



2. 2020



ЕВРОПЕЙСКИЙ ГУМАНИТАРНЫЙ УНИВЕРСИТЕТ

ФИЛОСОФСКО-КУЛЬТУРОЛОГИЧЕСКИЙ ЖУРНАЛ

ТОПОС

JOURNAL FOR PHILOSOPHY AND CULTURAL STUDIES

№ 2, 2020

ISSN 1815-0047 (print)
ISSN 2538-886X (online)

ТЕМА НОМЕРА

IN MEMORIAM. ВЛАДИМИР ФУРС

Журнал включен в международные базы данных:
The Philosopher's Index;
EBSCO-CEEAS (Central & Eastern European Academic Source)

Периодичность: два номера в год

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ EDITORIAL TEAM

А. Горных	A. Gornykh
В. Кораблева	V. Korablyova
Г. Орлова	G. Orlova
И. Полещук	I. Poleshchuk
А. Усманова	A. Ousmanova
К. Шталенкова (ученый секретарь)	K. Shtalenkova (academic secretary)
Т. Щитцова (гл. редактор)	T. Shchytsova (editor-in-chief)

НАУЧНЫЙ СОВЕТ EDITORIAL BOARD

Ю. Баранова	J. Baranova (Lithuania)
У. Бруган	W. Brogan (USA)
Б. Вальденфельс	B. Waldenfels (Germany)
Е. Гапова	E. Gapova (USA)
А. Ермоленко	A. Yermolenko (Ukraine)
Х. Р. Зепп	H. R. Sepp (Germany)
Д. Комель	D. Komel (Slovenia)
К. Мейер-Драве	K. Meyer-Drawe (Germany)
А. Михайлов	A. Mikhailov (Belarus)
В. Молчанов	V. Molchanov (Russia)
Дж. Саллис	J. Sallis (USA)
Ф. Свенаеус	F. Svenaeus (Sweden)
Е. Трубина	E. Trubina (Russia)
Л. Фишер	L. Fisher (Hungary)
<u>В. Фурс</u>	<u>V. Fours</u> (Belarus)
А. Хаардт	A. Haardt (Germany)

Адрес редколлегии: journal.topos@ehu.lt
Сайт журнала: <http://journals.ehu.lt/index.php/topos>

Адрес издателя: Европейский гуманитарный университет
Savičiaus st. 17, LT-01127, Vilnius, Lithuania

© Topos, 2020

© Европейский гуманитарный университет, 2020

СОДЕРЖАНИЕ

In Memoriam. Владимир Фурс | 7

| ВЛАДИМИР ФУРС И КОНТРОВЕРЗЫ МОДЕРНА |

ГИНТАУТАС МАЖЕЙКИС

Фурс и патологии «перехода»
постсоветского модерна | 11

АЛЕКСАНДР ДМИТРИЕВ

Социальное воображаемое, приключения автономии
и интеллектуальная история | 34

АНДРЕЙ ПАТКУЛЬ

Владимир Фурс как читатель Декарта | 51

ВЛАДИМИР МАЦКЕВИЧ, МИХАИЛ МИНАКОВ,
АЛЕКСАНДР ДМИТРИЕВ, ТАТЬЯНА ЩИТЦОВА

Регрессивная социальность?
Постсоветские общества в системе координат глобализации
(круглый стол, приуроченный к 10-летней годовщине
со дня смерти Владимира Фурса) | 64

| ГЛОБАЛЬНОЕ, ЛОКАЛЬНОЕ, НАЦИОНАЛЬНОЕ |

VALERIA KORABLYOVA

Europe as an Object of Desire: Ukraine between
“Psychological Europe” and the “Soviet Mentality” | 79

ОЛЬГА ДАВЫДИК

Трансформации национального
в условиях регионализации и локализации | 100

| В ПОИСКАХ «ХОРОШЕГО ОБЩЕСТВА» |

АНДРЕЙ ГОРНЫХ

Антропология стоимости: Желание и коммуникация
(Б. Малиновский, Ж. Лакан) | 112

МИХАИЛ МАРТЫНОВ

Furthur и проблема анархистской идиорритмии | 129

ЕКАТЕРИНА ЯНЧЕВСКАЯ

Нарративная этика Артура Франка в контексте
этического учения Эмманюэля Левинаса | 150

ИНФОРМАЦИЯ ДЛЯ АВТОРОВ | 167

CONTENTS

In Memoriam. Vladimir Fours | 7

| VLADIMIR FOURS AND CONTROVERSIES OF MODERNITY |

GINTAUTAS MAŽEIKIS

Fours and Pathologies of the “Transition”
in the Post-Soviet Modernity | 11

ALEXANDER DMITRIEV

Social Imaginary, Adventures
of Autonomy and Intellectual History | 34

ANDREI PATKUL

Vladimir Fours as a Reader of Descartes | 51

VLADIMIR MATSKEVICH, MIKHAIL MINAKOV,
ALEXANDER DMITRIEV, TATIANA SHCHYTTSOVA

Regressive Sociality? Post-Soviet Societies
in the Globalization Coordinate System
(round table dedicated to the 10th anniversary
of the death of Vladimir Fours) | 64

| GLOBAL, LOCAL, NATIONAL |

VALERIA KORABLYOVA

Europe as an Object of Desire: Ukraine between
“Psychological Europe” and the “Soviet Mentality” | 79

VOLHA DAVYDZIK

Transformations of the National
in the Context of Regionalization and Localization | 100

ANDREI GORNYKH

Anthropology of Value: Desire
and Communication (B. Malinowski, J. Lacan) | 112

MIKHAIL MARTYNOV

Furthur and the Problem of Anarchist Idiorrhhythmy | 129

KATSIARYNA YANCHEUSKAYA

Arthur Frank's Narrative Ethics in the Context
of Emmanuel Levinas's Ethical Doctrine | 150

AUTHOR GUIDELINES | 167

IN MEMORIAM.
ВЛАДИМИР ФУРС



Прошло уже более десяти лет, как ушел из жизни наш коллега и друг, известный белорусский философ Владимир Фурс (1963–2009). Летом 2019 в Европейском гуманитарном университете была организована небольшая конференция, а осенью – специальный круглый стол, посвященные философскому наследию

Фурса и приуроченные к 10-ой годовщине со дня его смерти, – материалы этих встреч и легли в основание настоящего выпуска журнала *Toros*.

Владимир Фурс является чрезвычайно важной фигурой для постсоветской белорусской философии. На фоне системного кризиса институциональной философии, последовавшего за распадом СССР, научно-исследовательская работа Фурса отличалась не только неизменным профессионализмом, но и принципиальной установкой на реанимирование критического вопрошания и прояснение отношения между философией и, собственно, жизнью – повседневной практической жизнью людей и социальных институтов. За очень короткое время Фурс стал фактически первопроходцем в разработке нового исследовательского поля в Беларуси – социально-критической теории, – выйдя тем самым за рамки двух, наиболее разработанных в белорусской советской философии, научных направлений – «истории философии» и «философии и методологии науки». Выход в свет монографий Владимира Фурса *Философия незавершенного модерна* Ю. Хабермаса (2000), *Контуры современной критической теории* (2002), *Социальная философия в непопулярном изложении* (2006), а также защита им в 2002 году (в Санкт-Петербургском университете) докторской диссертации на тему «Критическая социальная теория в западной философии 70–90-х гг. XX в.: типологическая реконструкция» стали убедительным основанием для того, чтобы за Фурсом закрепилась репутация одного из ключевых социальных теоретиков в постсоветском регионе.

В период с 2005 по 2007 Владимир Фурс публикует несколько оригинальных концептуальных текстов, посвященных анализу современного белорусского общества, – два из них были напечатаны в нашем журнале: «Беларусская «реальность» в системе координат глобализации (постановка вопроса)» (*Toros* № 1, 2005) и ««Власть народа»: современные представления о демократии и белорусская модель «народовластия»» (*Toros* № 2, 2006). Еще одна значимая статья – «Белорусский проект «современности»?» – вышла в сборнике под редакцией Ольги Шпараги *Европейская перспектива Беларуси: Интеллектуальные модели* (2007). В этих работах Фурс пытается осмыслить специфику общественно-политических процессов в нашей стране в контексте наиболее значимых глобальных и региональных трансформаций и трендов: смещений модерна, амбивалентной диалектики глобализации, пробуксовывания пост-советского транзита итд.

Сегодня – в свете радикального социально-политического кризиса и формирования протестного движения в Беларуси – названные тексты Фурса приобретают особую актуальность и несомненно будут читаться с новым интересом, так как в них предлагаются теоретические модели, которые, с одной стороны, проливают свет на причины устойчивости авторитарного режима в нашей стране, с другой – открывают перспективу для разрешения ряда острых проблем белорусского общества. В частности, Фурс разработывает чрезвычайно эвристичную концепцию «регрессивной социальности», фиксирующую принципиальную взаимосвязь между работой идеологических аппаратов белорусского государства и структурой личности (самости) «обычных граждан». Отдельно стоит отметить также очень перспективный подход Фурса к решению национального вопроса. В то время как и в белорусском публичном дискурсе, и в теоретических дискуссиях этот вопрос рассматривался преимущественно в рамках традиционной дихотомии этнического и гражданского национализмов, Фурс намечает возможность преодоления этой контрпродуктивной дихотомической логики.

В 2008 году Владимир Фурс возглавил международный научно-образовательный проект «Практический поворот: философия в университете и за его пределами», который получил поддержку Института *Открытое общество* (Будапешт). В концепции этого проекта были синтезированы две идеи, которые стали регулятивными для зрелой профессиональной деятельности Фурса: это идея «хорошего общества», мыслимая как необходимый утопический горизонт, направляющий движение к общественной автономии, и радикальное сомнение в том, что философия как исторически сложившийся тип знания – и позиционирования этого знания в обществе – релевантна вызовам современного мира. Не секрет, что сам Фурс, перейдя в XXI столетие, предпочитал использовать термин «социальная теория» вместо «социальная философия» и представлялся, соответственно, как социальный теоретик. Однако, эти подвижки в самоидентификации не имели ничего общего ни с конъюнктурой, ни с выбором другого дисциплинарного поля. Скорее, Фурс искал новые ресурсы в самой философии – и в философствующем сознании, – о чем убедительно свидетельствует его потрясающая статья «Декарт – учитель философии» (*Topos* № 1, 2006).

Владимир Фурс был и остается исключительно значимой фигурой для журнала *Topos* – и как автор замечательных статей, и как член международного редакционного совета; но прежде всего – как друг и единомышленник, который очень хорошо понимал, что

настоящее философское сообщество формируется из сочетания агональности и дружественности. Среди авторов этого памятного номера – друзья и коллеги Владимира из разных стран и институций, а также ученые, чьи работы созвучны некоторым ключевым направлениям в его интеллектуальном наследии.

Татьяна Щитцова

ФУРС И ПАТОЛОГИИ «ПЕРЕХОДА» ПОСТСОВЕТСКОГО МОДЕРНА

Гинтаутас Мажейкис

FOURS AND PATHOLOGIES OF THE “TRANSITION”
IN THE POST-SOVIET MODERN

© Gintautas Mažeikis

Professor, Dr. hab., Head of the Department for Philosophy and Social Critique, Vytautas Magnus University (Kaunas, Lithuania)

ORCID ID: 0000-0002-9848-0908

E-mail: gintautas.mazeikis@vdu.lt

Abstract: The purpose of the article is to understand the criticism of the transition period in the post-Soviet space (1990–2000), which can be found in the works of Vladimir Fours, as well as to discuss the concept of communicative political pathology, which is expressed in language distortions, instrumentalization of consciousness, deformations of public consciousness and publicity, and social irresponsibility of the authorities. Fours's philosophy is based on the study and interpretation of the ideals of rationality, Marxist criticism of political economy and critical theory in a broad sense, so his work is compared with some of the judgments of M. Mamardashvili, T. Adorno, J. Habermas, K. Castoriadis and other authors. Comparing the theory of rationality ideals and critical theory, which analyzes not only reasonable statements, but also the unconscious, the imaginary and its production, allows us to understand the attitude of philosophy to the political reality of the transition period and later periods, as well as to analyze examples of communicative pathology in public and regulatory decisions of the authorities. Analysis of the pathologies of the Soviet and post-Soviet public and hegemonic discourses allows us to shed light on what is happening today, especially in Belarus in 2020.

Key words: ideals of rationality, period of transferring, communicative action, critical theory, publicity.



Идеалы рациональности и патологии общественного мышления

Не только советское время представляет классический образ искаженного модерна, но и постсоветский переходный период, создавший большинство правителей и режимов постсоветских стран, включая В. Януковича, В. Путина и А. Лукашенко. 1990–2000 годы могут считаться периодом формирования стремления преодолеть ощущения ущербности социально-политического положения, общественной неполноценности из-за крушения страны коммунистического мифа. Попытки преодолеть кажущуюся униженность уже привели в истории Европы к худшим последствиям, если вспомнить пресловутую униженность Веймарской Германии после Версальского мира (1919). О последствиях возникшей общественной коммуникативной патологии этого периода писалось много, выделяю лишь размышления В. Райха о генеалогии фашизма (1997). И если Балтийские страны, Литва, не только не испытали никакой травмы по поводу распада Советского Союза, а скорее даже ощутили эйфорию и чувство освобождения, то многие граждане России и Беларуси еще должны были преодолеть утрату веры в собственное советское величие и статус победителя во Второй мировой войне. Недооценка формировавшихся стремлений не позволяет понять долгое пробуждение народов и политических классов и суть армянской, украинской и белорусской революций. Рефлексия на предмет патологий «переходного» периода постсоветского модерна была актуальна и в указанный период и остается важной до сих пор ввиду труднопреодолимой травмы.

Владимир Фурс уделяет значительное внимание критическому осмыслению рациональных, коммуникативных и в т. ч. иррациональных условий переходного периода и тому, как критическая теория может мыслить и публичное, и иррациональное. Он исследует и интерпретирует идеалы рациональности, принципы марксистской критики и их пределы, объясняет критическую теорию, включающую коммуникативный и психологический аспекты, а также анализ общественных патологий. До него советская философия к патологиям модернизации относилась стремление капитала к монополизации, к большей прибыли, а также игнорирование социальных нужд, бюрократизацию социальных отношений. Даже в конце советского периода все патологии в основном отслеживались в Западном мире, зачастую игнорируя куда более сложные социально-политические процессы в советском и постсоветском пространстве. Напротив, одними из объектов исследований критической теории являются искажения общественных взаимоотношений при проведении проектов модернизации и более узко – нарушения рациональной коммуникации и работы коммуникативного, т. е. общественного, разума (*Kommunikative Vernunft, Gesellschaftliche Vernunft*).

Публичные заявления власти и ее обслуживающей или ей оппонировавшей социальной философии обосновывают идеалы рациональности, на основании которых определяются задачи, условия выполнения, трудности и враги, делаются заключения об успехах и провалах. Классическими примерами таких проектов модернизации – через определение целей, врагов и ошибок – были советская индустриализация и коллективизация в 1930-е годы и китайская Культурная революция начала 1970-х. В советское время было принято обозначать недостатки капитализма, и Фурс в начале 1990-х, говоря о новых идеалах переходного общества, также указывает на необходимость избегать патологий рыночных отношений при строительстве нового демократического общества, но вскоре начинает говорить об искажениях публичного мышления в постсоветском пространстве, открыто включаясь в критику постсоветских режимов публичности и философии.

Сошлемся на двух авторов, важных для философии Фурса: М. Вебера, основателя хозяйственного рационализма XX века, и М. Мамардашвили, оказавшего влияние на понимание философских и публичных идеалов рациональности в поздний советский период. Вебер ввел понятие рациональности для объяснения поведения и мышления хозяйственных, рыночных агентов: финансовых, бюрократических, посреднических институций, работающих в сфере власти, интереса и договора. Он выделил различные формы «хозяйственной рациональности»: «материальную» (Вебер, 2016, с. 133), «денежного расчета» (Там же, с. 135), «рыночно-хозяйственную» (Там же, с. 231), «правосудия» (Там же, с. 278), – и всех их объединяет рациональность бюрократии: «Бюрократическое управление означает господство через знание, в этом заключается его специфически рациональная основа» (Там же, с. 263).

Вебер в противовес классовой теории К. Маркса анализирует бюрократию как общественный класс со своей особой, однако не универсальной и не всеобщей рациональностью. Заметим, что Х. Арендт, на которую иногда ссылается Фурс, говоря о свободной публичности как основной предпосылке политического действия, исключает хозяйство (*Oikos*) из поля политической свободы и относит к инструментальной, причинно-следственной рациональности (Арендт, 2017). Это означало, что бюрократический класс и его рациональность далеки от политического действия и даже рассматривают его как нечто ложное. Они предполагают, что существует просвещенная (допустим, декартовская) форма рациональности и мышления, создаются анонимные «машины сознания» (Фурс и Щитцова, 2009, с. 219) или господствует одно из классовых сознаний, как полагал Маркс и его последователи. Вебер же предполагает, что возможна множественность рациональностей, в зависимости от организации жизненного мира. Множественность рациональностей, настроенных на модернизацию, конкурирует, формируя легитимность и нормативность

государственного строя. Вебер отмечает, что бюрократия, или служащие государственного аппарата, создают направленное на само себя поле и язык рационального общения, которые не являются ни религиозными, ни аристократическими, но иногда являются националистическими. Многие из того, что характеризует формальность бюрократической рациональности, было осмыслено языком абсурда в романах Ф. Кафки «Процесс» и «Замок». Однако после Второй мировой войны в Европе обрела вес не бюрократическая, а демократическая гражданская рациональность, основанная на принципах критики и преодоления власти масс посредством вовлечения психоанализа и организации классового сознания. Важными моментами стали также реализация конкуренции властей, обеспечение системы противовесов, защита прав меньшинств.

Советская провластная философия, осмысливая рациональность, придерживалась якобы классового и научного подходов, игнорируя понимание собственного насилия, примененного при подавлении рабочих движений, например в Будапеште в 1956 году или «Солидарности» в Польше в 1981–1983 годах, без анализа причин собственного насилия. Отсутствие действенной критики способствовало вырождению не только классовой рациональности, но и номенклатурной рациональности, которая оказалась не в состоянии обеспечивать благополучие общества и угрожала интересам бюрократического класса. Только номенклатурными интересами можно объяснить, почему сеть управленцев подержала идею Перестройки плановой экономики. Изменения должны были касаться не только социалистического хозяйства, но и самого проекта развития общества и языка. Одним из первых, кто обратил философское внимание на абсурдное и патологическое состояние советских номенклатурных институций, был М. Мамардашвили. В 1983 году в Тбилиси он прочитал доклад под заглавием «Классический и неклассический идеал рациональности», который в последующем стал основанием для более широких исследований этой темы. Доклад начинается с отсылки к понятной тбилисцам политической трагедии того же года:

«Состояние, в котором я нахожусь, как всякий тбилисец, в эти дни из-за события, связанного, как вам, видимо, известно, с попыткой угона самолета, не может не отразиться на собранности моего изложения» (Мамардашвили, 1996, с. 229).

