевод с языка генов на язык скриптов, – ведь это по сути означает, что сам он не переводим ни на один из этих языков. При всяком переводе неизбежны ошибки и неточности, два языка неэквивалентны (иначе зачем и перевод?), информация отчасти теряется, отчасти увеличивается, т.е. происходит *трансформация*, которая и составляет неизбывное авторство человека. Между генами и скриптами совершается тайна возрастающей человеческой транс-субъективности¹⁵.

Предмет скрипторики – не столько биографический, эмпирический субъект, скрипящий пером или стучащий по клавишам, сколько те формы сверхсубъективности, транс-субъективности, которые возникают в процессе письма и объемяют все его суверенные территории. Пушкин как (а) субъект своих житейских поступков; (б) как создатель своей империи письма; а главное (с), как то, что разделяет и объединяет этих двух субъектов, один из которых в отношении своих текстов стремится к нулю, а другой к бесконечности, – вот проблемное поле скрипторики. И если

грамматология предвосхитила тенденции расчеловечения информационных технологий, то, быть может, скрипторике дано будет очертить новые возможности их очеловечивания на уровне сверхэмпирического субъекта? Ради понижения этой роли пишущего, *Homo Scriptor*, и написана данная статья.

Примечания

- ¹ Основоположник грамматологии – американский исследователь польского происхождения И. Гелб. *Gelb I.J. A Study of Writing: The Foundations of Grammatology*. Chicago, 1952. Русский перевод: *Гелб И. Опыт изучения письма: Основы грамматологии*. М., 1982.
- ² *Деррида Ж.* О грамматологии. Пер. с франц. Н. Автономовой. М., 2000. С. 200.
- ³ Там же. С.187.
- ⁴ *Полани М.* Личностное знание. На пути к посткритической философии (1958). Пер. с англ. М., 1985, С. 260.
- ⁵ *Girard R.* Things Hidden since the Foundation of the World. Standford University Press. 1987. P. 103.
- ⁶ *Сартр Ж.-П.* Слова. М., 1966. С.173.
- ⁷ О связи жертвоприношения и знакообразования я писал раньше в гл. «Знак и жертва. Письмо и ритуал» // *Эпштейн М.* Знак пробы. О будущем гуманитарных наук. М., 2004. С. 216 – 227.
- ⁸ *Выготский Л.С.* Мышление и речь. Собр. соч. в 6 тт. М., 1982. Т. 2. С. 236, 240.
- ⁹ Там же. С. 237.
- ¹⁰ Там же. С. 238.
- ¹¹ *Kurzweil Ray.* The Singularity is Near: When Humans Transcend Biology. N.Y., 2005. P. 383.
- ¹² Цит. по: Новейший философский словарь. Изд. второе. Минск, 2001, С. 920 – 921.
- ¹³ Там же. С. 921.
- ¹⁴ Такое видение нового века изложено в книге: *Kurzweil Ray.* The Age of Spiritual Machines. N.Y., 1999.
- ¹⁵ Более того, исходя из данных современной биологии можно сказать, прибегая к лингвистической метафоре, что любой живой организм (не только обладающий разумом) сам активно пишет себя, создает себя как текст на основе языка генов, подобно тому, как человек создает письменный текст на основе своего знакового языка. Информация о строении клетки и организма не содержится в готовом виде в ДНК, но создается благодаря «писательской» активности самой клетки и организма (см.: *Голубовский М.Д.* Век генетики: Эволюция идей и понятий. СПб., 2000).



**«БУДДИЗМ В СРАВНЕНИИ С ХРИСТИАНСТВОМ»
В.А.КОЖЕВНИКОВА:
АПОЛОГЕТИКА ХРИСТИАНСТВА
ИЛИ ОПЫТ КОМПАРАТИВНОГО АНАЛИЗА?**

Т.В. БЕРНЮКЕВИЧ

Определяя особенности влияния буддийской философии на культуру России нельзя не учитывать многоплановость этого воздействия, вследствие чего его анализ должен включать исследование многих философско-культурологических проблем, среди которых – вопросы формирования философской культуры России, куда органично входила проблема диалога «Восток – Запад»; проблемы изучения «чужой культуры», его способов и методов.