Суть события: золотая молодежь Тбилиси, в основном взрослые дети чиновников, партийных руководителей: актеры, ученые, художники, – попытались захватить самолет и улететь за рубеж. Неудачный захват окончился кровавым штурмом, судом и расстрелами. После следовали репрессии против грузинской элиты, например, была приостановлена работа режиссера Т. Абуладзе

над фильмом «Покаяние», поскольку один из актеров был в группе, пытавшейся организовать побег. Мамардашвили говорил о связанности философского, рационального мышления с пережитым опытом, живым впечатлением и о скрытом драматизме любой феноменологической редукции, которая, абстрагируясь, пытается уменьшить зависимость от впечатлений, оставляемых событием. Однако драматическое событие, или переживание, присутствует как горизонт понимания, который должен быть воспроизведен понимающим в процессе раскрытия скобок (как снятие редукции). Мамардашвили говорил, что «человеческий интеллект расположен сразу в утверждении чего-то о мире двойственно» (Там же, с. 231). Результатом такого раскола является разделение на скрытое понимание (во время трансцендентального или просто политического утаивания) и его общественно значимое раскрытие, но скорее – подлог. Схожим образом формируются механизмы подавления рационального мышления и патологические формы проявления подавленного. С указанием на русскую действительность, а не тбилисскую, т. е. косвенно, Мамардашвили говорит:

«Ибо опыт оппозиции никогда по-настоящему не был извлечен, ведь он может быть извлечен только в структуре, иначе кисельные состояния оппозиционных настроений, будучи не структурированными, обречены повторяться с дурной бесконечностью, уходить в бесконечность» (Там же, с. 231–232).

Он утверждает, что идеал рациональности является общественно структурированным, превращенным в действия институций, легитимирован властью. Только тогда он может развиваться, а не стать дурной бесконечностью самоповторения. Возможно, Мамардашвили имеет в виду, что плач по детям, совершившим неудачный побег путем захвата самолета, никуда не ведет, если не превратится в ответственную оппозицию, иначе после расстрела одной молодежи придут такие же репрессии по отношению к другой.

Важной предпосылкой, указывающей на необходимость переосмысления оснований и идеалов советской рациональности, стали экономические и военные (война в Афганистане) неудачи, а поводом – первые перестроечные настроения после смерти генсека Л. Брежнева (в 1982 году), так называемая андроповская реформа, частью которой и стала трагедия в Тбилиси. Еще более ярко кризис советских идеалов рациональности, способов проговаривания и мышления истины или достижения общественного согласия обнаружил себя в период Чернобыльской трагедии 1986 года, когда стала ясна пагубность системной и информационной закрытости коммунистической партии, результатом чего стало объявление политики «гласности» в 1987 году. После этого в процесс осмысления идеалов рациональности включились многие официальные

советские философы, а объявленная «перестройка» означала изменения в общественном мышлении, включая мораль и право, и только потом – хозяйственные решения.

Одна из ранних работ Фурса называется «О проблеме рациональности философского знания» (1988), где он пытается представить марксистский диалектический идеал рациональности и ссылается на классические работы позднего советского марксизма: И. С. Автономовой, А. С. Богомолова, Т. И. Ойзермана, И. С. Алексеева и др. Марксистская и марксистско-ленинская философия времен перестройки (она официально началась в 1987 году, после катастрофы на Чернобыльской АЭС) критически отмечает несоответствия «идеала рациональности и реального философского знания» (Фурс, 2012b, с. 515), при этом стараясь избежать критического взгляда на номенклатуру и администрирование. Здесь мы не будем шире обсуждать тонкую грань между гегельянством, марксистской и марксистско-ленинской философией в поздний советский период, но таковая, а значит, и различия типов философской рациональности постоянно обнаруживались. Марксистско-ленинская философия и политическая практика ЦК КПСС и М. Горбачева эти несоответствия называла искажениями, поскольку понятие патологии предполагало «хирургическое вмешательство», что означало необходимость удаления криминальных или враждебных образований (Ю. Андропов так и поступил с тбилисской молодежью). Думаю, что исследования в рамках идеалов рациональности и их смены до сих пор актуальны и особенно в контексте событий в Украине, Армении, Беларуси, Киргизии и России. Общественными революциями мы называем «пробуждения» – исход из сферы возмущения и предпонимания в сферу попытки понять и изменить, но не обязательно удачные попытки. Скорее всего этот исход (*exegesis*) будет ошибочным, путанным, даже смешным, поэтому критика настоящего является актуальной, тогда как философия, стремящаяся к вечным истинам – *philosophia perennis*, – утрачивает способность быть актуальной.

Фурс, ища новые основания для критики идеалов рациональности, что означает также и критику нормативности разума, сосредоточился на анализе прагматики коммуникативного действия и коммуникативной рациональности. В статье «Модель коммуникативной рациональности...» 1995 года он говорит об актуальности включить в осмысление нормативности разума труды Ю. Хабермаса, К.-О. Апеля и М. Фуко. Тема коммуникативной рациональности приложима не только к анализу регулятивных установок и суждений аппарата власти или научных и хозяйственных институций, но в принципе к любым устоявшимся практикам и дискурсам. Коммуникативное понимание рациональности норм и действий опирается на согласие (договоренности) общественных мнений и научных исследований, хотя само это согласие, как показывает

Фуко или Касториadis, не всегда рационально, и в этом заключается проблема. Естественно-научные исследования чаще всего опираются на теорию истины как адекватности или корреляции, в то время как религиозное или идеологическое мышление истинным считает то, что когерентно их ритуальным или языковым практикам. Например, для астрофизики истинно то, что Вселенная возникла путем первого взрыва, развивается и расширяется, в то же время библейский креационизм утверждает истинность сотворения Богом мира. Причем один и тот же человек может следовать обеим истинам, хотя они в принципе несовместимы. Так что существует множество идеалов рациональности, нормативных практик, и в этой ситуации особенно актуальным становится, на каких основаниях эти общественные группы могут договориться или что такое коммуникативная рациональность, как возможны ее идеалы и что искажает их осуществление. Иногда рациональность знания понимается как осмысление соразмерности причин и следствий, затрат и результатов, теории и практики, политических решений и их выполнения. Ю. Хабермас, К.-О. Апель, В. Кульман (Там же, с. 474) преодолевают узкое определение рациональности знания и коммуникации, вводя понятие социального интереса или социального измерения разума, которое раскрывается через множество параметров. В связи с этим интересен поворот и Хабермаса, и Фурса к К. Касториadisу и его проблематике воображаемого установления общества (Касториadis, 2003) как «невидимому цементу, скрепляющему крупномасштабное человеческое сообщество» (Фурс, 2012а, с. 128).

Согласно Фурсу, одной из ключевых проблем модернизации общества становится рационализация коллективной воли: «Единственным содержанием проекта является шаг за шагом улучшаемая институционализация процедуры разумного формирования коллективной воли» (Фурс, 2000, с. 174).

Это не простой вопрос, помня, что массы обыкновенно не в состоянии сформулировать рациональный подход, а толпа управляется простыми эмоциональными посылами, страхами и соблазнами. Возвысить массы до ответственного гражданского самосознания и способности защищать свои права путем забастовок, пикетов, демонстраций, петиций, путем созидания действенных партий и общественных объединений, путем развития институтов социально-политической критики – это долгий путь становления общества. Кроме философов, многие писатели, художники, а также публицисты и блогеры вовлечены в критическое, коммуникативное поле индивидуальной и групповой саморефлексии, которую иногда называют «самосознанием». Сознание и самосознание являются не идеальной данностью, которую можно проявлять, но диалогическим действием, включающим не только речевые акты, но и другие символические интеракции (в сфере искусства, религиозных обрядов и др.). Философия может

со всеми данными практиками сотрудничать, соперничать или их игнорировать. Рост влияния публичных интеллектуалов предвещивает бум блогерского движения и эмансипации публичной сферы. Если же говорить только о переходном периоде 1990–2000 годов в постсоветском пространстве, то необходимо выделить феномен роста влияния философов – публичных интеллектуалов, например, Б. Парамонова, В. Подороги, Л. Донскиса, А. Секацкого. Сочинения Фурса могут быть прочитаны параллельно и в сравнении с ними.

Тотальность социального и политическое

М. Хоркхеймер, Т. Адорно и Ю. Хабермас говорят о тотальности социального и жизненного мира для человеческого бытия. С этим Фурс в принципе согласен, хотя сама характеристика тотальности в критической философии нуждается в раскрытии и ограничении, которые мы обнаружим, например, в работах А. Хоннета, на которого Фурс ссылается в сочинениях, написанных после 2000 года. Из тотальности социального и жизненного мира не исключены ни культура, ни наука, но за периметром социального находятся многие природные, психические и технические процессы. Критическая теория является ответственным социальным и политическим поступком (о чем говорит Х. Арендт и Г. Маркузе), а не просто абстрактным и нейтральным мышлением в окружении разнородных, а не только человеческих процессов. Поэтому она побуждает философа стать и быть как минимум публичным интеллектуалом и социально-политическим критиком. Фурс верил в свое философское действие, включенное в критическую теорию, что выразилось в его сотрудничестве с ЕГУ как университетом «в эмиграции». Он критиковал нейтральность философии и замкнутую на себя самобытность «национальной» философии как иллюзии, которые допускают становление тоталитарных, авторитарных (Фурс, 2012а, с. 132) режимов власти и насилия, стремящихся представить себя «особым» путем развития. Проблемы Аушвица (Адорно), Гулага (Подорога) остаются предельными случаями патологий модерна, а состояния памяти о них характеризует ответственность современного мышления. В режиме постановки предельных вопросов, например, вопрошается о возможности ядерной энергетики после Чернобыля или о возможности педагогики после трагедии в Беслане – вопросы, которые только кажутся сугубо беларусскими или российскими. Если отсутствует опыт мышления таких предельных случаев, то тогда и сама критическая теория подпадает под власть фигур иррациональности и умалчивания.

В этом месте следует упомянуть о пяти тезисах Фурса касательно критической теории. Он говорит, что она является

«критической саморефлексией современного типа социальной жизни» (Там же, с. 13), ее задачей является «построение полидисциплинарной теории социальной жизни при интегрирующей роли философской рефлексии» (Там же, с. 14), конститутивную роль в ней играет «историческая концепция» эволюции модерна и эта теория «является формой осуществления революционной политики» (Там же, с. 15). А если критическая теория отказывается от критически-положительного (ограничивающего, но тем не менее внимательного) отношения к утопиям (Хабермас, 2012) как жанру мышления, к революционной политике и к общественно-историческому осмыслению генезиса ситуации, она утрачивает свои существенные черты. После 2000 года Фурс все более подчеркивает психоаналитическую составляющую критической теории, особенно ссылаясь на Касториадиса, который рассматривал институционализируя воображаемого общества, его «общественно-исторического» (Фурс, 2012а, с. 68) состояния и тем самым показывал грань рациональности, поскольку изображение масс, имеющее значительное влияние на состояние всего общества и государства, является зачастую иррациональным, ностальгическим, заполненным всевозможными мифами, а правящие элиты и ПР постоянно прибегают к манипуляции публичным воображаемым через использование инструментов поп-культуры, – например, как Лукашенко использовал фестиваль поп-музыки «Славянский базар» в Витебске для укрепления собственного влияния.

Критическая теория сталкивается с подчиняющей, тотализирующей проблемой всеобщности, которую только отчасти преодолело кантовское и феноменологическое понятие intersубъективности. Теория коммуникативного действия Хабермаса преодолевает тотальность социальности иным образом, предполагая, что социальность находится или в состоянии множественности интеракций, или она искажена. Ж. Рансьер критически суживает и демистифицирует «всеобщность» философских категорий, в т.ч. и стремление Хабермаса к общественному согласию, подчиняя их распределению – дистрибутивности: властной, маркетинговой или гражданской. Идея дистрибуции позволяет преодолеть поле коммуникации и выявить внекоммуникативные распределения, например распределение чувственного в сфере рынка, и определить функции раздора и несогласия (Рансьер, 2013) в эстетике и политике. Тем не менее тезисы Рансьера не отменяют достижений философии Хабермаса, а скорее их разумно ограничивают.

Философия после Гегеля определяет собственное отношение к феноменам политического и политики как подчиненным (Маркс), теологичным (К. Шмидт) или, наоборот, свободным (Х. Арндт) действиям, формирующим отношение сознания и бытия. Понятие «политики» и «политического» в философии Фурса менялось. Сначала Фурс придерживался точки зрения Маркса

и марксистской философии, которая интерпретирует политическое как форму борьбы и удержания власти и общественного порядка:

«Когда формируется политическая власть, которая основывает свой авторитет не на престиже привилегированных кланов, а на том, что она вправе выполнять судебные функции и обладает соответствующими средствами принуждения, механизм власти отделяется от структур родства. Организационная власть, конституирующаяся в области политического принуждения, становится ядром нового института – государства» (Фурс, 2000, с. 132).

Но после 2000 года он политику рассматривает как автономную сферу свободного человеческого бытия, которая преодолевает власть и подчинение. Рассуждая о белорусской идентичности в 2008 году, он отмечает:

«При этом “политика” понимается здесь не в смысле борьбы за власть или системы господства, а в смысле общего дела свободных людей: политика наделяет людей дополнительным измерением их жизни, которое принадлежит уже не порядку индивидуальной биографии или семейной генеалогии, а порядку истории» (Там же, с. 109).

Этим определением он сближается с Арендт, которая определяет политику как общее дело свободных людей и удаляется от идеи политики, понимаемой только как классовая борьба или «выдумывание» врагов. Поэтому мы можем судить о понятии политического в философии Фурса, учитывая этот переход от классового понимания политики как борьбы за власть и господство к коммунитарному демократическому пониманию политики как общественного свободного публичного действия и участия в воспроизводстве государства. В таком переходном контексте мы можем понять то, почему он отделяет «принятие политических решений от практик их публичной легитимации» (Там же, с. 156), что показывает противоречивость и многоуровневость политической «виртуозности» (о чем говорит Арендт). Изменения понятия политики в его философии соответствуют изменениям философского сознания в переходный период:

«В общественной жизни осуществляется переход от “старой политики”, связанной с вопросами экономической и социальной, внешней и внутренней безопасности, к “новой политике”, центрированной проблемами качества жизни, равноправия, индивидуального самоосуществления, включенности и прав человека» (Там же, с. 163).

А поскольку политическое относится к вопросу о власти, даже если это самоорганизация народа, то тогда возникает и основной вопрос субъекта власти – класса, партии или народа, нации:

«Под знаком национализма свобода и политическое самоопределение означают как суверенитет народа, состоящего из равноправных граждан, так и силовое политическое самоутверждение ставшей суверенной нации» (Там же, с. 165).

Тем не менее в начале переходного периода это все еще «силовое политическое» (*machtpolitischen*) (Там же, с. 166) и определяется оно через борьбу и господство конкретных институтов, которые репрезентируют народ, класс, слой, группу. Партийная борьба за господство, а значит, и насилие, долгое время определялась отсутствием развитых гражданских групп, малым разнообразием политических интересов и повесток действия, но также и технологическими трудностями обеспечить эффективную горизонтальную коммуникацию. Однако после распространения независимого интернета (в бывшем СССР после 1990 года стал общедоступным), публичных чатов (начиная примерно с 1993 года становятся общедоступными) и, наконец, социальных сетей (после 2000 года) ситуация в области публичности гражданских инициатив резко изменилась, и участников в сфере политического стало намного больше, что явилось полной неожиданностью для старомодных партий и диктаторов.

Фурс осмысливает книгу Хабермаса «Структура публичности» (1962) в контексте критических замечаний Н. Фразер «Осмысление публичной сферы» (1990) и, соответственно, в горизонте собственного опыта событий переходного периода. В контексте становления форм публичности Фурс рассматривает интернет-пространство до времени распространения интерактивных социальных сетей. Он скептичен:

«...тезис о коренном изменении характера публичной коммуникации (на смену беседе лицом к лицу приходит циркуляция оцифрованных символов) сомнителен: современная публичность с самого начала была существенно медиатизированная (газетами, журналами, книгами), и «цифровая революция» знаменует скорее лишь очередной этап в развитии форм медиатизации публичной сферы (печатные медиа – электронные масс-медиа – компьютерные сети)» (Фурс, 2000, с. 125).

Понимание циркуляции высказываний объясняет капиталистический интерес к сфере публичных отношений и накоплению влияния или символического капитала. Это нормально в капиталистическом обществе, но различные социальные группы в состоянии изъять часть циркулирующей информации из платежной

системы, если согласны это делать на общественных началах. Действительно, интернет есть только машина медиатизации, т.е. того, что обеспечивает успешность коммуникативного процесса, является основой для социальных платформ и обмена опытом. Тем не менее и с распространением новых практик согласия для народа или класса все еще остается невозможным править непосредственно, а только через институциональное опосредование, легальное представительство. Современная легитимация и легализация, отмечает Фурс, не являются ни религиозным, ни метафизическим актом – «посюсторонняя политика может быть оправдана только разумом» (Там же, с. 170). Неомарксистская и даже постмарксистская точки зрения позволяют Фурсу совместить критику государства и критику насилия в обществе: «Маркс и Энгельс, трактуя буржуазный правовой порядок как юридическое выражение неравноправных отношений производства, расширяют само понятие политического – с организации государства на организацию общества в целом» (Там же). Следовательно, пострелигиозный и постметафизический внеклассовый разум и понятие политического относятся к власти элит: «Расширенному понятию политического не соответствовало углубленное понимание способов функционирования и условий институционализации эгалитарного образования воли» (Там же).

Вопрос не только в захвате и удержании власти, но и в постоянной ее легитимации, о чем марксизм мало рассуждал, предполагая это как нечто само собой разумеющееся: если партия, ее верхушка, управляет, кажется, что у нее есть власть, которая сама легитимируется, хотя опыт большевиков в плане двоевластия в период между Февральской и Октябрьской революциями мог подсказать, что государство и власть раздваиваются или множатся на автономные сферы.