В данном контексте важным является и вопрос о том, как воспринимался и исследовался буддизм в русской философии. В этом плане серьезного внимания заслуживает объемный труд В.А. Кожевникова «Буддизм в сравнении с христианством». В 2002 г. исполнилось 150 лет со дня рождения и 85 лет со дня смерти Владимира Александровича Кожевникова. В связи с юбилеем было осуществлено переиздание его исследования о буддизме, давно ставшее библиографической редкостью. В 1916 г. вышло в свет два достаточно объемных тома этого труда, третий (это было в разгар войны) издан не был¹.

В основу этого, к сожалению, незаконченного, труда В.А. Кожевникова были положены публичные лекции, прочитанные автором в Медведниковской гимназии в Москве и в собраниях «Кружка ищущих христианского просвещения» в 1908 – 1909 гг. За два года до этого была издана работа «Индусский аскетизм в добуддийский период» (1914), которую, по мнению В.К. Шохина, можно рассматривать «как своего рода историко-религиоведческую прелюдию к его буддологическому изысканию»².

Кожевников достаточно четко определяет необходимость и задачи своего исследования. Как он считает, «боль-

шинству русской читающей публики, несмотря на замечающийся в ней интерес к буддизму, произведения буддийской словесности остаются труднодоступными... Между тем обилие появляющихся за последнее время популярно изложенных книг, в которых, как, например, в касающихся необуддизма и теософии, идей и тенденций первоначального буддизма нередко передаются в очень неточном, а иногда и в совсем превратном виде, создает для читателей, незнакомых с памятниками буддийской словесности, серьезную опасность получить искаженное понятие о подлинном буддизме...»³. Поэтому автор «решился на самостоятельную попытку дать обзор жизни и деятельности Будды после образцовой по научной основательности и классической по содержательной сжатости изложения книги Ольденберга и еще более кратких, но знатоками предмета написанных очерков Рис – Дэвидса и Пишеля»⁴. Еще одним «добавочным побуждением» к работе автор называет «желание противодействовать вышеуказанным, объективным способом тем грубо ошибочным представлениям о сходстве буддизма с христианством и о влиянии первого на второе, которые находят такое широкое и нередко сочувственное распространение, благодаря массе непрерывно умножающихся книг и книжонок на эту “пикантную” тему»⁵.

Как относился Кожевников к сравнительным исследованиям и, в частности, к сравнительному религиоведению, которое в то время становилось значимой отраслью гуманитарного знания? В первой главе своего труда «Значение сравнительного изучения религий вообще и в прояснении к христианству» Кожевников весьма высоко определяет значимость сравнительного изучения религий в общем процессе историко-критического понимания религии во второй половине XIX в. По его мнению, «только этим путем могли быть исправлены преобладавшие до тех пор и поверхностные точки зрения на религию: отвлеченно-деистическая и тенденциозно-рационалистическая»⁶. Другой положительной чертой развития данного направления явилось то, что «тем же путем, без полемического задора, опровергаемый одними фактами исторического опыта, пал длинный ряд тенденциозных предубеждений рационализма относитель-

но религии»⁷. Кожевников отмечает позитивное, благоприятное значение результатов сравнительного изучения религий для христианства, так как благодаря знакомству с другими верованиями «особенно ярко выяснилась и ценность христианства по существу и величие его исторической задачи, и его огромные культурные заслуги»⁸. В то же время, как пишет автор, наряду с «крупными научными приобретениями», можно отметить и «некоторые опасные злоупотребления» использования этого метода. Он это связывает с употреблением его среди «противников христианства» или в «боевой литературе неверия»⁹. Но наибольшую опасность по сравнению с этой памфлетной литературой, по мнению Кожевникова, представляют рассуждения, которые «облекаются в форму спокойного, популярно-научного изложения в произведениях писателей, отрицательно относящихся ко всякой религиозности и потому способных по существу правильно понять психологическую сторону обсуждаемого предмета»¹⁰.