Фурс говорит о легитимации (законодательство) и легализации (подчинение) в сфере политического. Современная легитимация возможна как коммуникативное публичное действие и не только в рамках мобилизующего аппарата власти, но и как гражданское действие. Однако сама гражданственность распадается на горизонтальную коммуникацию групп и манипуляцию через массмедиа: газеты, телевидение, интернет.

Хабермас в книге «Философский проект модерна» (2008) говорит, что задачей критической теории является осмысление происходящего, которое в своей событийной точке всегда непрозрачно, и каждый философ рискует ошибаться при оценке динамики и направления общественно-политического движения. Критическая теория вместо оправдания действительности раскрывает историческую динамику проектов, не считая ни один из них законченным, и активно предлагает свои замечания и разработку новых концептов (см. тезис Фурса о революционности политики). Критика научной объективации связана с тем, что «политические

науки» зачастую оправдывают режимы власти и сами являются частью насилия, приведшего человечество ко всевозможным кризисам, катаклизмам, войнам и трагедиям, например: колониальная наука и политика просвещения, два тоталитарных проекта модерна – коммунизм и нацизм. Все они в различной степени пытались защитить какой-то проект модерна и на основании этого осуществлять насилие. Чувство превосходства и величия слились и превратились в надзирательно-воспитательную установку (Фуко). Однако постнацистская, постсоветская и постколониальная действительность не принесла ожидаемого результата. После окончания холодной войны патологии и кризисы модерна не окончились, они перманентны.

Понятие нормативности

Анализ и критика идеалов рациональности в рамках теории коммуникативного действия предполагает определение нормы и условий нормативности, по отношению к которым определяется степень искажения или патологии, наконец – абсурда. Определение нормативности происходит и в философии, которая формулирует основные парадигмы рациональности, и в сфере политического и бюрократического действия, которые превращают идеалы рационального мышления в практику процедур и решений. В начале и в середине 1990-х годов в работах Фурса это политическое и административное отношение между философией и аппаратом власти не звучало ясно, политическое откладывалось на том основании, что (такова была аргументация) рассматривается исключительно становление философских идеалов рациональности от Декарта до современности. Похожим образом поступал и Мамардашвили, когда политическое проскальзывало или мерцало маргинально или в скобках.

В философии Хабермаса понятие нормативности рассматривается как «коммуникативная практика достижения консенсуса» (Фурс, 2012b, с. 479), и не только философского, но и общественно-го и политического. Фурс видит договоренность о нормах там, где раньше господствовала этика и мораль, оторванные от повседневного опыта:

«Общественная модернизация, движимая императивами экономического роста и повышения эффективности государственного администрирования, вторгается в коммуникативную структуру исторических жизненных миров; рационализация культуры сопряжена с обособлением абстрактных моментов разума (познавательного, нормативного и эстетического) и отрывом соответствующих «экспертных культур» от повседневного опыта» (Фурс, 2004).

Приход теории нормативности на место этики, рассуждающей о вечных добродетелях, объясняется изменениями в сфере идеалов рациональности и критикой этих дискурсивных практик. Чтобы понять эти изменения, Фурс пытается объединить социальную философию Фуко и нормативный прагматизм Хабермаса. Нормативность говорит нам о регулировании правил языковых игр и основных дискурсов путем легитимации и легализации посредством ссылок на всевозможные статистические данные и выведенные из них индексы и почти не обращает внимания на то, что индексация объективных данных и предсознательные и сознательные практики не совпадают. Например, идеал свободы переводится в индексы свободы прессы, мнений, собраний, количества преследуемых судом, степени свобод и лидерства женщин и прочее, при этом данные о забастовках, протестах и противоречия не вводятся, словно спокойное представление выбранных данных говорит больше, нежели открытая гражданская борьба.

Таким спокойным и представляющим собой подмену образом счастье приобретает нормативный, а значит, и законодательный характер, а не остается «минутами счастья»: «О, вот они, минуты счастья, / Когда, как зорька в небесах, / Блеснет внезапно луч участья / В чужих внимательных очах» (Алексей Апухтин «Минуты счастья»). Нормативное счастье – это нечто другое, а именно: комплексная и эмпирически измеряемая, долговременная или постоянная (вот уж абсурд про счастье!) удовлетворенность в различных сферах жизни, например, от работы, от свободного времяпровождения, от публичности, от приватности и проч. Все это можно измерить путем простого опроса. В таком случае, конечно, счастье утрачивает любую поэтичность и в принципе исчезает. Об этом отчасти говорит Мамардашвили в своих «Лекциях о Прусте». В конце концов этика превращается в систему социально-экономических измерений и практику социально-экономического регулирования, где возникает иллюзия, что состояние «счастья» народа можно поднять путем изменений в конкретной ячейке измеряемого. Нормативность позволяет придать метафизическим понятиям конкретное социальное, количественное, бюрократически осязаемое измерение, даже если оно является полностью подмененным. Так возникают новые патологии мышления: исчезает понимание счастья.

В другом месте, в «Контурах современной критической теории», Фурс пишет:

«Организирующей единицей социальных практик является сообщество, представляющее собой как бы узелок в уходящей за горизонт сети интеракций; оно генерирует специфические формы идентичности, собственную нормативность, свою картину мира (“мифологию” в смысле позднего Витгенштейна)» (Фурс, 2012b, с. 38).

Образ узелка сети интеракций, уходящих за горизонт синхронного и диахронного понимания, характеризует то, как совмещение идеалов рациональности и теории коммуникативного действия объясняет множественность современных и исторических культур и цивилизаций, и может, поскольку Фурс упоминает Витгенштейна с его концепцией языковых игр параллельно с теорией дискурсов Фуко (что неоднозначно), объяснить происхождение символических смещений в субкультурах. Речь идет не об одной нормативности, но о множестве их: возможно, перекрещивающихся, совпадающих или антагонистических, взаимоисключающих.

Переходный период

Писатель В. Пелевин иронично охарактеризовал данное время, назвав свой сборник рассказов о нем «Диалектика переходного периода из ниоткуда в никуда», тем самым сомневаясь в любых почвеннических, исторически или цивилизационно обоснованных сказках о предзаданности и телеологии движения. Говорить, что движение от советского периода к западной демократии было или есть предзадано, значит, мыслить в категориях неогегельянства, свойственного, например, Ф. Фукуяме и его оптимистической вере в окончательную победу проекта либерализма (2010). Наоборот, писатель и литературный критик Д. Быков в лекции о книге братьев А. и Б. Стругацких «Трудно быть богом» отмечает, что хмурость данной дистопии основана на чувстве безысходности или тупика из-за принципиальной неосуществимости великих философско-идеологических «экспериментов». Место в обреченном городе, по сути – в первом круге ада, находят люди, верившие и стремившиеся к победе некоего проекта модерна и потерпевшие провал.

«Перестройка» провозглашалась как отклик партии на народные требования перехода от искаженного социализма к подлинной кооперации трудящегося народа. Но при каждом таком переходе раскрывались «нежданное и негаданное» прошлое или скрытые искажения. Пелевин в рассказе 1991 года «День бульдозериста» пишет, что народ требовал: «Вот, значит, – сказал химик, который пытался состязаться с Валеркой, – хотим, значит, на хозрасчет переходить. И на самоокупаемость. Коллектив прислал» (Пелевин, 1991). Партия говорила, что обстоятельства и народ требуют перехода к тезису «экономика должна быть экономной», к гласности, к хозрасчету, к кооперативам, к ленинским формам социалистического хозяйствования. Так что мы действительно сталкиваемся с идеологической мистификацией переходов, пропагандой и философией, разъясняющей правильность и истинность этих «трансферов». С точки зрения негативной диалектики

и критической теории о таких странных переходах можно говорить как о цепи полурациональных патологий, которые и составили весь переходный период.

Переходный период необязательно должен мыслиться позитивно. Он становится негативным и смешным, сюрреалистичным сразу после его перехода: «перехода перехода», что является ироничным обобщением марксистской диалектики «отрицания отрицания». Фурс мыслит и в направлении «современного Запада», пытаясь выделить и осмыслить те его патологии, о которых говорил Хабермас или Хоннет, и понять собственные социальные реалии, которые указывали на иррациональные действия власти в ностальгическом обществе масс. Критическая теория является не идеологическим обоснованием начал современных процессов, но анализом происходящего, отрицая саму возможность всеобщей теории, что особенно подчеркнуто в «Негативной диалектике» Адорно, где он критиковал обоснования, которые ссылаются на «прирожденность» или «метод» как формулы некритической тотализации. Критическая теория не создает нейтральную «объективную» интерпретацию современности, но активно предлагает свою социально-политическую позицию как способ ориентации среди идеологий и практик. Философия становится социально-политической практикой, но не в том смысле, о котором говорил Маркс в своих тезисах о Фейербахе, а скорее в смысле Маркузе, поддержавшего восстание пограничий: антирасовых, гендерных и субкультурных групп, – или еще более широко – в смысле Хабермаса, говорившего о всем поле рациональной коммуникации множества разнообразий. Философия Фурса разрабатывает рациональные основания для широкой общественной коммуникации в переходный период, даже если такая коммуникация невозможна при авторитарном режиме Лукашенко, открыто выбравшего реставрацию с негативным отношением к любой публичности, за исключением собственной авторитарной пропаганды. Мышление Фурса и лукашенковской Беларуси разворачивались в противоположных направлениях – перспективы для взаимопонимания здесь не было.

Анализ социальных патологий

Под проблемой патологий мы имеем в виду пагубные проекты социально-политической инженерии и систем власти определенного исторического периода в развитии конкретного общества. Здесь мы обратим внимание только на философскую попытку мыслить эти искажения. Мы говорим не о Холокосте, Освенциме, Гулаге, не о Хиросиме, но о том, как происходящее мыслили философы: Адорно, Хабермас, Фуко, Подорога. Любой проект модернизации общества ограничен и несет в себе как стимулы будущего,

так и неизбежную ограниченность и иллюзии. Иногда патологии модерна приобретает ложное обоснование в социальной философии, а достижение основополагающего, хотя и временного согласия подтверждено множеством искажающих влияний: «Коммуникация может быть (а точнее, как правило, бывает) искаженной институциональным или культурным принуждением, неискренностью, сговором за счет третьего и т.п.» (Фурс, 2012b, с. 480).

Теория и практика производства и инженерии согласия были рассмотрены в довоенных работах У. Липпмана (Lippman, 1922), Э. Бернейса (Bernays, 1955), а также в сочинениях Н. Хомского (Chomsky and Herman, 2008). Производство и инженерия согласия и связей с общественностью (PR) являются демократически необходимой и не столь искажающей в условиях многопартийности и множества интересов. Демократическое общество приходит к согласию с помощью коммуникативно-инженерных разработок, которые могут и исказить, и поправлять и которые являются чем-то другим, нежели простой диалог граждан. Более того, производство и инженерия согласия становятся промышленными или сетевыми коммуникативными комплексами.

Советскому миру была присуща специфическая марксистско-ленинская экзегетика происходящего. Правила перевода и разъяснения были достаточно упрощены и подразумевали повтор заранее выученных и постоянно воспроизводимых фраз с редкими, весьма тонкими отклонениями. Установка на разъяснение заранее известного и понятого вытеснила объяснения, которые начинают пониматься в процессе интерпретации. Все было заранее известно, и публичный разговор имел не когнитивную, а ритуальную значимость как обязательную демонстрацию лояльности.

Другое дело – постсоветский мир, особенно в странах СНГ, где советское наследие подвергается не объясняющей герменевтике, а повторной герметизации, сокрытию истоков, их мифологизации и более глубокой патологии рациональности. Повторная герметизация передается в стиле параистории, героизации прошедшего, но уже не как советское ритуальное повторение заранее известного. Это существенное отличие, поэтому суждения о патологиях коммуникации советского периода нельзя переносить на технологии связей с общественностью в постсоветское время. Тем не менее оба периода представляют варианты патологий модерна и связаны друг с другом переходным периодом в пространстве, где жизненный мир все больше характеризовался процессами овещнения (Verdinglichung) (Фурс, 2012b, с. 211) и становлением потребительского общества. Советское ритуализированное говорение, состоявшее из раппортов, обязательств, планирований и критики искажений социализма, плавно перешло в состояние герметизации утраченного советского прошлого и разъяснения властной позиции, утверждения вертикали власти и новой административной нормативности.

Многие критические понятия в силу особенностей марксистско-ленинской философии подвергались семантическому искажению в советское время, и эта практика деформации понятий сохранилась в постсоветский период перехода, а также в наше время. Например, советская пропаганда была представлена как научное разъяснение реальности, имея в виду, что марксистско-ленинская идеология называлась общественной наукой. А становление новой вертикали власти в постсоветское время было названо связями с общественностью, по сути – пиаром, что имеет мало общего с *public relations* как технологии обеспечения коммуникации демократического общества. Семантическому искажению подверглось большинство политических категорий, поэтому непонятно, что такое «транзитивный» период с точки зрения искаженного мира. Можно говорить, что вместо демократического перехода во многих странах произошел семантический подлог или паралогизм. Простой пример: почти везде в постсоветском пространстве кафедры «научного коммунизма» были подменены кафедрами «политологии», назвав предыдущие разъяснения теории и практики коммунизма – политологическими исследованиями. А позже и политология была переименована политическими науками. Так был сфальсифицирован сам переход.

Фурс, активно осмысляя переходный период в его процессе, пытается избежать искажений и предлагает научные версии объяснения становления коммуникативного общества. Говоря о трансформации публичности в постсоветское время, он объясняет публичность и как «фактическое устройство обществ модерна типа», и как «нормативный принцип» и вызов новому обществу. Он разбирает деформации публичности и приватности в советское время, говоря о стирании граней: «вполне возможны политические дискуссии на кухне» (Фурс, 2012а, с. 117), имея в виду коммунальные квартиры, общежития и просто кухни, где происходили значимые беседы за отсутствием другого публичного пространства, поскольку площадное пространство было превращено в ритуально-идеологическое. Фурс мыслит в рамках классических бинарных оппозиций публичное/приватное и ссылается во многом на определения Арендт, например о различии между политикой и ойкос, т.е. хозяйством, к которому какое-то время относилась и приватность ввиду отсутствия должного осмысления данного понятия.

Разбирая книгу Хабермаса «Структурная трансформация публичности» (Habermas, 1989), Фурс рассматривает становление различных типов публики, например театра или литературного чтения. При этом надо отделить аудиторию и публику: первая является пассивной и инструментальной, вторая – интерактивной и требовательной или участвующей. В советское время понятие публики искажается – оно подменяется «трудовым коллективом» и его рапортами, осуждениями и «горячими поддержками».

Коллективы, которые назывались лучшими представителями трудящегося класса, подтверждали системную важность советских праздников, приуроченных торжественных собраний, митингов и демонстраций. К тому же произошел подлог институции и функции «представительства» (*Advocasy*), поскольку термин употреблялся как синоним «выбранного примера», в то время как само волеизъявление уполномоченного представителя отсутствовало. Была создана система *ничего не представлявшего представления*, пустоты – то, что Пелевин иронично назвал метафорой «ниоткуда».

Фурс говорит о патологиях, «вызывающих систематические нарушения коммуникации» (Фурс, 2000, с. 12). Что здесь имеется в виду? Хабермас является приверженцем открытого символического интеракционизма, т.е. коммуникации множества групп с различными мировосприятием и убеждениями. Их связывает групповая прагматика. Открытость означает, что каждая из групп пытается убедить других и защитить собственные установки. Постоянная межгрупповая коммуникация, несмотря на различие миропониманий, характеризует нормальное состояние общения. Патологичным оно становится, когда какая-то группа навязывает всем собственное миропонимание путем пропаганды и репрессий. Говоря о пропаганде общественных идеалов при диктатуре А. Лукашенко, Фурс саркастически отмечает: «Своеобразие “белорусского коммуитаризма”, придающее ему туземный колорит, заключается, в частности, в том, что “чэснасць” не предполагает ни морально-правового универсализма, ни незыблемости правил игры [...]» (Фурс, 2012а, с. 132). Он говорит о патологии чрезмерной инструментализации (Фурс, 2000, с. 13) коммуникативного действия, из-за чего политический разум перестает ощущать ответственность и становится манипулятивным ради сохранения власти, что характеризует преступный режим Лукашенко. Инструментализация связана с ростом влияния медийного опосредования, его фетишизацией и переносом ответственности на медиативность сообщений. Действительно, мы мыслим мир символически и через коммуникативные схемы, но также постоянно критикуем и снимаем эту опосредованность, таким образом принимая участие и ответственность. Однако всегда сохраняется соблазн овеществить и считать сущим само опосредование, скрывая жажду авторитарной власти или обогащения. Принятая за сущее инструментальность нашего мышления и перенос на нее ответственности за неудачные политические действия привели к самоотчуждению действующих политических субъектов (Там же, с. 15), к постоянно воспроизводимой безответственности, социальной неменяемости и насилию.

Фурс полагает, что одной из целей демократической эмансипации общества «является организация общества на основании свободной от господства публичной дискуссии» (Фурс, 2000, с. 9).

Это негативное определение свободы, если пользоваться терминологией И. Берлина (2001), указывает на ограничительные рамки, за пределами которых возможно любое выражение мнения или свободы слова. Но это также либеральное определение условий, а не содержания. Тем не менее и такая простая практика искажается бюрократическим режимом путем отделения и подделки публичной легитимации вместе с искусственной «планомерной мобилизацией лояльности масс» (Фурс, 2000, с. 156). Фурс тогда еще не рассматривал, каким образом из массы рождаются организованные гражданские группы, которые преодолевают лояльность и начинают добиваться повторной легитимации, тем самым разрушая автономность и власть класса бюрократии.

Конфликт двух сил – гражданской коммуникации и плановой бюрократической мобилизации – приводит к столкновению в случае легитимации итогов выборов: например, Оранжевая Революция в Украине 2004 года и похожие события августа-сентября 2020 года в Беларуси. Теоретическая модель такого противостояния была очерчена Фурсом:

«В политической публичности встречаются и пересекаются два противодействующих друг другу процесса: процесс коммуникативного производства легитимной власти, для которого Х. Арндт сделала набросок нормативной модели, и процесс достижения легитимации через политическую систему, посредством которого административная власть становится рефлексивной» (Там же, с. 171).