Особое внимание в начале своей книги Кожевников уделяет проблеме, выносимой им в название одного из разделов — «Сближение буддизма с христианством новейшей критикой и современное сочувствие буддизм на Западе. — Буддофильская пропаганда. — Важность изучения буддизма в наше время». Именно в данной части Кожевников пишет о «неумышленных заблуждениях» или «заведомо ложных выводах», приравнивающих буддизм к христианству. В качестве примера «недоразумения» он приводит сказание о Варламе и Иосафе, пользовавшееся исключительным успехом на Востоке и Западе¹¹. Но ничего общего, по мнению исследователя, с этой «благонамеренно-наивной» переработкой буддийского материала «в христианском смысле» не имеют современные ему сознательные сближения двух религий: «В этом смысле несомненно вводит в заблуждение многих излюбленный прием разных западных публицистов, а у нас Л.Н. Толстого, сближать историческое и нравственное значение Христа с личностью и учением Будды либо Конфуция, словно между этими почетными мудрецами и Учителем из Назарета нет никакой существенной разницы»¹².

Более того, пишет Кожевников, «другие сторонники буддизма выступили с открытой проповедью его, как заме-

ны самого христианства для современной цивилизации. Такое “предрасположение к буддизму” на Западе было создано в значительной степени благодаря философским учениям Шопенгауэра и Гартмана, учениям, от которых, по выражению Кожевникова, «веет холодом буддийского пессимизма». Кожевников отмечает «опыты построения уже целой религиозно нравственной системы, предназначенной для замены собой христианства»¹³, к таковой он относит произведения Теодора Шульце. В этом смысле показательна также подробно описанная Кожевниковым деятельность Теософического Общества

Автор указывает и на первые попытки «рекламы северного буддизма», что было особенно актуальным для России, ввиду наличия народов, исповедовавших именно эту форму буддизма. В частности, он пишет о небольшой книжке Куроды о Магайяне, в английском и немецком изданиях, цель которой «построить для европейцев эти “первые уроки в мудрости северного буддизма”, в твердой уверенности и радостной надежде на успешное развитие буддийского движения Германии»¹⁴. Гораздо более серьезным подходом, по мнению Кожевникова, отличаются «Очерки махаянского буддизма» японского буддолога Судзуки, с которыми тот выступил для того, чтобы «опровергнуть множество ошибочных мнений о северной системе “со стороны западных критиков и толпы читателей”»¹⁵. При этом, как считает Кожевников, происходит приспособление к современному западному малoverию и неверию: «...На первый план выдвигается и рекламируется все к ним подходящее и, наоборот, бесцеремонно замалчивается или устраняется то, что в историческом буддизме не соответствует преобладающим тенденциям новейшей западной интеллигенции»¹⁶. Как раз против такого «ревизионизма» и направлен его труд.

Кожевников подчеркивает, что свое сравнение буддизма с христианством он, «насколько умел, старался проводить не путем сопоставления мелких деталей и не полемическим обличением буддизма, а путем разоблачения его существенных основ, тенденций и целей, настолько противоположных христианским, что после освоения с ними вопрос о мелких аналогиях и случайных, самобытно возникав-

ших совпадениях в некоторых частностях, представляется уже лишенным значения»¹⁷. Его работа — это не просто детальный очерк жизни и деятельности Будды и буддийской общины, а попытка радикального «разоблачения» буддизма, в самых своих основах, по мнению автора, противоположного христианству и западной культуре.

В начале части III первого тома «Очерк истории священных книг буддизма», который посвящен анализу буддийских сакральных текстов, Кожевников пишет о том, что «в отличие от неподвижного ислама, в отличие от христианства, столь богатого способностью к внутреннему развитию и к разнообразию внешних проявлений, при сохранении однако очень большой определенности в своих основных началах, буддизму свойственна не только существенная изменчивость в процессе его исторической жизни, но и удивительная неясность и неопределенность в самых важных чертах учения...»¹⁸. Но, отмечая, что священное писание буддизма не исчерпывает собою всего содержания его духовной жизни, автор в то же время считает, что «ознакомление с этим своеобразным духовным миром связано прежде всего с вопросами о происхождении, содержании и свойствах его священного канона»¹⁹. Этим обусловлена его попытка «в кратких чертах разобраться в этих крайне сложных и спорных вопросах»²⁰.

Кожевников выделяет ряд характерных черт «буддийского канона», и первой такой чертой, по его мнению, являются «громадные размеры даже в так называемом «южном» (палийском) своде священных книг (Трипитаке)²¹. Вторым отличительным признаком буддийского священного писания он называет «сложность, разнородность и значительную разноценность его состава»²². Третья специфическая черта буддийских священных книг состоит «в решительном преобладании дидактической (поучительной) стороны над исторической и в преобладании отвлеченного учения над живой личностью учителя»²³. В этом он видит их важное отличие от Священного Писания: «Библия не ставит своей главной целью научение историческое, главное назначение Библии иное, несравненно высшее — религиозное и нравственное научение»²⁴.

Особенности буддийских доктринальных текстов — «беспредельность во времени и неопределенность в пространстве — две характерные черты всякого индусского, и, в частности, буддийского повествования»²⁵. Отсюда Кожевников выводит еще одно различие буддизма и христианства: «Личность Учителя решительно затмевается самой доктриной и в этом — новая основная противоположность буддизма христианству. Учение Христа неразделимо без нее, как единственной в своем роде, исключительной, ни с какой другой несравнимой и неповторимой личности»²⁶. И последняя характерная черта, которую выделяет в «буддийском священном писании» автор данного труда, — это преобладание рассуждения, «рефлексии» над чувством: «Готама всегда обращается не к чувству человека, не к сердцу, а к разуму, и первое условие для успешного принятия его учения — не душевное настроение, не порыв сердца, а ясность ума, способность правильно и последовательно, без ошибок и пропусков, хладнокровно разобраться между истинной и заблуждением». По Христу, совершенство — в полноте любви; по Готаме — в полноте знания»²⁷.

В заключение этого раздела Кожевников делает вывод: «Ясно, таким образом, что буддизм есть учение о спасении без спасителя, а в этом — его столь существенное отличие от христианства, что удвоившего одну эту черту становится невозможным говорить о сходстве между двумя учениями»²⁸. С данным тезисом — о «спасении без спасителя» — кстати, соглашались и признанные в России исследователи буддизма: «Действительно, он <буддизм> не знает Творца наподобие человека, он не знает сотворения мира в пределах истории, он не знает исторического Спасителя, он отрицает познаваемость того Высшего, которое у индийцев называется мировым духом. Тот, кто признаком религии считает эти факторы, тот, конечно, не признает буддизм за религию»²⁹. Но в то же время известный буддолог О.О. Розенберг отмечал, что в «основе своей буддизм — прежде всего именно религия. Он не только рассуждает о спасении, а стремится к конкретному осуществлению его, развивая в созерцании религиозный опыт человека. Он создает общину — церковь, создает культ и проникается идеей миссионерства»³⁰.

Во втором томе «Буддизма в сравнении с христианством» Кожевников подробно рассматривает деятельность и состав буддийской сангхи, обращая внимание на ограничение круга лиц, для которых предназначалось буддийское учение, что опять-таки, по его мнению, значительно отличало ее от христианской церкви: «Учение Будды в его строгом смысле и полном составе относилось не ко всем желавшим внимать ему, а только вступившим в учрежденную им монашескую общину, санху. Только принятые в нее и принесшие установленные обеты иноки (бикху, бикшу) и инокини (бикхуни, бикхушуни) считались полноправными, истинными правоверными; миряне же (упасаки) и мирянки (упасики), хотя бы и признававшие учение, оставались на особом, преуготовительном положении, в качестве лишь отчасти оглашенных учением, с пониженными от таких лиц исповедальными и нравственными требованиями, но и ответственными меньшими правами на участие в жизни общины, а, главное, с меньшими средствами и надеждами на духовный прогресс и на достижение конечной цели»³¹.