Однако степень и конфигурация рефлексивности и ответственности аппарата власти при авторитарных режимах патологически искажается. И если этапы развития гражданской рефлексивной публичности можно проследить в печати и социальных сетях путем независимой аналитики, то изменения коммуникативной рефлексивности аппарата остаются скрытыми ввиду ограничений аппарата не только в плане свободного участия в публичной дискуссии, но и в силу отсутствия механизмов саморефлексии. Патологии инструментализации, безответственности и нерефлексивности поражают систему аппарата власти, и он не в состоянии более осуществлять легитимацию власти. Тогда мы сталкиваемся с ситуацией, когда гражданское общество отвергает легитимацию авторитарного самозванца, а бюрократический аппарат уже не в состоянии его поддерживать. Это приводит к череде аппаратных ошибок, что не дает успокоиться протестному гражданскому движению, видящему иррациональность и опасность власти.

Если социальность можно интерпретировать как способность к общению, пониманию, восприимчивости и даже к дружбе, то понятие социальной вменяемости не столь прозрачно

и обыкновенно указывает на способность понять требование, например, закона или конституции. Однако здесь речь идет не об идеологической или административной вменяемости, а о социальной. Быть социально вменяемым, понимать требования и правила граждан, избирателей, быть их представителем и отказаться от власти по требованию граждан. Отсутствие социальной вменяемости делает руководителей государства опасными, и эта тенденция закрепились в Беларуси в период с 1994 по 2000 год. Такое объяснение согласуется с нашим тезисом о социальной интеракции и диалогичности, т. е. отзывчивости.

«В определении социальных патологий современности Хабермас критически соотносится с веберовским диагнозом. [...] Рационализация систем действия должна быть проанализирована не только в частичном (когнитивно-инструментальном) аспекте, но также с привлечением морально-практического и эстетически-экспрессивного аспектов разума».

Выделю «эстетически-экспрессивный аспект разума» только для того, чтобы подчеркнуть спонтанную созидательность политического действия, а не «целерациональность» веберовской бюрократии и хозяйствования. Наоборот, патология возникает из целеинструментализации политики и социальной невменяемости, когда спонтанность гражданского сотрудничества подменяется сугубо личной фантазией о политике и обвинениями в адрес выдуманных врагов.

Литература

- Арендт, Х. (2017) *Vita Activa, или О деятельной жизни*. Москва: Ад Маргинем Пресс, 416 с.
- Берлин, И. (2001) *Философия свободы. Европа*. Москва: Новое литературное обозрение, 448 с.
- Вебер, М. (2016) *Хозяйство и общество: очерки понимающей социологии в 4-х томах*. Москва: Издательский дом Высшей школы экономики, 448 с.
- Касториадис, К. (2003) *Воображаемое установление общества*. Москва: Гнозис, Логос, 480 с.
- Мамардашвили, М. (1996) Классический и неклассический идеал рациональности. В Мамардашвили, М. *Необходимость себя. Доклады, статьи*. Москва: Лабиринт, с. 229–249.
- Пелевин, В. (1991) День бульдозериста. *Завтра*, вып. 2, с. 78–88.
- Райх, В. (1997) *Психология масс и фашизм*. Санкт-Петербург: Университетская книга, 380 с.
- Рансьер, Ж. (2013) *Несогласие: Политика и философия*. Санкт-Петербург: Machina, 192 с.
- Фукуяма, Ф. (2010) *Конец истории и последний человек*. Москва: АСТ, 588 с.

- Фурс, В. (2000) *Философия незавершенного модерна Юргена Хабермаса*. Минск: Экономпресс, 224 с.
- Фурс, В. (2004) Критическая теория современности (анализ формирования одной социально-философской концепции). *Логос*, вып. 1, № 41, с. 42–71.
- Фурс, В. (2012a) *Сочинения в двух томах. Том 1*. Вильнюс: Европейский гуманитарный университет, с. 434.
- Фурс, В. (2012b) *Сочинения в двух томах. Том 2*. Вильнюс: Европейский гуманитарный университет, с. 526.
- Фурс, В. и Щитцова, Т. (2009) *Фактичность и событие мысли*. Вильнюс: Европейский гуманитарный университет, 280 с.
- Хабермас, Ю. (2012) Концепт человеческого достоинства и реалистическая утопия прав человека. *Вопросы философии*, № 2, с. 25–53.
- Хабермас, Ю. (2008) *Философский дискурс о модерне*. Москва: Весь мир, 416 с.
- Bernays, E. (1955) *The Engineering of Consent*. Norman: University of Oklahoma Press, 246 p.
- Chomsky, N. and Herman, E. S. (2008) *Manufacturing Consent: The Political Economy of the Mass Media*. New York: The Bodley Head, 480 p.
- Fraser, N. (1990) Rethinking the Public Sphere: A Contribution to the Critique of Actually Existing Democracy. *Social Text*, no. 25/26, pp. 56–80.
- Habermas, J. (1962) *Strukturwandel der Öffentlichkeit: Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft*. Berlin: Luchterhand, 391 p.
- Habermas, J. *The Structural Transformation of the Public Sphere*. The MIT Press, 1989.
- Lippmann, W. (1922) *Public Opinion*. New York: Harcourt, Brace & Co., 427 p.
- Sørensen, A. (2019) *Capitalism, Alienation and Critique – Studies in Economy and Dialectics (Dialectics, Deontology and Democracy, Vol. I)*. BRILL, 346 p.

References

- Arendt, H. (2017) *Vita Activa, ili O deiatel'noi zhizni [Vita Activa. The Human Condition]*. Moscow: Ad Marginem Press, 416 p.
- Berlin, I. (2001) *Filosofia svobody. Evropa [Philosophy of Freedom. Europe]*. Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie, 448 p.
- Bernays, E. (1955) *The Engineering of Consent*. Norman: University of Oklahoma Press, 246 p.
- Castoriadis, C. (2003) *Voobrazhaemoe ustanovlenie obshchestva [The Imaginary Institution of Society]*. Moscow: Gnozis, Logos, 480 p.
- Chomsky, N. and Herman, E. S. (2008) *Manufacturing Consent: The Political Economy of the Mass Media*. New York: The Bodley Head, 480 p.
- Fraser, N. (1990) Rethinking the Public Sphere: A Contribution to the Critique of Actually Existing Democracy. *Social Text*, no. 25/26, pp. 56–80.
- Fukuyama, F. (2010) *Konets istorii i poslednii chelovek [The End of History and the Last Man]*. Moscow: AST, 588 p.
- Fours, V. (2000) *Filosofiya nezavershenmogo moderna Yurgena Khabermasa [Philosophy of Unaccomplished Modern of Yurgen Khabermas]*. Minsk: Ekonompress, 224 p.
- Fours, V. (2004) *Kriticheskaya teoriya sovremennosti (analiz formirovaniya odnoi sotsial'no filosofskoi kontseptsii) [Critical Theory of the Present*

- (Analysis of the Formation of One Socio-Philosophical Conception)]. *Logos*, Vol. 1, no. 41, pp. 42–71.
- Fours, V. (2012a) *Sochineniya v dvukh tomakh* [Collection of works in 2 volumes]. Tom 1. Vilnius: European Humanities University, 434 p.
- Fours, V. (2012b) *Sochineniya v dvukh tomakh* [Collection of works in 2 volumes]. Tom 2. Vilnius: European Humanities University, 526 p.
- Fours, V. i Shchittsova, T. (2009) *Faktichnost' i sobytie mysli* [Facticity and Occurrence of the Thought]. Vilnius: European Humanities University, 280 p.
- Habermas, J. (1962) *Strukturwandel der Öffentlichkeit: Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft* [The Structural Transformation of the Public Sphere: An Inquiry into a Category of Bourgeois Society]. Berlin: Luchterhand, 391 p.
- Habermas, J. (2008) *Filosofskii diskurs o moderne* [The Philosophical Discourse of Modernity]. Moscow: Ves' mir, 416 p.
- Habermas, J. (2012) *Kontsept chelovecheskogo dostoinstva i realisticheskaya utopiya prav cheloveka* [The concept of Human Dignity and Realistic Utopia of Human Rights]. *Voprosy filosofii*, no. 2, pp. 25–53.
- Habermas, J. *The Structural Transformation of the Public Sphere*. The MIT Press, 1989.
- Lippmann, W. (1922) *Public Opinion*. New York: Harcourt, Brace & Co., 427 p.
- Mamardashvili, M. (1996) *Klassicheskii i neklassicheskii ideal ratsional'nosti* [Classical and Non-Classical Ideal of Rationality]. In Mamardashvili, M. *Neobkhodimost' sebja. Doklady, stat'i*. Moscow: Labirint, pp. 229–249.
- Pelevin, V. (1991) *Den' bul'dozerista* [Bulldozer Driver's Day Bulldozer Driver's Day]. *Zavtra*, Vol. 2, pp. 78–88.
- Ranciere, J. (2013) *Nesoglasie: Politika i filosofiya* [Disagreement: Politics and Philosophy]. Saint Petersburg: Machina, 192 p.
- Reich, W. (1997) *Psikhologiya mass i fashizm* [The Mass Psychology of Fascism]. Saint Petersburg: Universitetskaya kniga, 380 p.
- Sørensen A. (2019) *Capitalism, Alienation and Critique – Studies in Economy and Dialectics (Dialectics, Deontology and Democracy, Vol. I)*. BRILL, 346 p.
- Weber, M. (2016) *Khoziaistvo i obshchestvo: ocherki ponimayushchei sotsiologii v 4-kh tomakh* [Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology]. Moscow: Izdatel'skii dom Vyshei shkoly ekonomiki, 448 p.

СОЦИАЛЬНОЕ ВООБРАЖАЕМОЕ, ПРИКЛЮЧЕНИЯ АВТОНОМИИ И ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНАЯ ИСТОРИЯ¹

Александр Дмитриев

SOCIAL IMAGINARY, ADVENTURES OF AUTONOMY
AND INTELLECTUAL HISTORY

© Alexander Dmitriev

Leading Scientific Researcher at National Research University – Higher
School of Economics (Moscow),
Poletaev Institute, Myasnitskaya 20, Moscow, 100 000 Russia

ORCID ID: 0000-0002-0017-1737

E-mail: alex.n.dmitriev@gmail.com

Abstract: Among the social philosophers Vladimir Fours studied, a special place belongs to Carlos Castoriadis (1922–1997), the French thinker of Greek origin. The article analyzes the intellectual and disciplinary reasons for the relative lack of attention to the legacy of Castoriadis in Russian academic community. His emancipatory interpretations of psychoanalysis was especially unsavory for post-Soviet intellectual conservatism. It was important for Vladimir Fours to see Castoriadis within the framework of Marxism as the antithesis of Althusser’s antihumanism – and, to analyze his ideas in the broader context of the social thought of the early 21st century (A. Giddens, A. Honneth, J. Butler). The article analyzes in details two concepts central to Castoriadis – “imaginary” (from his 1975 key book) and autonomy. In particular, from the point of view of intellectual history, the imaginary and autonomy were realized in various inverted forms during the “long” twentieth century, taking into account the experience of state socialism and post-Soviet development. Autonomy turns out to be not so much an extension of the old liberty or eternal “human rights” as a concrete set of the problems of civic participation, effective imaginary.

1 Статья подготовлена по результатам проекта «Фронтиры гуманитарного знания в XXI веке» при поддержке фонда «Гуманитарные исследования» ФГН НИУ «Высшая школа экономики» в 2020 году.



Keywords: Fours, Castoriadis, social imaginary, autonomy, social philosophy.

Главную тему размышлений Владимира Фурса, на мой взгляд, можно было бы сформулировать как поиск адекватной и действенной социальной философии для XXI века. Если его ранние сочинения (и кандидатская диссертация) явно перекликались с лучшими достижениями позднесоветской истории философии (в исполнении Нелли Мотрошиловой, Эриха Соловьева, коллег из Ростова, Киева и Свердловска), то в 1990-е неслучайно наибольший интерес у него и ряда коллег за пределами круга близкого общения вызывала современная критическая теория, отнюдь не ограниченная только достижениями Франкфуртской школы или Юргена Хабермаса. В частности, он обращался к идеям рефлексивного модерна и к (куда реже сопрягаемой с немецким нео- или постмарксизмом) социальной философии Бодрийяра. В сочинениях тех лет, которые оказались для Владимира последними, можно видеть явное расширение тематического репертуара публикаций. Его главные «герои» – Гидденс и Бодрийяр, Касториадис и Бурдьё (не говоря о Фуко) – в своих идейных построениях явно выходят за пределы, очерченные наследием Адорно и Хоркхаймера.

1

Я перечислил выше философов и теоретиков, особенно интересовавших Фурса на рубеже веков, – и среди названных авторов именно Карлосу Касториадису (1922–1997) явно уделено меньше внимания в исследовательской литературе на русском языке. Трансформации идей, высказанных Касториадисом, особенности видоизменений его понятий в восприятии других обществоведов и историков я бы хотел рассмотреть подробно.

Но прежде всего отметим, что и давно вышедшие труды его, несмотря на появление русских переводов, все еще остаются «у нас» в новинку (Касториадис, 2003; Касториадис 2012). Почему так? Речь идет не просто об еще одном упущенном важном мыслителе из когорты представителей «французской теории» (Нежелская, 2010; Гашков, 2020). Ведь с этим упущением явно связан и интерес Владимира к наследию французского левого мыслителя греческого происхождения – детальней всего он писал о нем в вышедшей в Одессе статье 2005 года (Фурс, 2012, с. 381–394). На мой взгляд, у этого феномена не-рецепции можно найти свои объективно обусловленные причины. Главными резонами такого «отсутствия» мне видятся следующие:

– идеологический. После 1991 года, когда происходило усвоение прежде «цензурированного» наследия, спрос именно на

левую мысль был минимальным – если это не было подкреплено безусловной позитивно-научной репутацией мыслителя, как в разных градациях было в случаях Юргена Хабермаса, Эрика Хобсбаума или Ноама Хомского (ср.: Keucheyan, 2013). Достаточно вспомнить, что имена ангажированных авторов, как Негри или Бадью, оставались и в начале 21 века известны в странах СНГ скорее специалистам, а интерес Славоя Жижека к Ленину или Лукачу 1920-х годов виделся больше продолжением его эксцентричного мировоззрения, как некий постмодернистский жест;

– дисциплинарный. Специфический статус «политической теории» внутри менявшихся за последние 70 лет академических областей знания предопределил несхожие векторы усвоения и развития идей левой антисталинской и демократической мысли о желательном устройстве общества, о месте индивидуальной и коллективной свободы и назначении критического мышления. Особенно заметной эта несхожесть оказалась в постсоветском контексте, где по сути не предполагались закрепившиеся еще с начала XX века в разных странах Европы и США взаимосвязи политической науки, социальной философии и общественной практики (Капустин, 2006);

– симптоматический. Особое место психоанализа в развитии французских гуманитарных наук, отмеченное, например, в работах Э. Рудинеско и Н. Автономовой, и вполне явное у позднего Касториадиса обуславливало и особенности оптики, аксиоматики и понятийного инструментария, которые не могли быть прямо перенесены в контекст иной, сциентизированной (или, наоборот, спиритуалистской) постсоветской мыслительной традиции (Автономова, 2010).

Можно ли говорить здесь более широко – о непереводаемости в смысле Барбары Кассен и ее последователей? Перед нами явно не проблематика межкультурного трансфера, а скорее вопрос о трудности сопряжения ценностных горизонтов и разных эпохальных «неодновременностей» (по Эрнсту Блоху). Стоит обратить внимание в плане социальной симптоматики, что даже у Юрия Лотмана в 1970-е годы в условиях пусть ограниченной академической свободы метод Фрейда вызывал эксплицитное неприятие (Лотман, 1974), а Луи Альтюссер, при всей его коммунистической ортодоксальности, детально писал о важности Фрейда и Лакана для эпистемологического инструментария современного марксизма. В позднесоветском контексте и вне прямой связи с уже слабеющим официозом (чего стоит знаменитая конференция о бессознательном в Тбилиси в конце 1970-х годов) наиболее эксплицитно отторжение «пансексуализма» Фрейда проговаривал Юрий Николаевич Давыдов – записной критик Франкфуртской школы, глубокий знаток Макса Вебера и немецкой культурно-философской традиции и тайный поклонник Сергея Булгакова (Давыдов, 1987). Тот же Давыдов был и выразителем специфического

советского культурконсерватизма, который еще предстоит описывать детально (Вальдштейн, 2013); но важным и показательным оставалось неприятие духа 1968 года, трактовка эмансипации как разновидности предсудительного и безответственного «либертенства», и наследия Касториадиса в частности. Сам Владимир Фурс отмечал резоны обращения французского философа к наследию Фрейда:

Основную цель психоанализа Касториадис видит в установлении «иного отношения» между психическими инстанциями: репрессия должна быть заменена признанием содержаний бессознательного и рефлексией над ними. Эта замена приводит не к устранению психического конфликта, а к формированию действительной субъективности, способной к саморефлексии и обдумыванию (Фурс, 2012, с. 61).

Отметим, что Фрейд (и Шопенгауэр) были очень важны еще в 1920–1930-е годы для Макса Хоркхаймера, а у Райха, Фромма или Маркузе психоанализ оказался источником формирования разных версий западного марксизма.

Три отмеченных модуля неслышания («левака», «дилетанта» и «социального фрейдиста») и составили постсоветский образ Касториадиса как характерно-неопределенного полуфилософского полусоциологического фрика/номада, по сравнению с которым его былой единомышленник по группе «Социализм или варварство» в 1950-е годы Клод Лефор или близкий по манере мысли философ следующего поколения Жак Рансьер даже оказались куда более вписанным в наши дисциплинарные градации (Gottraux, 1997; Cholett, 2015; Labelle, 2001). Что же представляло собой центральное для Касториадиса понятие «воображаемого» из его ключевой книги 1975 года (Касториадис, 2003) и каковы способы его перевода на языки «нефилософских» гуманитарных наук, вне дисциплинарного чванства и самодостаточности?

Если у медиевистов идеи Жоржа Дюби и его последователей (например, Жана-Клода Шмитта) о средневековом воображаемом получили свое конкретное наполнение на уровне исторических исследований мыслительных систем, визуальности, религиозной культуры (Evergates, 1997), то заведомо современное, несмотря на отмеченные важные отсылки к античности, видение общества у Касториадиса пока остается уделом немногих энтузиастов или пионеров. По сути, лишь в 2010-е годы в постсоветском пространстве оформились группы левых интеллектуалов («Что делать?», Openleft.ru, интернациональный круг журнала «Спільне»), для которых идеи Касториадиса могут служить одним из источников вдохновения и действия, а не только предметом ученой отсылки. И все же помимо практической составляющей проблематика социального воображаемого содержит, на мой взгляд, и значимый

исследовательский потенциал именно в модусах полидисциплинарной совместной работы.