Автор останавливается на отношении буддизма к труду и к проблеме «делания» и «неделания»; на отношении к женщине и семье. Особое внимание обращается на воспитание в буддизме чувств к живому и осуществление добра для этого живого, Кожевников подчеркивает «пассивную добродетель дхаммы»: «Эта “метта”, эта буддийская любовь, точнее передаваемая словом “благорасположенность”, проявляется однако, согласно с общей негативной тенденцией буддийской аскетики, более в пассивном воздержании от дурного, нежели в энергичном осуществлении добра»³². При этом он замечает и положительное влияние ряда буддийских идей на индийское общество: «Во всяком случае, решительный отказ самого Готамы и его последователей от животных жертв оказался чрезвычайно влиятельным на окружающую среду, и в этом, несомненно, одна из главных заслуг буддизма в деле нравственного перевоспитания индусского общественного сознания»³³. В целом же автор уверен в асоциальности буддизма, его безразличии к решению общественных проблем: «...Буддизм своею доктриною непротivления злу оказал разлагающее влияние на государствен-

ную и политическую жизнь народов, его исповедавших... поощрил и без того присущую Дальнему Востоку и индускому Югу склонность к социальной апатии»³⁴.

Какова же все-таки историческая миссия буддизма, его роль в познании сущности человеческого бытия? Кожевников пишет: «Глубже и живее кого-либо буддизм познал правдивость трагического вопля страждущего человека: “немошен есмь!” и в этом — всемирно-историческая заслуга буддизма, в воспитательном, показательном смысле не изжитая еще и поныне»³⁵. Но, как считает православный философ, «буддизм совершенно не познал второй истины, немедленно следующей за первой; он не расслышал или не захотел услышать второго клича души человеческой, клича верующего во спасение Благодатию Божией: “помилуй мя, Господи, яко не токмо немошен есмь, но и Твое есмь создание” (3-я молитва пред святым причащением Симеона Метафраста). В лице буддизма тварь забыла и отринула своего Творца и Промыслителя, поставивши на Его место роковой, бессмысленный круговорот будто бы безначальных, слепых космических сил. Отсюда — неутешная, неизлечимая скорбь буддийского пессимизма. Этого законченного воплощения “души, не имеющей упования”»³⁶.

В качестве некоторых штрихов к краткому и схематичному описанию культурного фона создания анализируемого произведения можно привести ряд интересных примеров, свидетельствующих о вхождении восточной философии в интеллектуальную жизнь России начала XX века. Например, в 1910 — 1912 гг. в Санкт-Петербурге был издан учебник «Общая история философии» В. Вундта, Г. Ольденберга, И. Гольциэра, В. Грубе, Тетуджиро Инуйе, Г. фон Арнима. К. Бэймейкера, В. Виндельбанда, в переводе В. Яшунского, под редакцией проф. А.И. Введенского и Э.Л. Радлова. В этом учебнике в первом томе есть раздел «Индийская философия», написанный Г. Ольденбергом. В нем отсутствуют темы, посвященные непосредственно буддизму, но автор достаточно основательно анализирует философию брахманизма, санкхьи, шанкары, вайшешику и ньяю, учение чарваков.

Интерес к буддизму проявляют интерес и другие русские философы. Среди них В.В. Лесевич, который написал

несколько работ о буддизме: «Буддийский нравственный тип», «Новейшие движения в буддизме», «Религиозная свобода по эдиктам царя Асоки Великого». В 1902 г. была издана его небольшая по объему книга «Буддийские легенды и их соотношение с буддийскими догматами». Следует заметить, что для позитивиста Лесевича привлечение буддийского материала является своеобразной иллюстрацией «безжизненности» и схематизма метафизических построений, в том числе и в догматической части буддизма. По его мнению, для религиозных чувств буддистов более значимыми могут оказаться «продукты восточной фантазии» — легенды. Автор опирается на мнение известного буддолога С.Ф. Ольденбурга о том, что «в то время, когда догматы почти исключительно обращаются к вопросу о спасении, верования массы, высказывающиеся в легенде, обходят конечные вопросы и касаются главным образом этической непосредственной стороны дела»³⁷.

«Буддизм в сравнении с христианством» В.А. Кожевникова была написана в то время, когда в России активно развивалась Санкт-Петербургская буддологическая школа. Публиковались труды И.П. Минаева, Ф.И. Щербатского, О.О. Розенберга, С.Ф. Ольденбурга, в которых присутствовало желание ввести буддийскую философию в историю мировой философии и культуры, познакомить читателя с образцами восточной мудрости, рассмотреть не только историко-философские, но и современные для того времени философские проблемы в контексте буддийских идей.

Эти «калейдоскопические» примеры — свидетельство того, что в начале XX в. возникла ситуация напряженного интереса к восточным учениям, в том числе и к буддизму, в России, что было связано с геополитическими интересами страны, влиянием западноевропейской философии, прежде всего Шопенгауэра, развитием отечественных востоковедных исследований, появлением необуддизма и теософии. Отношение к Востоку отличалось в это время необычайным разнообразием: от жаркого интереса и поиска ответов на вопросы, связанные с кризисом западной цивилизации, до настороженного неприятия как антипода опять-таки западной (христианской) культуры. Так, в 1917 г. в первом номере жур-

нала «Христианская мысль» была опубликована рецензия на «Буддизм в сравнении с христианством», написанная В.В. Зеньковским. Известный религиозный философ и историк русской философии отмечает целый ряд достоинств труда Кожевникова, особо подчеркивая: «Все изложение В.А. Кожевникова проникнуто нежным чувством к чужим религиозным внехристианским переживаниям, ему чуждо пренебрежение, высокомерное презрение ...». При этом ему <Кожевникову> «открыта относительная правда этих внехристианских достижений именно потому, что ему открыта полнота христианской истины»³⁸. С присущей ему эмоциональной искренностью Зеньковский пишет о вреде теософии и о своей солидарности с идеями работы Кожевникова³⁹.

И, возвращаясь к вопросу в названии нашей статьи. Бесспорно, целью труда Кожевникова является прежде всего демонстрация превосходства веры в Христа при использовании сравнительно-сопоставительного анализа. Бесспорно, выводы этого сравнительного анализа предопределены религиозно-философскими целями, которые Кожевников назвал в предисловии к своей книге. В то же время эта работа имеет несомненное значение в истории русской философии и отечественных сравнительных исследований.

В данном обширном труде этого далеко еще не оцененного по достоинству философа содержатся достаточно полные сведения о развитии западной классической буддологии, поскольку работа Кожевникова базируется на многочисленных исследованиях европейских востоковедов⁴⁰. Его книга дает представление об уровне религиозоведческих знаний философов и ученых того времени и их отношении к сравнительному изучению религий, в том числе и самого автора. Исходя из полемики Кожевникова с современными ему «любителями буддизма» можно также судить о степени распространенности и о влиянии на культуру Запада и России необуддизма и теософии. И, наконец, «Буддизм в сравнении с христианством» – это интересный историко-философский источник, свидетельствующий об особенностях восприятия буддизма в русской религиозной философии того периода и о тех вопросах, которые стали разрабатываться в русской философии под влиянием отношений с философией буддийской.