Подчеркнутая а(на)хроничность Касториадиса, отсылавшего к действительности опытов и идей античных авторов напрямую, минуя вековые пласты интерпретаций и «измов», только сильней подчеркивала его несовпадение с порядками воображения постсоветской социальной философии (которую так остро критиковал Владимир Фурс в последних своих работах). Только ли в унаследованной самодостаточности, самоцензуре, грузе идейной отсталости и явной демодернизационной составляющей обществ бывшего «второго мира» тут дело?

2

Как мне представляется, для специалистов по интеллектуальной истории XX века центральные понятия Касториадиса – «социальное воображаемое» и «автономия» (в т. ч. в их интерпретации у Владимира Фурса) – оказываются первостепенно значимы. Но и воображаемое, и автономия предстают применительно к уже случившемуся прошлому в такой специфической инверсии, которая сама по себе нуждается в объяснении с помощью таких инструментов, которыми сами историки, на мой взгляд, не располагают. Тогда для них оказываются важны те самые «чужие» качества, которые академическая и дисциплинарная бритва Оккама обычно оставляет за пределами привычных стандартов и работы, и письма: вдохновение философов, схематичность (в самом позитивном, востребованном смысле!) социологов и политологов, чуткость психологов и дальнзоркость писателей, людей слова.

Два этих концепта – «воображаемое» и «автономия» – были центральными для интеллектуального предприятия Касториадиса именно как философского. Сам французский философ указывал: «По моему убеждению, невозможно понять, что действительно представляет собой философия, не принимая во внимание ее центральное место в рождении и развертывании социально-исторического проекта (индивидуальной и общественной) автономии» (Фурс, 2012, с. 61). Когда к этим понятиям обращается историк, тем более историк недавнего, незавершившегося настоящего, – они одновременно и инструментализуются, сужают свое действительное богатство, но приобретают методическую завершенность, необходимую (в исследовательском ракурсе) контекстуальную привязку. В этой статье я хотел бы отметить только самые общие, но важные моменты такой понятийной переработки (и отмеченной выше инверсии).

Необходимые понятийные оговорки: за двумя указанными концептами воображаемого и автономии стоят куда более испытанные и традиционные представления о воображении и,

соответственно, о свободе. Понятие воображаемого (в ряде работ Владимир Фурс даже использовал для передачи по-русски латинизм «имажинерия») явно больше и шире сфер, связанных с воображением, специфическими характеристиками сознания как такового – и у «воображения» тоже есть долгая философская традиция толкования (Lennon, 2015). Рискуя грубыми обобщениями, представлю различия в толковании этих понятий в схематическом виде:

Imaginary	Imagination
Ключевое свойство социального устройства	Одна из способностей Разума, наряду с иными
Включает и научные, технические порядки	Противопоставляется (слишком) рациональному
Касается не только искусства, но также культуры и символического в целом	«Продуктивная способность воображения» (Кант), также эстетика
Связано с идеей «множественных модерностей» и воображаемых сообществ (наций)	Лишено непрременной социальной привязки, ближе к психологии

Данная таблица представляет воображаемое уже не только по Касториадису, но включает, помимо прочего, масштабные работы об этом понятии британского исследователя национализмов Бенедикта Андерсона и канадского философа, теоретика коммуитаризма и тонкого аналитика секуляризации Чарльза Тейлора. В специальной работе о современных (западных) обществах – с осознанной рефлексией в отношении напряженности этих двух определений, как и в фундаментальном «Секулярном веке», он указывал:

Под социальным воображаемым я имею в виду нечто более широкое и глубокое, нежели просто интеллектуальные схемы, которые люди могут привлекать себе в помощь, рассуждая о социальной реальности отстраненно и отвлеченно. Здесь подразумеваются, скорее, те способы, благодаря которым они представляют собственное существование в социуме, свои взаимоотношения с другими людьми, ожидания, с которыми к таким контактам обычно подходят, и глубинные нормативные идеи и образы, скрывающиеся за этими ожиданиями (Taylor, 2004, p. 23; Тейлор, 2010, с. 19).

За таким принципиально широким определением, с отсылкой к идее «морального порядка» и основания [background] социальных практик, можно увидеть и феноменологическую оптику, мотивы позднего Витгенштейна, а также ценности морального порядка

и политической мобилизации (сам Тейлор приводит пример образов и смыслов демонстраций, вспоминая китайский Тяньаньмэнь 1989 года и Манилу 1986 года). Уже с конца 1990-х годов Дилип Гаонкар и Арджун Аппадурай (первый в плане риторики, второй исходя из социологических оснований) используют понятие воображаемого, введя его в арсенал гуманитарных и социальных наук, а не только философии (о социологических инструментализациях понятия см.: Herbrink and Schlechtriemen 2019; Gaonkar, 2002; Фурс, 2003).

Понятие «автономии» было важно Касториадису как представителю либерального социализма до самых последних дней; он отошел не только от сталинской или троцкистской веры в лозунги государственного социализма или «настоящего ленинизма», но после 1960-х годов и от представлений о первостепенной значимости марксизма как такового (Dosse, 2014). И именно автономия, а не свобода (или только права человека, например) была в центре его проекта: не положения Исаяи Берлина или Хабермаса (идеи которого он оспаривал), а формы профессиональной жизни и труда, гражданского участия или политического представительства, не ограниченного только традиционными парламентскими институтами (Lallement, 2015). В целом его взгляды уместно сопоставлять с послевоенными идеями Ханны Арендт об основаниях социального устройства, перспективах прямой демократии (в т. ч. полисного типа) и мутации общественных идеалов (Breckman, 1997). В самые последние годы с понятием «воображаемого» активно работают культурологи, антропологи, социологи – и в заметной меньшей степени специалисты по недавнему прошлому.

3

Здесь, вероятно, пора сказать о тех инверсиях, которые затрагивают природу воображаемого и автономии в «долгом» XX веке и которые особенно важны для области интеллектуальной истории. Наряду со «словарем» историка понятий и «контекстом» историка идейных споров эта самая разноуровневая сфера метафор, ожиданий и сциентистских проектов (а не просто «воображения») должна наконец обрести причитающуюся ей артикуляцию и исторически углубленную рефлексию (Langenohl, 2019; Singer, 2020).

Воображаемое, согласно Касториадису, Тэйлору и их последователям, охватывает область социального самосознания, рефлексии и проектирования (Strauss, 2006). «Воображаемое» в этой трактовке – не просто синоним более привычного «мировоззрения» (о котором говорят применительно к любым временам и странам), а феномен специфически современный, в т. ч. связанный с наукой и научными способами рассмотрения общества и сопряженный с проблемами политики и власти; он задействует

дискурсивные и ценностные составляющие социальной мысли (Adams and Smith, 2019). В связи с идеями 1789 года этот концепт использовался французским мыслителем Марселем Гоше и канадским историком политической мысли Брайаном Зингером, равно как по схожим путям был выстроен в свое время и детальный культурно-семиотический анализ концепта «подпольной России» – в книге Марины Могильнер, посвященной Российской империи рубежа XIX и XX веков (Могильнер, 1999).

В рамках, задаваемых этим «революционным воображаемым», общественные идеи, образы, понятия выстраивались в целостные и одновременно довольно подвижные – отнюдь не «выкованные из одного куска стали» – идеологические дискурсы (с их концептуальной риторикой и сложной внутренней архитектурой, алгоритмами действия в той или иной политической ситуации) (Steinberg, 2002; Hake, 2015; Гельвих и Дмитриев, 2018). В литературе последнего десятилетия эволюция политических идеологий XIX–XX веков стала поясняться вслед за работами британского исследователя Майкла Фридена (Freedon, 1996; Freedon, 2005) через специфические, неслучайные или произвольные комбинации базовых терминов и строительных кирпичиков-идей. Конец и начало XX века могут под пером аналитиков даже рифмоваться, как произошло в книгах Манфреда Штегера, автора целого ряда оригинальных работ о глобальном воображаемом и основательной монографии о марксистском мировоззрении Эдуарда Бернштейна (Steger, 2006; Steger, 2008).

Разумеется, эта сфера политического сознания и общественного самосознания не была достоянием только левых; не стоит понимать ее и как нечто преимущественно иррациональное. Напротив, доказательные аргументы и логически выверенные идейные схемы в социальном воображаемом непременно переплетались с «дологическими» убеждениями и образами, задавая разные «картины мира» у сторонников тех или иных идей во всех сегментах политического спектра, включая правых и разного рода центристов, либералов и прочих. В Российской империи на революционно-социалистическом фланге уже накануне Первой мировой войны сложилась хорошо распознаваемая самими современниками гамма устойчивых форм и типов политической субкультуры (Морозов, 2012). За эсером, эсдеком (а после 1905 года – за большевиком и меньшевиком) и далее за либералом-кадетом или человеком «истинно русских взглядов» стоял не только выбор того или иного типа дискурса и потенциальный сценарий политического поведения, заданный ценностными ориентирами и программными принципами, но и социальный (или культурный) персонаж, набор почти литературных типажей – из «Петербурга» Белого или будущей «Жизни Климса Самгина» Горького.

И вот тут массовизация политики, революции и войны включили механизм инверсии: присущие началу XX столетия

политические, национальные и даже нравственные идеалы автономии (и, конечно, принципы эмансипации) менее четверти века спустя обнаружили свою безусловность и – оборотную сторону. Не только либеральные или социалистические постулаты оказались прямо сопряжены со специфической социальной инженерией и дирижизмом, кровавыми столкновениями и новыми неравенствами, а не с «исполнением вековых чаяний». Достаточно проанализировать эволюцию наследников Сореля или феномен самого Муссолини, бывшего социалиста, – для иллюстрации флюидности или инверсий левого воображаемого после 1914 года (Antliff, 2011). И правые авторы, вроде Василия Шульгина, заговорили в 1920-е годы уже в эмиграции о «вожачестве» и новых единомысленных партиях по типу «армии в сюртуках». Все эти пертурбации проявились уже в Первую мировую войну, но и в Российской империи, и в «пробуждающейся Азии» уже после 1905 года воплощения идеалов явно выходили за пределы предписанных доктринами XIX века чертежей идеальной монархии, социалистического общежития или гармонической федерации мирных народов и «критически мыслящих личностей» (Cuzman, 2008).

Социальное воображаемое, как уже отмечалось, многослойно (в социологическом срезе в особенности) и не сводится к теориям, но включает также и действенные воплощения этих проектов. Авторами чертежей была верхушка или активная оппозиционная часть «образованного класса», университетская профессура или «властители дум», педагоги, писатели, журналисты или деятели искусства, включая и низовую интеллигенцию. Выношенные ими представления и понятия так или иначе влияли на жизнь куда более широкой среды, преломлялись в том, что принято было называть «народной толщей», – скорее не отторгались, но существенно видоизменялись ею. Это было не специфической проблемой России, но темой периферийного развития в целом (в Азии, на Балканах, в Латинской Америке или Польше, в Испании – и Греции, где сформировался как политик сам Касториадис, в особой субкультурной среде).

Видный русский формалист и инженер по образованию, выпускник Сорбонны Борис Томашевский в работе о языковом стиле Ленина в мемориальном номере «ЛЕФа» писал об «организованном упрощении культуры» (термин публициста того времени М. Левидова) и об изменении общей ситуации людей знания – о новом воображаемом:

В настоящее время происходит характерное «оседание» культуры. Прошла эпоха «парниковой» духовной жизни. Парниковая рассада пошла в дело. Отсюда и широкая демократизация искусства, и такие симптомы, как своеобразный утилитаризм в художественных направлениях. Все это – проявления здоровой тенденции создания широкой культурной традиции; традиция – это

своего рода маховик, аккумулятор, обеспечивающий бесперебойную работу будущего. Это оседание, как всякий социальный процесс, сопровождается и отрицательными, уродливыми явлениями, но в основе это процесс здоровый и исторически необходимый. Парники («интеллигентство», которое напрасно смешивают с «интеллигенцией», профессиональной носительницей культуры, которая нужна при всяких социальных соотношениях) – эти парники разбиты.

Проникновение культуры в «жизнь», выражаясь грубо, влечет за собой и пристальную, внимательную культивировку прозаической речи. Мечта Писарева о слиянии художественной литературы с популярно-научной наконец обретает в России реальную почву, хотя и не в формах, мыслившихся реалисту (Томашевский, 1924, с. 140).

Так можно ли всерьез говорить об автономии в связи с советским проектом и его декларациями свободы человека и наций? Как бы злорадно или иронически ни комментировать выспренное рассуждение в духе Луначарского об «историческом творчестве масс», реальностью после 1917 (точнее, 1914) года стал приход в историю низов, прежде бывших на ее обочине, в глубине. Наряду с «Восстанием масс» Ортеги-и-Гассета или идеями Макса Шелера с его «эпохой уравнивания» можно обратиться за этим сюжетом и к пореволюционной публицистике «сменовеховца» Николая Устрялова. Впрочем, вернакуляризация, опрощение и омассовление марксизма и социализма еще до 1917 года вовсе не были связаны исключительно с крестьянской, азиатской, русской спецификой революции, но явными были и в таких «цивилизованных окраинах» Российской империи, как Польша и Финляндия (Marzec and Turunen, pp. 42–49). Подъем «низов» относился не только к красным. Диалектику эмансипации и несвободы наверно глубже всех аналитиков отразил в «Диагнозе нашего времени» середины 1930-х эмигрант из гитлеровской Германии и хортистской Венгрии Карл Манхейм, когда назвал диктатуру того времени проблемой демократии, не просто противопоставляя эти понятия как черно-белые антиподы. И эта же историческая диалектика выявляла в XX веке в базовых ценностях «образованного класса»: в автономии университета, в автономии личности, автономии нации и территории (на примере Украины или Хорватии), наконец, в автономии как обретении исторической самобытности, связи со своим прошлым и традицией – не только свет, но и тень, отрицательный фон, время.

Такое время – в смысле подкладки, изнанки, неучтенной оборотной стороны, да и цены, наконец, – оказывается сродни невыносимой легкости. Тут мы перешагиваем не столько во время Касториадиса или Тэйлора, но во время Владимира Фурса, в «нашу эпоху». 1980-е годы и постсоветские десятилетия снова

поставили вопрос о действенности идеала «самостоянья», о статусе и роли его носителей из «образованного класса» в условиях новой общественной и политической трансформации. Не оказались ли в бывшем втором мире «люди знания» как будто бы снова у разбитого корыта своего воображаемого, если мечты и надежды образца 1989 года у многих из них совершенно не совпали с реальностью 1990-х? По моему мнению, как и в 1920–1930-е годы, так и в конце XX века речь шла о новом переопределении статуса, состава и социальных ролей (именно – во множественном числе) образованного класса (Минаков, 2014). Автономия оказывается не столько продолжением «неотъемлемых прав», сколько проблемой гражданского участия, действенного воображаемого (Holmann, 2013).

4

Историк, приступая к масштабному описанию таких сдвигов, не может не оказаться, как отмечено в начале статьи, должником социологов, писателей и философов. Превращение воображаемого: описанная уже упомянутым Манхеймом трансформация радикальной утопии в давящую и угрюмую идеологию 20 лет спустя – будет художественно и беспощадно прослежена на примере своих бывших студенческих товарищей у поляка Чеслава Милоша в «Порабощенном разуме» (1952). Это же оттолкнет Касториадиса еще в Греции от местной коммунистической среды. Писательская линия в русской литературе, заданная историософией Мандельштама или автора «Доктора Живаго» и ведущая к проблемным романам о революционерах Юрия Трифонова, Юрия Давыдова и, наконец, к параисторическим мистериям Владимира Шарова (Дмитриев, 2020), определяется внимательным отношением к левой идее и конечным неприятием советского варианта ее воплощения.

Непременное обращение Владимира Фурса к марксистской мысли не было вечной данью обстоятельствам его идейного становления. И потому ему важно было увидеть Касториадиса как антитезу антигуманизму Альтюссера в рамках марксизма (Фурс, 2012, с. 60–65; Memos, 2014) – и идти дальше, анализируя опыт мыслителей начала XXI века. Мне сейчас для анализа трансформаций образованного класса, наверно, интересней также отмеченные у Владимира положения Касториадиса, близкие подходам Бурдьё к изучению социальных практик, прагматизму Ханса Йонаса или аналитике «признания» у Хоннета, – но не менее важным кажется и необходимость дополнять эти историко-идейные конструкции своего рода чувством почвы. Какую же «почвенную» пищу для ума, да еще в эпоху детерриториализаций историк или писатель мог бы дать, в свою очередь, философу? Мой вариант:

описание инверсий, «превратностей метода» – не просто как попутнений, путаницы заданных сценариев. Как раз опыт XX века показывает: воображаемое может и блокировать, переиначить автономию; между этими центральными у Касториадиса понятиями не существует предзаданности гармоничного сорасцветания.

Из авторов, связанных с советской жизнью, для смены концептуальных средств ее осмысления много дают прочитанные до сих пор довольно выборочно Михаил Гефтер, Владимир Библиер, Борис Дубин (с его чувством близости Латинской Америки, Польши, России – и мира), неоконченные споры о советской субъективности, о том «навсегда», что в итоге кончилось к 1991 году... Этим «почвенным» дебатам и текстам тоже, на мой взгляд, не хватает сейчас актуальной теоретической, философской рамки и привязки (как это было во Франции даже в «спокойные» 1950-е или 1970-е годы) (Vreagh et al, 2015). В начале статьи я упомянул о действительности социальной философии как особенно важном для Владимира Фурса качестве. Он много и критически писал о Беларуси XXI века – и в плане так ценимого им динамизма Касториадис мог оказаться важнее, насущнее, быть может, более основательного и всестороннего Хабермаса. Следя за новостями из Беларуси лета и осени 2020 года, не можешь не думать о том, что тексты не только писателей или политиков, но также и философов имеют отложенный эффект. Историкам будущего для понимания событий конца 2010-х годов непременно придется прочесть не только Маркса, Алексеивич или Паточку – но и Владимира Фурса.