Примечания

- ¹ См.: *Шургаия А.В.* Православный ученый-энциклопедист // *Кожевников В.А.* Буддизм в сравнении с христианством. М., 2002. Т. I. С. I.
- ² См.: *Шохина В.К.* Предисловие // *Кожевников В.А.* Буддизм в сравнении с христианством. Т. I. С. XVII.
- ³ Там же. С. 7.
- ⁴ Там же.
- ⁵ Там же.
- ⁶ Там же. С. 12.
- ⁷ Там же.
- ⁸ Там же. С. 14.
- ⁹ Там же.
- ¹⁰ Там же.
- ¹¹ См. там же. С. 16.
- ¹² Там же. С. 22.
- ¹³ Там же. С. 24.
- ¹⁴ Там же.
- ¹⁵ Там же.
- ¹⁶ Там же. С. 28.
- ¹⁷ Там же.
- ¹⁸ Там же. С.36.
- ¹⁹ Там же. С. 46.
- ²⁰ Там же.
- ²¹ См. там же. С. 117.
- ²² Там же. С. 125.
- ²³ Там же. С. 127.
- ²⁴ Там же.
- ²⁵ Там же. С. 134.
- ²⁶ Там же.
- ²⁷ Там же. С. 141.
- ²⁸ Там же. С. 140.
- ²⁹ *Розенберг О.О.* Труды по буддизму. М., 1991. С. 40.
- ³⁰ Там же.
- ³¹ *Кожевников В.А.* Буддизм в сравнении с христианством. Т. II. С. 335.
- ³² Там же. С. 350.
- ³³ Там же. С. 355.
- ³⁴ Там же. С. 426.
- ³⁵ Там же. С. 683.
- ³⁶ Там же.
- ³⁷ Цит. по: *Лесевич В.В.* Буддийские легенды и их соотношение с буддийскими догматами. С. 10.
- ³⁸ Там же. С. 138.
- ³⁹ См. там же.
- ⁴⁰ См.: *Шохин В.К.* Предисловие // *Кожевников В.А.* Буддизм в сравнении с христианством. Т. I. С. XX.



НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ



Обзоры, объявления сообщения



Санкт-Петербургское Философское общество
Санкт-Петербургский государственный университет
Факультет философии и политологии

ДНИ ПЕТЕРБУРГСКОЙ ФИЛОСОФИИ–2008
20 – 22 ноября 2008 г.

**ЧЕЛОВЕК ПОЗНАЮЩИЙ,
ЧЕЛОВЕК СОЗИДАЮЩИЙ,
ЧЕЛОВЕК ВЕРУЮЩИЙ**

В программе:

Торжественное открытие Дней Петербургской философии-2008 состоится 20 ноября (четверг), 11:00. Актальный зал СПбГУ, Университетская наб., 7/9 (вход с Менделеевской линии).

21 – 22 ноября пройдут коллоквиумы: «Человек и познание», «Человек и созидание», «Человек и вера», а также научные конференции, семинары и круглые столы.

В Дни Петербургской философии пройдет Акция «Вспоминая «Философский пароход» 1922 г.» у мемориального камня (Университетская наб., 8 – 9 линии), а также награждение премией Санкт-Петербургского философского общества «Вторая навигация» за 2008 год. Будут организованы выставки-продажи книг ведущих издательств города, выступление художественных коллективов СПбГУ.

Контактная информация:

Заявки на участие, авторскую справку и темы докладов с указанием секции или круглого стола присылать по электронной почте: science@philosophy.pu.ru и на адрес сек-

ции или круглого стола. В компьютерном варианте на дискете – по адресу: 199034. Санкт-Петербург, Менделеевская линия, д. 5, факультет философии и политологии СПбГУ. Научный отдел (к. 104 б), с пометкой <Дни Петербургской Философии–2008>.

Программа Дней Петербургской философии будет размещена на сайтах СПбГУ и факультета философии и политологии СПбГУ.

По итогам ДПФ–2008 выйдет сборник наиболее интересных выступлений и материалов. Тезисы только реально присутствующих участников будут представлены на секциях и круглых столах. По вопросам оформления и подачи тезисов обращайтесь к руководителям и секретарям секций и круглых столов.

Иногородние участники должны сообщить о необходимости бронирования места в гостинице (общежитии) руководителям секций и круглых столов, а также заместителю декана по работе в общежитии доценту Держивецкому Евгению Викторовичу по телефону: (812) 328-94-21 и электронным адресам: dean@philosophy.pu.ru, derzhiv@mail.ru.

**Телефон для справок:
(812) 328-94-40, тел. /факс: (812) 328-94-21.**

**E-Mail: science@philosophy.pu.ru,
t_ruschina@mail.ru**

**Интернет:
<http://www.spbu.ru>,
<http://www.philosophy.pu.ru>,
<http://anthropology.ru>**



Наши авторы



Алексеев Андрей Николаевич – кандидат философских наук, ведущий научный сотрудник Социологического института РАН (С.-Петербург).

Бернюкевич Татьяна Владимировна – кандидат философских наук, заведующая кафедрой философии Забайкальского государственного гуманитарно-педагогического университета им. Н.Г. Чернышевского (г. Чита).

Егоров Сергей Нестерович – доктор юридических наук, член адвокатской Палаты СПб., государственный советник III класса.

Иванченко Галина Владимировна – доктор философских наук, профессор кафедры общей социологии ГУ-Высшая Школа экономики.

Люсый Александр Павлович – кандидат философских наук, Российский институт культурологи.

Пигров Константин Семенович – доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой социальной философии философского факультета С.-Петербургского государственного университета.

Тульчинский Григорий Львович – заслуженный деятель науки РФ, доктор философских наук, профессор С.-Петербургского филиала ГУ-Высшая Школа экономики.

Уваров Михаил Семенович – доктор философских наук, профессор кафедры философской антропологии С.-Петербургского государственного университета.

Эпштейн Михаил Наумович – профессор теории культуры и русской словесности университета Эмори (Атланта, США). Лауреат премий Андрея Белого (1991), Лондонского Института социальных изобретений (1995), Международного конкурса эссеистики (Берлин-Веймар, 1999), «Liberty» (Нью-Йорк, 2000).

CONTENTS

MODERNITY: TOPICAL ISSUES

Philosophical Dimension ■

<i>KH.E. MARINOSYAN</i>	National State, Problems and Prospects in the Age of Globalization	5
-------------------------	--	---

**PHILOSOPHY AND CULTURE:
THE TEMPORAL CONTEXT**

<i>THE EDITORIAL</i>	Philosophical Forum	25
----------------------	---------------------	----

Scriptization: ■

**Revelation, Concealment,
and Inspiration of Being**

<i>G.L. TULCHINSKY (Saint Petersburg)</i>	Scriptization of Being as a Problem and a Genre of Philosophizing	29
<i>A.N. ALEXEEV (Saint Petersburg)</i>	Diary and Letter as a form of Social Communication	31
<i>G.V. IVANCHENKO</i>	Bends and Fractures of Scripts	48
<i>M.S. UVAROV (Saint Petersburg)</i>	Confessional Resource of Scriptography	59
<i>G.L. TULCHINSKY (Saint Petersburg)</i>	Life Stories as an Experience of Scriptization of Being	78
<i>A.P. LYUSY</i>	Scriptization with Increased Trust	92
<i>K.S. PIGROV (Saint Petersburg)</i>	Scriptization of Off-Chance Being, or Apologia of an Intimate Diary	98
<i>S.N. YEGOROV (Saint Petersburg)</i>	Verbalization as Pre-condition of Scriptization	107
<i>M.N. EPSTEIN (USA)</i>	Homo Scriptor: Introduction into Scriptorics as Anthropology and Personology of Writing	124

PHILOSOPHICAL SEARCH

<i>T.V. BERNYUKEVICH (Chita)</i>	“Buddhism in Comparison with Christianity” by V.A. Kozhevnikov: Apologetics of Christianity or Experience of Comparative Analysis?	146
--------------------------------------	--	-----

SCIENTIFIC LIFE

**Surveys, Announcements,
and Other Information ■**

	The Days of Saint Petersburg Philosophy-2008	157
--	--	-----

■	On Our Authors	159
----------	-----------------------	-----