Литература

- Автономова, Н.С. (2010) Словарь по психоанализу. Концептуальные языки и проблема перевода. *Философские науки*, № 4, с. 16–34.
- Гашков, С.А. (2020) *Бытие. Субъект. История. Онтология и эпистемология Корнелиуса Касториадиса*. Санкт-Петербург: Балтийский государственный технический университет. 139 с.
- Гельвих, А.В., Дмитриев, А.Н. (2018). Революционное воображаемое: «личность» и «класс» у российских социалистов первых десятилетий XX в. *Электронный научно-образовательный журнал «История»* (7).
- Вальдштейн, М. (2013) О «либеральном мейнстриме» и культурном консерватизме. *Ab Imperio*, 1, с. 141–158.
- Давыдов, Ю.Н., (1987) *Метапсихологическая мифологизация диалектики. В: Идеалистическая диалектика в XX веке (критика мировоззренческих основ немарксистской диалектики)*. Москва: Политиздат, с. 272–326.
- Дмитриев, А. (2020) *Между двух Платоновых, или Наука «данного иного» В: Владимир Шаров: По ту сторону истории. Сборник статей и материалов / Сост.: М. Липовецкий, А. де ля Фортель*. Москва: Новое литературное обозрение, 2020, с. 347–366.
- Капустин, Б. (2006) *Политическая теория. В: Мыслящая Россия. Картография современных интеллектуальных направлений*. Москва, с. 61–73.

- Касториадис, К. (2003) *Воображаемое установление общества*. Москва: Гнозис; Логос. 480 с.
- Касториадис, К. (2012) *Дрейфующее общество. Беседы и дискуссии (1974–1997)* / Пер. с франц. Москва: Гнозис; Логос. 327 с.
- Лотман, Ю.М. (1974) О редукции и развертывании знаковых систем (К проблеме «фрейдизм и семиотическая культурология»). В: *Материалы Всесоюзного симпозиума по вторичным моделирующим системам*, 1 (5), Тарту: Изд-во Тартуского государственного университета, с. 105–107.
- Минаков, М. (2014). Постсоветская демодернизация: период нового околдования? *Неприкосновенный запас. Дебаты о политике и культуре*, (6), с. 68–84.
- Могильнер, М. (1999) *Мифология «подпольного человека»: Радикальный микрокосм в России начала XX века как предмет семиотического анализа*. Москва: Новое литературное обозрение. 208 с.
- Морозов, К.Н. (2012) *Феномен субкультуры российского революционера начала XX в. В: Человек и личность в истории России: конец XIX–XX в. Материалы международного colloquium*. Санкт-Петербург: Нестор, 2012, с. 134–148.
- Нежелская, И.В. (2010) *Интеллектуальная биография Корнелиуса Касториадиса. Политико-философский ежегодник*, вып. 3, с. 54–69.
- Тейлор, Ч. (2010) Что такое социальное воображаемое? *Неприкосновенный запас*, 1 (69), с. 19–26.
- Томашевский, Б. (1924) *Конструкция тезисов*. ЛЕФ, 1 (5), с. 140–148.
- Фурс, В. (2003) Арджун Аппадурай. «Современность» на просторе: культурные измерения глобализации. *Социологическое обозрение*, 3, №4, с. 58–66.
- Фурс, В. (2012) *Собрание сочинений*. Т. 1. Вильнюс, 2012. 434 с.
- Adams, S., Smith, J.C. (Eds.). (2019). *Social Imaginaries: Critical Interventions*. London; New York: Rowman & Littlefield International, 226 p.
- Antliff, M. (2011) Bad Anarchism: Aestheticized Mythmaking and the Legacy of Georges Sorel. *Anarchist Developments in Cultural Studies*. No. 2, pp. 155–187.
- Breaugh, M. et al., eds. (2015) *Thinking Radical Democracy: The Return to Politics in Post-War France*. Toronto: University of Toronto Press, 288 p.
- Breckman, W. (1998) Cornelius Castoriadis contra Postmodernism: Beyond the «French Ideology». *French politics and society*, 16, no. 2, pp. 30–42.
- Chollet, A. (2015) Claude Lefort et Cornelius Castoriadis: regards croisés sur Mai 68. *Politique et sociétés*, 34, no. 1, pp. 37–60.
- Dosse, F. (2014) *Castoriadis, une vie*. Paris: La découverte, 500 p.
- Evergates, T. (1997) The feudal imaginary of Georges Duby, *Journal of Medieval and Early Modern Studies*, 27, no. 3, pp. 641–660.
- Freeden, M. (1996) *Ideologies and Political Theory: A Conceptual Approach*. Oxford: Oxford University Press, 608 p.
- Freeden, M. (2005) *Liberal Languages: Ideological Imaginations and Twentieth Century Progressive Thought*. Princeton University Press, 280 p.
- Gaonkar, D.P. (2002) Toward new imaginaries: An introduction. *Public Culture*. 14. no. 1, pp. 1–19.
- Gottraux, P. (1997) *Socialisme ou Barbarie: un engagement politique et intellectuel dans la France de l'après-guerre*. Lausanne, Suiza: Payot, 427 p.
- Hake, S. (2017) *The Proletarian Dream: Socialism, Culture, and Emotion in Germany, 1863–1933*. Walter de Gruyter GmbH & Co KG, 383 p.

- Herbrik, R., Schlechtriemen, T. (2019) Editorial for the special issue “Scopes of the Social Imaginary in Sociology”. *Österreichische Zeitschrift für Soziologie*, Bd. 44, no. 2, pp. 1–15.
- Holman, C. (2013) Reconsidering the Citizens' Assembly on Electoral Reform Phenomena: Castoriadis and Radical Citizen Democracy. *New Political Science*, 35, no. 2, pp. 203–226.
- Keucheyan, R. (2013) *Left Hemisphere: Mapping Contemporary Theory*. London: Verso Books, 304 p.
- Kurzman, Ch. (2008) *Democracy Denied, 1905–1915*. Cambridge (Mass.): Harvard University Press, 404 p.
- Labelle, G. (2001) Two refoundation projects of democracy in contemporary French philosophy: Cornelius Castoriadis and Jacques Rancière. *Philosophy & social criticism*, 27, no. 4, pp. 75–103.
- Lallement, M. (2015) Work and the challenge of autonomy. *Social Science Information*, 54, no. 2, pp. 229–248.
- Langenohl, A. (2019) The imaginary of the democratic vote: a conceptual contribution to cultural political sociology. *Österreichische Zeitschrift für Soziologie*, Bd. 44, no. 2, pp. 57–75.
- Lennon, K. (2015) *Imagination and the Imaginary*. Routledge, 154 p.
- Marzec, W., Turunen, R. (2018) Socialisms in the Tsarist Borderlands: Poland and Finland in a Contrastive Comparison, 1830–1907. *Contributions to the History of Concepts*. 13, no. 1, pp. 22–50.
- Memos, C. (2014) *Castoriadis and critical theory: Crisis, critique and radical alternatives*. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 183 p.
- Singer, B. (2020) Conceptualizing the Imaginary. *Social Epistemology*, 9, no. 6, pp. 1–14.
- Steger, M.B. (2006) *The quest for evolutionary socialism: Eduard Bernstein and social democracy*. Cambridge University Press, 302 p.
- Steger, M.B. (2008) *The rise of the global imaginary: Political ideologies from the French revolution to the global war on terror*. Oxford University Press, 318 p.
- Steinberg, M.D. (2002) *Proletarian imagination: self, modernity, and the sacred in Russia, 1910–1925*. Cornell University Press, 352 p.
- Strauss, C. (2006) The imaginary. *Anthropological theory*, 6, no. 3, pp. 322–344.
- Taylor, C. (2004) *Modern social imaginaries*. Durham NC, Duke University Press, 215 p.

References

- Adams, S., Smith, J.C., eds. (2019) *Social Imaginaries: Critical Interventions*. London, New York: Rowman & Littlefield International, 226 p.
- Antliff, M. (2011) Bad Anarchism: Aestheticized Mythmaking and the Legacy of Georges Sorel. *Anarchist Developments in Cultural Studies*. No. 2, pp. 155–187.
- Avtonomova, N.S. (2010) Slovar' po psikhoanalizu. Kontseptual'nye yazyki i problema perevoda [Dictionary of Psychoanalysis. Conceptual Languages and the Problem of Translation]. *Filosofskie nauki [Philosophical Sciences]*, № 4, pp. 16–34.
- Breugh, M. et al., eds. (2015) *Thinking Radical Democracy: The Return to Politics in Post-War France*. Toronto: University of Toronto Press, 288 p.
- Breckman, W. (1998) Cornelius Castoriadis contra Postmodernism: Beyond the «French Ideology». *French politics and society*, 16, no. 2, pp. 30–42.

- Chollet, A. (2015) Claude Lefort et Cornelius Castoriadis: regards croisés sur Mai 68. *Politique et sociétés*, 34, no. 1, pp. 37–60.
- Davydov, Iu.N. (1987) *Metapsikhologicheskaya mifologizatsiya dialektiki* [Metapsychological Mythologization of Dialectics]. V kn.: *Idealisticheskaya dialektika v XX veke (kritika mirovozzrencheskikh osnov nemarksistskoi dialektiki)* [Idealistic Dialectics in 20th cent. (Critics of the World-View Foundations of Non-Marxist Dialectics)]. Moscow: Politizdat, pp. 272–326.
- Dmitriev, A. (2020) *Mezhdu dvukh Platonovykh, ili Nauka «dannogo inogo»* [Between Two Platonovs, or Science of the «Given Other»]. // V kn.: Vladimir Sharov: *Po tu storonu istorii. Sbornik statei i materialov* [Beyond History: Collection of Articles and Materials] / Sost.: M. Lipovetskii, A. de lia Fortel. Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie, 2020, pp. 347–366.
- Dosse, F. (2014) *Castoriadis, une vie*. Paris: La découverte, 500 p.
- Evergates, T. (1997) The feudal imaginary of Georges Duby. *Journal of Medieval and Early Modern Studies*, 27, no. 3, pp. 641–660.
- Freeden, M. (1996) *Ideologies and Political Theory: A Conceptual Approach*. Oxford: Oxford University Press, 608 p.
- Freeden, M. (2005) *Liberal Languages: Ideological Imaginations and Twentieth Century Progressive Thought*. Princeton University Press, 280 p.
- Fours, V. (2003) Ardzhun Appadurai. «Sovremennost» na prostore: kul'turnye izmereniia globalizatsii [«The Present» in the Vastness: Cultural Dimensions of Globalization]. *Sotsiologicheskoe obozrenie*, [Sociological Review] 3, № 4, pp. 58–66.
- Fours, V. (2012) *Sobranie sochinenii* [Collection of works]. T. 1. Vil'nius, 2012. 434 p.
- Gaonkar, D.P. (2002) Toward new imaginaries: An introduction. *Public Culture*. 14. no. 1, pp. 1–19.
- Gashkov, S.A. (2020) *Bytie. Sub»ekt. Istoriia. Ontologiya i epistemologiya Korneliusa Kastoriadisa* [Being. Subject. History. Ontology and Epistemology of Cornelius Castoriadis]. Saint Petersburg.: Baltiiskii gosudarstvennyi tekhnicheskii universitet. 139 p.
- Gel'vikh, A.V., Dmitriev, A.N. (2018) *Revoliutsionnoe voobrazhaemoe: «lichnost» i «klass» u rossiiskikh sotsialistov pervykh desiatiletii XX v.* [Revolutionary Imaginary: «Personality» and «Class» of Russian Socialists in the first decades of 20th cent.]. *Elektronnyi nauchno-obrazovatel'nyi zhurnal «Istoriia»* (7).
- Gottraux, P. (1997) *Socialisme ou Barbarie: un engagement politique et intellectuel dans la France de l'après-guerre*. Lausanne, Suiza: Payot, 427 p.
- Hake, S. (2017) *The Proletarian Dream: Socialism, Culture, and Emotion in Germany, 1863–1933*. Walter de Gruyter GmbH & Co KG, 383 p.
- Herbrik, R., Schlechtriemen, T. (2019) Editorial for the special issue “Scopes of the Social Imaginary in Sociology”. *Österreichische Zeitschrift für Soziologie*, Bd. 44, no. 2, pp. 1–15.
- Holman, C. (2013) Reconsidering the Citizens' Assembly on Electoral Reform Phenomena: Castoriadis and Radical Citizen Democracy. *New Political Science*, 35, no. 2, pp. 203–226.
- Kapuctin, B. (2006) *Politicheskaya teoriia* [Political Theory]. In: *Mysliashchaia Rossiia. Kartografiia sovremennykh intellektual'nykh napravlenii* [Thinking Russia. Cartography of Modern Intellectual Tendencies] / Pod red. V. Kurenogo. Moscow, pp. 61–73.

- Kastoriadis, K. (2003) *Voobrazhaemoe ustanovlenie obshchestva [Imaginary Establishment of Society]* / Per. s frants. Moscow: Gnozis; Logos. 480 p.
- Kastoriadis, K. (2012) *Dreifuiushchee obshchestvo. Besedy i diskussii (1974–1997) [Drifting Society. Conversations and Discussions (1974–1997)]* / Per. s frants. Moscow: Gnozis; Logos. 327 p.
- Keucheyan, R. (2013). *Left Hemisphere: Mapping Contemporary Theory*. London: Verso Books, 304 p.
- Kurzman, Ch. (2008) *Democracy Denied, 1905–1915*. Cambridge (Mass.): Harvard University Press, 404 p.
- Labelle, G. (2001). Two re-foundation projects of democracy in contemporary French philosophy: Cornelius Castoriadis and Jacques Rancière. *Philosophy & social criticism*, 27, no. 4, pp. 75–103.
- Lallement, M. (2015) Work and the challenge of autonomy. *Social Science Information*, 54, no. 2, pp. 229–248.
- Langenohl, A. (2019) The imaginary of the democratic vote: a conceptual contribution to cultural political sociology. *Österreichische Zeitschrift für Soziologie*, Bd. 44, no. 2, pp. 57–75.
- Lennon, K. (2015) *Imagination and the Imaginary*. Routledge, 154 p.
- Lotman, Iu.M. (1974) O reduktzii i razvertyvanii znakovykh sistem (K probleme «freidizm i semioticheskaiia kul'turologiia») [On the Reduction and Deployment of Sign Systems (To the Problem of «Freudism and Semiotic Culturology»)]. *Materialy Vsesoiuznogo simpoziuma po vtorichnym modeliruiushchim sistemam, [Materials of All-Union Symposium on Secondary Simulated Systems]*. I (5), Tartu: Izd-vo Tartuskogo gosudarstvennogo universiteta, pp. 105–107.
- Marzec, W., Turunen, R. (2018) Socialisms in the Tsarist Borderlands: Poland and Finland in a Contrastive Comparison, 1830–1907. *Contributions to the History of Concepts*. 13, no. 1, pp. 22–50.
- Memos, C. (2014) *Castoriadis and critical theory: Crisis, critique and radical alternatives*. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 183 p.
- Minakov, M. (2014) Postsovetskaia demodernizatsiya: period novogo okoldovaniya? [Post-Soviet Demodernization: Period of New Bewitching?]. *Neprikosnovennyi zapas. Debaty o politike i kul'ture [Emergency Supplies. Debates on Politics and Culture]*. (6), pp. 68–84.
- Mogil'ner, M. (1999) Mifologiya «podpol'nogo cheloveka»: Radikal'nyi mikrokozmos v Rossii nachala XX veka kak predmet semioticheskogo analiza [Mythology of an «Underground Person»: Radical Microcosm in Russia in the eginning of 20th cent. as a Subject of Semiotic Analysis]. Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie. 208 p.
- Morozov, K.N. (2012) Fenomen subkul'tury rossiiskogo revoliutsionera nachala XX v. [Phenomenon of the Subculture of Russian Revolutionism in the beginning of 20th cent.] V kn.: *Chelovek i lichnost' v istorii Rossii: konets XIX – XX v. [Human Being and Personality in the History of Russia: the end of 19th – 20th cent.]*. Saint Petersburg: Nestor, 2012, pp. 134–148.
- Nezhel'skaia, I.V. (2010) Intellektual'naia biografiya Korneliusa Kastoriadisa [Intellectual biography of Cornelius Castoriadis]. *Politiko-filosofskii ezhegodnik [Political and Philosophical annual]*. vyp. 3, pp. 54–69.
- Singer, B. (2020) Conceptualizing the Imaginary. *Social Epistemology*, 9, no. 6, pp. 1–14.
- Steger, M.B. (2006) *The quest for evolutionary socialism: Eduard Bernstein and social democracy*. Cambridge University Press, 302 p.

- Steger, M.B. (2008) *The rise of the global imaginary: Political ideologies from the French revolution to the global war on terror*. Oxford University Press, 318 p.
- Steinberg, M.D. (2002) *Proletarian imagination: self, modernity, and the sacred in Russia, 1910–1925*. Cornell University Press, 352 p.
- Strauss, C. (2006) The imaginary. *Anthropological theory*, 6, no. 3, pp. 322–344.
- Taylor, C. (2004) *Modern social imaginaries*. Durham NC, Duke University Press, 215 p.
- Teilor, Ch. (2010) Chto takoe sotsial'noe voobrazhaemoe? [What is Social Imaginary?]. *Neprikosnovennyi zapas [Emergency Supplies]*, 1 (69), pp. 19–26.
- Tomashevskii, B. (1924) Konstruktsiia tezisov. [Construction of Theses] *LEF*, 1(5), pp. 140–148.
- Val'dshtein, M. (2013) O «liberal'nom meinstrime» i kul'turnom konservatizme [On the «Liberal Mainstream» and Cultural Conservatism]. *Ab Imperio*, 1, pp. 141–158.

ВЛАДИМИР ФУРС
КАК ЧИТАТЕЛЬ ДЕКАРТА

Андрей Паткуль

VLADIMIR FOURS AS A READER OF DESCARTES

© Andrei Patkul

Saint Petersburg State University
Associate professor of the department of philosophy
of science and technologies
199 034 Saint Petersburg, Russia

ORCID: 0000-0003-3042-6785

E-mail: a.patkul@spbu.ru

Abstract: In my paper, I analyze and give an assessment of the article by Vladimir Fours published in 2006 in *Topos. Journal for Philosophy and Cultural Studies* entitled Descartes as a Teacher of Philosophy. I reconstruct both Fours' main theses, his arguments and the basic lines of the discussion caused by this article. The reason why I started to recall these materials is in the fact that, in my view, the problems touched by Fours and his opponents remain still unresolved. I am sure they are still of current interest.

I outline that Fours believes the consciousness is not self-evident and self-sufficient substance as Descartes thought. Descartes himself faked the knowledge of *ego cogitans* proceeding from his primordial experience which is signed as so-called *proto-philosophical* one by Fours. Fours tries to show how it is possible to generate an object-field of authentic philosophy from the experience of such a kind. And he shows how Descartes realized that. According to him, any object-field of philosophy is shaped only by procedures, or *tehnnoi* – in his own term-usage – which are applied to the proto-philosophical experience to harmonize it and dismiss its primal dramatical disruption. In the case of Descartes, that was experience of indifference of will. As result, the usage of mentioned procedures causes the genesis of the new concepts and terms, which become



the substitute of the object-fields of the philosophical investigations. An object-field of philosophy is, therefore, an illusion. The acceptance of objectivity of these object-fields is “the idealism of philosophical self-understanding”, in Fours’ words.

His opponents emphasize that Fours has a wrong notion of idealism. Moreover, his construction of the genesis of object-fields of philosophy is itself a kind of idealism. As conclusion, I state that the main methodological problem of Fours’ reflections and critiques is in his substitution of the things which are more knowable and obvious to us (proto-philosophical experience) for the things which are more clearer and more knowable by nature (intelligible object-field of philosophy).

Keywords: proto-philosophical experience, ego cogitans, self-evidence, the genesis of object-field of philosophy, critique of idealism, Descartes, Vladimir Fours.

В номере 1 (12) за 2006 г. философско-культурологического журнала «Топос» был опубликован примечательный текст, ставший тогда знаковым событием для определенного круга молодых интеллектуалов. Текст этот – статья Владимира Николаевича Фурса, озаглавленная «Декарт – учитель философии». Выполнена она была в жанре, который сам ее автор определил в качестве как *враки*. А это подразумевало, с одной стороны, некоторую дистанцию, отчасти даже ироническую, по отношению к тому, что в тексте говорится, но с другой стороны – надежду на способность этого текста спровоцировать дальнейшие дискуссии по затронутым в нем темам. Что, собственно, и произошло: уже в номере 3 (14) за тот же год в «Топосе» были опубликованы материалы, представляющие основной ход полемики по тем вопросам, которые – прямо или косвенно – были затронуты *Вракой* Фурса.

Сейчас, спустя уже почти пятнадцать лет после этих эпических событий, можно было бы посчитать бесполезной реанимацию содержания этого, как показалось, мимолетного и ни к чему не обязывающего интеллектуального приключения. Тем не менее – и в этом состоит основная цель настоящей статьи – представляется все же отчасти оправданным именно сейчас, по прошествии стольких лет, попробовать непредвзято взглянуть на теоретически значимое содержание статьи В. Фурса «Декарт – учитель философии» и разгоревшейся вокруг оной полемики.

Ключевой, на наш взгляд, тезис *Враки*, хотя Фурс и декларирует его как, скорее, исходный, нежели главный, состоит в том, что сознание не является чем-то самодостаточным, оно есть только

«совокупность рабочих процедур, обеспечивающих определенный режим генерирования философского знания, и лишь впоследствии философы, работающие в этом режиме, убедили остальных людей, что все они обладают сознанием...» (Фурс, 2006, с. 5). По сути, основная задача Враки состояла в том, чтобы реконструировать эти процедуры, показывая при этом, как именно они приводят к генерированию сознания и философского знания, так, что сами они, исполнив эту свою генеративную функцию, уходят в сокрытое и сознанием как свое генетическое начало не опознаются. Говоря определеннее, Фурс выделил следующие четыре процедуры.

(1) Акт признания личной виновности отдельного человека в недостоверности личности. В данном случае этим человеком оказывался сам Декарт. Причем Фурс противопоставляет этот пафос индивидуальной виновности школе, ограниченной доверием авторитетам – как текстам, так и их толкователям. Так, понятию школу он описывает в качестве «системы круговой поруки», в которой «рафинированные схоластические ступени рассуждения – это замкнутый лабиринт пустых словесных оболочек, ученое словечечко, служащее воспроизводству самой школы» (Фурс, 2006, с. 6).

(2) Сама «техника сомнения» (sic!). Именно ее применение приводит, как считает Фурс, «к образованию философского “Я”». Предпосылкой усмотрения в Я безусловной достоверности выступает «тотальная дереализация». Декарт, однако, выдает существование этого «сформированного», а по сути, сфабрикованного Я за непосредственную достоверность. Таким образом, «непосредственно достоверное», «рефлексивно прозрачное» Я – это, по Фурсу, *артефакт*, причем *артефакт* магический.

(3) Методологическая артикуляция философского мышления. Метод в смысле Декарта также характеризуется Фурсом в качестве техники, задачей которой выступает генерирование «философского знания на основе понимания философствующего как индивидуального “Я”» (Фурс, 2006, с. 7). При этом «правила метода обеспечивают перенос исходной достоверности “Я” на последовательно развертываемую систему философского знания» (Фурс, 2006, с. 7). Это подчинение философии методу Фурс описывает как «новый тип самодисциплины», которая в свою очередь приравнивается, с его точки зрения, Декартом и постдекартовской философией к «научности».

(4) Центрирование мира в Я. Под этим Фурс понимает то обстоятельство, что только Я способно судить о том, что есть что в мире, только оно уполномочено «присуждать» вещам их

определенность. Такая центрированность мира в Я находит свое выражение в том, что, согласно Декарту, как считает автор Враки, «суждения, из которых состоит знание, коренятся в воле или свободе выбора способности “Я” по собственному усмотрению не что утверждать или отрицать относительно той или иной вещи» (Фурс, 2006, с. 7).

Вместе с тем фабрикация такого центрирующего мир Я остается у Декарта в значительной степени недостаточной – уже потому, что, как это обнаруживают рассуждения самого основателя ново-европейской философии, в конечном итоге само Я и его способность гарантированно центрировать мира вокруг себя обеспечиваются введением в метафизическое размышление, что называется, «задним числом» фигуры, которая изначально как раз по методологическим соображениям из этого рассуждения исключалась. Эта фигура – Бог. Фурс, таким образом, за всеми перечисленными выше процедурами, латентно исполняемыми Картезием, обнаруживает «двойную бухгалтерию» Я и Бога. Читая Декарта, пишет Фурс, «мы с некоторым замешательством обнаруживаем, что, вопреки эмфатическим заявлениям Декарта, не мыслящее “Я”, а вводимый задним числом Бог является главным несущим элементом его философской позиции, скрыто подпирющим “модель сознания” и гарантирующим ее работоспособность» (Фурс, 2006, с. 8).

Почему такая «двойная бухгалтерия» вообще возникает у Декарта?

Ответ автора Враки также состоит из нескольких пунктов.

(1) Декартовское *его* само по себе не способно выступать от-правным пунктом философского исследования – оно только мимолетный эффект процедуры радикального сомнения. Стало быть, длящееся самостоятельное бытие *его*, равно как и его знание о вещах протяженных, должно быть подкреплено существованием всесовершенного и всемогущего существа – Бога.

(2) Бог у Декарта гарантирует, как выражается Фурс, «когнитивные полномочия» интеллектуального созерцания.

(3) «...само сомнение представляет собой вовсе не беспредпосылочный акт анархической индивидуальности, а порождение опыта метафизической богооставленности индивида» (Фурс, 2006, с. 8). У Декарта Бог, согласно Фурсу, вообще (а) «служит метафорой скрытой субстанциальности истины» (Фурс, 2006, с. 8), т.е., разыскивая истину, Декарт уже допускает ее существование, а это последнее может быть обеспечено только Богом; (б) в своей безусловности требует, чтобы и искомая истина также была бы безусловной; (с) мотивирует переживание отдельным человеком (здесь – Декартом) своей вины за неудоверенность истины.

Таким образом, в позиции Декарта обнаруживается, как это называет Фурс, «неконсистентность». Состоит она в том, что, с одной стороны, «мыслящее “Я” заявляется как действительная опора позитивного философствования, но на деле “машину сознания” несет Бог, который легитимируется лишь задним числом – якобы силами самого мыслящего “Я”» (Фурс, 2006, с. 9). В самом деле, размышления Декарта могут выглядеть таким образом, что он сначала, исполнив радикальное сомнение и получив *sum* для его *cogitans*, доказывает из его *cogitatum* существование всеовершенного существа, но само это существо уже мыслится как предположенное сомнению и обеспечивающее как существование конечного *ego*, так и его знание – причем не только о внешних ему протяженных вещах, но и о себе самом в качестве мыслящего. Наличие в аргументации Декарта такой «двойной бухгалтерии» Фурс квалифицирует как «теоретическое жульничество» и «серую схему» (а последних, согласно ему, очень много в истории философии, – причем именно благодаря таким схемам в ней и происходило, как правило, «все стоящее»).

Впрочем, по мнению Фурса, не эта «двойная бухгалтерия» является самым важным моментом у Декарта в плане критики со стороны «актуальной философии» – ведь такая «бухгалтерия» лежит на виду, она была замечена критиками Картезия уже давно. Гораздо важнее открытие в размышлениях Декарта того, что упреждает сами эти размышления и ими обнаруживаемое, и что сам Фурс обозначает как «протофилософский опыт». Этот опыт в случае Декарта является опытом недостоверности. Определеннее он характеризуется как опыт состояния безразличия воли. Приведем описание такого опыта, данное во Враке: «Первичный травматический опыт воли, на траверсировании которого зиждется все метафизическое сооружение Декарта, – это испытываемое им состояние безразличия, в котором при совершении суждения ум не склоняет волю в одну сторону более, чем в другую: поскольку моему умственному взору не представляется ни одного основания уверовать в одно более, чем в другое, я пребываю безразличным к утверждению или отрицанию как того, так и другого» (Фурс, 2006, с. 9–10). Такое безразличие – это «опыт философской немоготы, внутренней блокировки философствования» (Фурс, 2006, с. 10). В описании Фурса разрешение этой ситуации достигается за счет педалирования радикального сомнения Декартом. Последовательное его исполнение, во-первых, приводит к формированию того, что Фурс трактует у Декарта как «протезное “я”», т. е. собственно декартовское *ego cogitans*. При этом Фурс полагает, что прежнее Я, которым обладал Декарт до обнаружения (точнее, до фабрикации) я как *ego cogitans* «им уничижительно обозначается как “тело” (ум, связанный с телесным восприятием вещей)». (Фурс, 2006, с. 10). Однако – и этот тезис Фурса представляется нам крайне симптоматичным – обретенное (сфабрикованное) *ego*

cogitans Декарта – это тоже тело: «сакральное тело-протез», как оно охарактеризовано во Враке. Во-вторых, то, что Картезий называет интеллектуальным созерцанием, согласно Фурсу, продолжает оставаться восприятием, хотя и принадлежащим не я-телу, редуцированному радикальным сомнением, а «протезному телу», т.е. ego cogitans. Поэтому в метафизике Декарта «оказывается, что даже тела воспринимаются не с помощью чувств или способности воображения, но одним лишь интеллектом (дереализация воспринимаемых вещей с их последующим благополучным восставлением в философской идеализации)» (Фурс, 2006, с. 11).

На наш взгляд, тут находится ключевой пункт, позволяющий понять основную, пусть и привативно-критическую, философскую интенцию самого Владимира Фурса. Пример Декарта – вне зависимости от адекватности историко-философской реконструкции метафизической мысли великого француза на страницах Враки – нужен был Фурсу для того, чтобы показать то, что мы могли бы назвать *упреждающим генезисом философского самопонимания* с неизбежно присущим ему представлением о самодостаточности интеллигибельного поля, с которым работает философия. Такую философию Фурс называет «философией философов».

Свою же позицию по отношению к так понятой философии он формулирует следующим образом: «Нам же любопытно измерение, поперечное интеллигибельному полю и (скрыто от “профессиональных философов”) ткущее его материю, – в оппозиции к “идеализму”, обычному для философского самопонимания; условно назовем это измерение “материальным” (или “телесным”) опытом...» (Фурс, 2006, с. 11). Фурс выделяет следующие конститутивные моменты такого опыта.

(1) Невидимое касание. Такое касание – это отправной момент, из которого раскручивается «телесный опыт». Речь здесь идет о том моменте, когда нас что-то затрагивает и затрагивает телесно. Но мы не видим того, что нас затрагивает – «у нас нет и не может быть осмысленного образа этого нечто» (Фурс, 2006, с. 11), поскольку любые образы такого рода могут быть даны исключительно в качестве предмета интенций. Телесный же опыт доинтенционален, неинтенционален. Фурс описывает это касание как «локальное нарушение порядка», «разрыв в смысловой непрерывности видимого». Итог «невидимого касания» – это «частичное нарушение нашей телесной самотождественности».

(2) Отказ от нормализации. По мысли Фурса, разрыв, провоцируемый «невидимым касанием», сам по себе все еще может быть преодолен, но «протофилософским жестом» в его отношении выступает «экстраординарный жест отказа от “нормализации”». К ней принадлежат три момента: (а) признание «невинности»

разрыва, (b) «жест виктимности» – принятие вызова как некоего дара и (c) ответное усилие.

(3) Выдвижение в пространство неантропоморфного телесного опыта: всякая попытка схватить исходный разрыв приводит только к его разрастанию. В итоге наше тело все больше и больше захватывает невидимое касание, разрыв затягивает его.

(4) Изобретение «техноса», т. е. протезного тела понимания, связанное с упорствованием «в продолжении безнадежного состязания с разрывом»; именно такое изобретение, каким и венчается названное упорствование, как раз отличает переход к собственно философии от только «психоза» «просто спятивших самозванных гениев». Фурс дает этому изобретению примечательное пояснение: «Из Декарта мы помним, что изобретение техноса (“машины сознания”) оплачивается полным истреблением себя прежнего, но зато технос позволяет обернуть то, что представляло грозную опасность (разрастающийся разрыв), в спасительное. Как тело-протез, он снабжает нас экстраординарным измерением схватывания-видения» (Фурс, 2006, с. 12).

Отталкиваясь от понятия телесного опыта, Фурс начинает говорить о так называемом актуальном философствовании, которое «сегодня предполагает понимание не только того, что бытия нет, но, прежде всего, того, что “мир” – это своего рода базовый философский фантазм, скрывающий травматический протофилософский опыт» (Фурс, 2006, с. 12). В противоположность ей традиционная философия «всегда была не чем иными, как продолжением через научение у прежней философии, т. е. не сотворением, а воспроизводством (время от времени – в измененном режиме) интеллигибельности “мира”» (Фурс, 2006, с. 13). Это воспроизводство и осуществляется тем, что Фурс навал *техносами*. Они были некогда кем-то изобретены, а потом используются и другими – так, что «мир”... воспроизводится как бы в автоматическом режиме – в цикле ученого чтения-письма» (Фурс, 2006, с. 13). Отсюда делается такое заключение: «Так что философская школа – это все же не хуры-мухры: ее рутины обеспечивают ритуальное порождение мира...» (Фурс, 2006, с. 13).

Отталкиваясь, в свою очередь, от него, Фурс приходит к следующему различию: он разделяет, (a) скажем так, (a) конвенциональную философию и (b) событийную философию. Первая, как можно догадаться по названию, только воспроизводит уже сложившиеся техносы-конвенции, позволяющие в сублимированной форме избежать угрозы разрыва, вторая «изменяет кондицию философствования» и «предполагает момент изобретения собственного техноса». Главный вывод Враки состоит в том, что актуальная философия не может быть ни только конвенциональной, ни

только событийной. Она должна представлять собой сбалансированное сочетание той и другой. С точки зрения Фурса, «...любая актуальная философская позиция с неизбежностью предполагает некритическое принятие определенного набора профессиональных конвенций, так что всецело неконвенциональная философия – это или поверхностный самообман (проистекающий из самонадеянного невежества и провинциализма мысли и т.п.), или психоз, или сочетание первого и второго в некоторой пропорции» (Фурс, 2006, с. 13). Событийная же философия не может быть всецело школьной – она всегда содержит в себе момент изобретения собственного техноса.

«Поэтому, – как пишет Фурс, – профиль актуальной философии – это сообразное месту и времени сочетание школьности и событийности: простого воспроизводства интеллигибельного поля философии через профессиональные ритуалы и его реорганизация через самостоятельное исполнение протофилософского опыта...» (Фурс, 2006, с. 14).

Таково основное содержание *Враки*, которая почти сразу же после публикации получила довольно много критических отзывов. Хотя, нужно, отметить, что реакции были и сочувствующими (ср., напр., Лехциер, 2006, с. 133–141). Основной упрек состоял, как нетрудно догадаться, в том, что разбор позиции Декарта с историко-философской точки зрения был у Фурса совершенно некомпетентным. Критики обращали внимание на то, что Декарт вообще не мыслит его в терминах «автономии», что он нигде «не показывает непосредственную достоверность идеи мыслящей вещи», равно как у него невозможно «найти рефлексию как универсальную процедуру интеллекта» (см.: Кебуладзе и др., 2006, с. 105). Менее радикальные мнения по этому поводу сводились к тому, что фигура Декарта, по существу, здесь не важна для Фурса, чья критика больше направлена в адрес, условно говоря, очень обобщенно понятой современной философии, исходящей из *cogito* – вероятно, от Гуссерля до Мамардашвили. В рассуждениях Фурса Декарт – это только прикрытие и заодно основание для мнимой историко-философской легитимации представленных во *Враке* рассуждений. Собственно историко-философского интереса автор ее не имел. Именно поэтому высказывалось мнение, которое можно поддержать и сейчас, что «было бы и честнее, и проще, да и не столь двусмысленно, если бы автор *Враки* на свой страх и риск сформулировал те проблемы, которые в несформулированном состоянии его так сильно беспокоят. Сформулировал бы в том виде, в каком они предстают его конечному интеллекту. И самостоятельно ввел бы и оговорил рабочие термины» (Паткуль, 2006, с. 107).

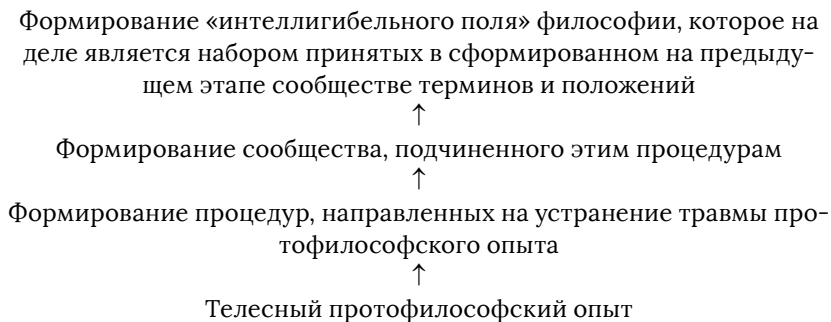
Впрочем, нельзя сказать и того, что во *Враке* Фурс нигде не вводил и не оговаривал свои рабочие термины, которые, возможно,

и не были всецело авторскими, но тем не менее в именно в контексте его рассуждений обретали особое звучание. Чего только стоят «машина сознания», «протофилософский опыт», «технос», «протезное тело» и проч. В тогдашнем обсуждении текста Владимира Фурса в то время особо досталось именно «протофилософскому опыту», ибо уже тогда было не вполне понятно, почему для этого опыта было выбрано именно такое название, и какую смысловую нагрузку, какие коннотации оно в себе несет: то ли это опыт, упреждающий философию, то ли это первый опыт самой философии, то ли это опыт в сфере первой философии – это оставалось непонятным. Теперь, увы, мы уже не сможем добиться окончательной ясности относительно значения этого и других терминов, которые были использованы во *Враке*. Спор о «протофилософском опыте» был тесно связан со следующими расхождениями: относительно того, как понимать то, что Фурс характеризует как «идеализм философского самопонимания», и как с этим идеализмом коррелирует сам «протофилософский опыт», говоря определеннее, тот или иной характер протофилософского опыта.

Возвращаясь сейчас к *Враке* Владимира Фурса и спорам вокруг нее, мы значительно рискуем повторить все то же самое, что уже заявило о себе и там, и там. На самом деле, даже такое повторение уже не было бы бесполезным, поскольку едва ли можно сказать, что разные стороны этой полемики пришли не только к соглашению, но и к какой-то фиксированной позиции по обсуждаемому вопросу. Вместе с тем и сами проблемы, поднятые во *Враке*, никуда не исчезли, да и едва ли получили с тех пор, какую-то конкретизацию. Размышляя сейчас, спустя более чем десятилетие, над этим произведением Фурса и полемикой вокруг него, хочется, конечно, расставить какие-то новые акценты, которые как раз могли бы способствовать такой конкретизации. Расставляя их, впрочем, трудно удержаться от того, чтобы не редуцировать содержание тех давних дискуссий. И если уж постараться дать какую-то итоговую формулу вопросу, который мы, по сути, уже находим в рефлексиях Фурса, формулу, все же допускающую определенную коррекцию по сравнению с исходной, то вопрос этот можно было бы задать так: *Имеет ли место генезис предметного содержания философского дела из экзистентного опыта, и если да, то каков конкретный характер этого генезиса?* Вопрос этот, впрочем, должен быть дополнен другим: *Если такой генезис все же имеет место, не релятивизирует ли он предметное содержание философского дела?*

Говоря в общем, позиция Фурса состояла в том, что такой генезис имеет место. И – в определенном смысле – происхождение предметного содержания философии из допредметного опыта релятивизирует – но всякий раз определенным, восстанавливаемым образом – это содержание.

Если использовать схемы, то реконструировать представление автора Враки о таком генезисе можно следующим образом (снизу вверх).



Разумеется, схема эта имеет исключительно рабочий характер, по крайней мере, касательно последних двух этапов генезиса философской предметности, поскольку это еще спорный вопрос – что именно что формирует: сообщество – термины или же, напротив, использование уже сложившихся на основании потенцирующих протофилософский опыт процедур – сообщество. Важнее, правда, то, что для Фурса так или иначе «интеллигибельное поле» философии предстает все же как такая имеющая свой характерный генезис из протофилософского опыта концептуальность. Она тем самым больше должна, пусть и косвенно, говорить о своем происхождении и о том, из чего она произошла, нежели о «самих вещах». Сами вещи – это выдаваемые за вещи слова. (Хотя и тут не все так просто, если внимательнее присмотреться к ответам Фурса на критические выпады в адрес его Враки (см. Кебуладзе и др., 2006; Паткуль, 2006)). Но коль скоро это так, то и здесь можно воспроизвести уже озвученный однажды упрек в адрес рассуждений Фурса: если никакие философские термины не коррелируют с объективным предметным содержанием, какого происхождения и статуса оно бы ни было, то и сама терминология Фурса подпадает под это разоблачение, – таковыми должны оказаться и его «протофилософский опыт», «машины сознания», «процедуры», «техносы», «тело-протезы» и проч. Все выглядит так, что сообщество критиков метафизики также объединяется не на основании существа дела, а на основании желания расправиться с (непонятно чем им не угодившей) метафизикой.

Именно этим во многом был вызван когда-то спор о понимании идеализма в словосочетании «идеализм философского опыта» у Фурса: по мере разбора его текста выяснялось, что идеализм здесь не может быть понят как платонизм или даже как, условно назовем его так, *эйдети́зм* самого широкого толка, т.е. позиция, признающая по себе объективность содержания мыслимого философским мышления (хотя сам характер объективности может

при этом существенно различаться). Для Фурса принципиально, что здесь речь идет именно об идеализме сознания и соответствующей философии сознания, поскольку «машина сознания» оказывается вполне фиксируемым исторически – благодаря фигуре Декарта – «техносом», производящим «интеллигибельное поле философии». Хотя, с другой стороны, само рассмотрение вопроса о возможности философии не коррелирует с проблемой осознанности или неосознанности «интеллигибельного поля», поскольку «возможность философии как стоящего дела связывается с исполнением протофилософского опыта, решающим моментом которого является изобретение того или иного техноса. Некоторые из техносов становятся эпохальными; таким техносом, в частности, была “машина сознания”, в своей первоначальной версии изобретенная Декартом» (Паткуль, 2006, с. 118).

Упрек в том, что критика его работала, даже если бы речь не шла о метафизике, базирующейся на непосредственной достоверности бытия сознания, отвергался Фурсом в ответах на критические реплики в адрес Враки. С этим как раз связано то, что протофилософский опыт характеризуется Фурсом именно как телесный – и тут оказывается не совсем понятным, в каком смысле тело вообще может оказаться субъектом опыта, и в каком смысле опыт тела (*genetivus subiectivus*) есть именно опыт, и если он именно опыт, то почему он не коррелятивен сознанию. Каков его онтологический и эпистемологический статус?

Подливало масло в огонь критики как раз то, что из перспективы сознания, какой ее представил сам Фурс, само различение телесного и сознательного – таким, каким он его проводит, – выглядит надуманным и необоснованным. В Кебуладзе выразил это при обсуждении Враки в следующих, отчасти вопросительных, предложениях: «Но предоставляет ли нам возможность разорвать этот круг апелляция к телесному опыту, а именно – к тактильной его составляющей? Не требует ли такая апелляция молчаливого признания метафизической двойственности мира (сознание – тело), которую и пытается тематизировать и преодолеть феноменология? Я всё же склонен рассматривать телесность не как субстанцию, противостоящую сознанию, а как структуру его опыта наряду с другими структурами, такими, кстати, как интенциональность. И действительно ли мы можем утверждать, что тактильный опыт, опыт касания, не имеет интенциональную структуру и при этом единственно в нём нам открывается мир как таковой» (Кебуладзе, 2006, с. 143). В самом деле, кажется, что отличие телесности от сознания, как и конститутивная роль первой для генезиса представления о непосредственной достоверности самого себя второго, были для Фурса чем-то само собой разумеющимися – именно так, как были неоправданными самоочевидностями критикуемые Фурсом предрассудки картезианской «философии сознания». Здесь есть еще один примечательный момент,

который, к сожалению, не в достаточной мере был учтен рецепиентами и критиками Враки Фурса, отчасти, видимо, потому, что тот озвучил его только в итоговой своей реакции на разбор Враки. Дело в том, что, как пояснил Фурс, «протофилософский опыт» не является индивидуальным опытом (наше именование этого опыта экзистентным поэтому тоже спорно). Фурс пишет: «В моём понимании, “опыт” не является достоянием индивида, хотя, конечно же, совершается индивидами. За исключением воображаемой ситуации “первого дня”, философствование (самое что ни на есть аутентичное) – это, главным образом, продолжение (прежней) философии. Поэтому центральный организующий элемент “опыта” – не индивид, а “технос” (“протезное тело понимания”), который индивидом находится в готовом виде и который он разделяет с другими (поэтому понятное мне понятно и другим, использующим тот же технос)» (Паткуль, 2006, с. 120). Это же указывает на включенность протофилософского опыта в ритуальность процедур, конституирующих сообщества, которые, впрочем, взятые сами по себе, могут существовать и без опыта такого рода. Это, с одной стороны, ставит под вопрос также и соотношение первых двух моментов генезиса предметного содержания философии, а с другой стороны, ставит перед неясностью относительно *индивидуации сознания* (как «протезного тела», которое как тело – ведь тело всегда индивидуально – является индивидуализированным) и достаточных оснований этой индивидуации, в т. ч. возможности такой благодаря описанным Фурсом «ритуалам».

Так или иначе, наше суждение едва ли будет новаторским: дело, на наш взгляд, действительно, не в том, идет ли речь о философии сознания, или же о любой возможной метафизике, связывается ли вопрос о возможности философии с осознанностью или нет, а в том, что именно мы заранее берем как «первое для нас» и «первое по природе», не путаем ли мы их, разъясняя возможность метафизики, которая и есть по своему существу мышление «первого по природе». На наш взгляд, именно такая путаница лежит в основе постановки – весьма остроумной – вопроса о генезисе «интеллектуального поля философии» у Владимира Фурса. «Первое для нас» – опыт, каким бы он ни был, – затмевает «первое по природе», подменяет его, то первое, которое само по себе индифферентно по отношению к осознанности его или неосознанности, опыту его или отсутствию такового. Да, путь искания лежит от «ясного и понятного для нас», но это не значит, что «ясное и понятное для нас» является началом «ясного и понятного по природе». Поэтому любые «ритуалы», «техносы» и «машины» еще ждут своего объяснения из этого первого, если, конечно же, в оптике Владимира Фурса вообще можно будет возобновить вопрос, – и подойти к нему трезво и критически, – вопрос о корреляции «первого для нас» и «первого по природе».

Литература

- Фурс, В. (2006) Декарт – учитель философии. *Topos*, № 1 (12), с. 5–15.
- Кебуладзе, В. (2006) Феноменологические разглагольствования по поводу постметафизической враки. *Topos*, № 3 (14), с. 142–144.
- Лехциер, В. (2006) «Удар быка» в грудь homo academicus, или О том, что действительно ценно в философском деле. *Topos*, № 3 (14), с. 133–141.
- Кебуладзе, В. и др. (2006) Дискуссия: Обсуждение статьи Владимира Фурса «Декарт – учитель философии». *Topos*, № 3 (14), с. 103–105.
- Кебуладзе, В. (2006) Феноменологические разглагольствования по поводу постметафизической враки. *Topos*, № 3 (14), с. 142–144.
- Паткуль, А. (2006) Чем мы обязаны Враке и разгоревшейся вокруг оной полемике? *Topos*, № 3 (14), с. 106–124.
- Фурс, В. (2006) Декарт – учитель философии. *Topos*, № 1 (12), с. 5–15.

References

- Fours, V. (2006) Dekart – uchitel' filosofii [Descartes as a Teacher of Philosophy]. *Topos*, no. 1 (12), pp. 5–15.
- Kebuladze, V. (2006) Fenomenologicheskie razglagol'stvovaniya po povodu postmetafizicheskoi vraki [Phenomenological Reflections on a Post-Metaphysical Text]. *Topos*, no. 3 (14), pp. 142–144.
- Lekhtsier, V. (2006) “Udar byka” v grud' homo academicus, ili O tom, chto deistvitel'no tsenno v filosofskom dele. [“A Stroke of Bull” in the Chest of homo academicus, or On what is Really Essential in the Philosophical Work]. *Topos*, no. 3 (14), pp. 133–141.
- Kebuladze, V. et al. (2006) Diskussiya: Obsuzhdenie stat'i Vladimira Fursa “De-kart – uchitel' filosofii” [Discussion: Disputation of the Article Descartes as a Teacher of Philosophy]. *Topos*, no. 3 (14), pp. 103–105.
- Kebuladze, V. (2006) Fenomenologicheskie razglagol'stvovaniya po povodu postmetafizicheskoi vraki [Phenomenological Reflections on a Post-Metaphysical Text]. *Topos*, no. 3 (14), pp. 142–144.
- Patkul, A. (2006) Chem my obyazany Vrake i razgorevsheisya vokrug onoi polemike? [What Do We Owe to Fours' Article and Controversy Ran High about It]. *Topos*, no. 3 (14), pp. 106–124.

РЕГРЕССИВНАЯ СОЦИАЛЬНОСТЬ? ПОСТСОВЕТСКИЕ ОБЩЕСТВА В СИСТЕМЕ КООРДИНАТ ГЛОБАЛИЗАЦИИ

Круглый стол, приуроченный к 10-летней годовщине
со дня смерти белорусского философа
Владимира Фурса (1963–2009)

(дискуссия состоялась в рамках
Конгресса исследователей Беларуси 28 сентября 2019 года
в Европейском гуманитарном университете, Вильнюс)

Спикеры:

АЛЕКСАНДР ДМИТРИЕВ

(историк, Высшая школа экономики, Москва)

ВЛАДИМИР МАЦКЕВИЧ

(философ, общественно-политический деятель, Летучий университет, Минск)

МИХАИЛ МИНАКОВ

(философ, социально-политический аналитик, Kennan Institute)

Модератор:

ТАТЬЯНА ЩИТЦОВА

(философ, ЕГУ)

Тема нашего круглого стола инспирирована статьей Владимира Фурса *Белорусская реальность в системе координат глобализации*, в которой он ввел понятие регрессивной социальности. Но перед тем как перейти непосредственно к теме сегодняшнего разговора, я хотела бы сказать несколько слов об интеллектуальной биографии Владимира Фурса, которая сама по себе достойна изучения. Владимир родился в 1963 году и принадлежал к тому поколению, которое еще в полной мере было интегрировано в систему координат советской академии. На фоне того социального слома, который произошел в связи с распадом Советского Союза, Фурс очень скоро становится для белорусской философской среды



невероятно важной фигурой. В условиях начавшихся радикальных социальных трансформаций и кризиса постсоветских академических институций он смог не только удержать исключительно высокую планку профессионализма в своей научной работе, но и стал одним из пионеров в разработке социально-критической теории в нашем регионе, открыв тем самым новую аналитическую перспективу для белорусских философов и социологов. Освоив и предложив авторскую интерпретацию концептуального аппарата социально-критической теории, Владимир в более поздний период своего творчества начинает писать тексты, посвященные прицельному анализу белорусской и в целом постсоветской социальной реальности. К ним относится и статья *Белорусская реальность в системе координат глобализации*, которая вышла в 2005 году. Темой нашего разговора является концепт регрессивной социальности, предложенный в данной статье. В какой мере он релевантен сегодня? Насколько он актуален при анализе современной Беларуси и других постсоветских стран, в частности, России и Украины? Я хотела бы адресовать этот вопрос всем нашим спикерам и для начала попрошу высказаться Владимира Мацкевича.

ВЛАДИМИР МАЦКЕВИЧ:

– Если позволите, я сначала скажу несколько слов о личном отношении, взаимодействии с Владимиром. Я познакомился с ним где-то в 1994 году, только-только приехав в Беларусь после двух лет, проведенных в Москве. Я приехал уже, как мне кажется, состоявшимся в своих взглядах и убеждениях человеком. Тем более включенным в некую школу, Московский методологический кружок. Поэтому на тот момент я очень мало знал о белорусской мысли. Я знал про школу Стёпина и представлял место Стёпина в методологии, философии. Все остальное было для меня в общем почти неизвестным. Одним из первых белорусских философов, с кем я столкнулся, был Анатолий Арсеньевич Михайлов. Группа людей вокруг него была достаточно разнообразная. Владимир Фурс позже для меня ассоциировался с этим Михайловским окружением. При этом, увидев на тот момент молодого, чуть больше 30 лет человека, сразу можно было оценить перспективы. Тем более за пределами философии у нас с Владимиром пересекались некие практические интересы. Например, он работал в РИВШе по проблеме дистанционного образования. Он был одним из активных участников издания в фонде Сороса текстов молодых философов.

Наше знакомство эпизодически продолжалось, и были какие-то контакты примерно до 2001 года. В 2001 году у нас с ним состоялась небольшая дискуссия на территории ЕГУ, базирующаяся тогда в Минске. Потом наступило время, когда я уходил из

академических структур, я ушел в бизнес и возвращался оттуда только в неформальной форме. И тогда мы достаточно жестко спорили. Мне казалось, что Михайловское направление, к которому я причислял и Владимира Фурса, очень мало обращает внимания на Беларусь и на белорусские проблемы. Вдруг я обнаруживаю уже по публикациям, по разговорам с людьми, которые посещали семинар Фурса и ходили ко мне на семинары, обострение у Владимира интереса к Беларуси и интересные по этому поводу разработки и размышления. Глубокий, достаточно серьезный интерес к социальной философии. Перенос основного интереса на Беларусь меня очень порадовал.

Параллельно нескольких направлений мысли, как школьных, так и вне философских школ, развивали идеи, близкие к тому, что Фурс обозначил в названной статье. Действительно, мы видели определенную социальную деградацию или упрощение. Упрощение устройства, структуры, упорядоченности социума за те постсоветские годы, в которых мы жили, действовали и так далее. Мы видели это и как обыватели, граждане страны.

Та дискуссия, которая у нас состоялась с Фурсом в 2001 году, касалась вопроса об активной философии. Если мы в теории занимаемся только описанием того, с чем имеем дело, то может ли философия соответствовать тезисам Маркса о Фейербахе? Не только описывать этот мир, но и каким-то образом воздействовать на него. В более частном варианте: можем ли мы не только описывать упрощение социальных структур и регресс, но и каким-то образом влиять на какие-то тенденции? Можем ли мы участвовать в игре на повышение и в игре на понижение?

Этот концепт активной философии, который в то время пытался развивать Владимир на своем семинаре в ЕГУ, мне показался очень важным и существенным. Тогда встает вопрос о том, каким образом процесс развития, совершенствования, усложнения, неэнтропийные процессы могут быть подвластны какому-то воздействию? По законам термодинамики и по всему тому, что мы знаем об информационных системах, усложнение происходит через подпитку из внешней системы, из метасистемы. Если оставить систему без такого взаимодействия, энергетического и информационного взаимодействия с внешней средой, то происходит только энтропийный процесс. Если мы говорим о регрессе или инволюции в общественной системе отношений, то откуда брать вот эти внешние источники энергии и информации, которые могли бы изменить тенденцию и направить ее в сторону развития? Что является внешним по отношению к социальности, к социуму? Я, конечно, сразу отмечаю здесь разного рода волюнтаристские, персоналистические теории, когда человек – вождь, лидер, – твердой волевой рукой направляет общество к светлому будущему.

Вопрос о том, откуда социум, социальность могут черпать энергию и информацию для развития, а не энтропировать, встает

достаточно остро. В этом смысле целый ряд философских направлений и то философское направление, к которому я себя отношу, могут дать достаточно простой по формулировке, но непростой по своей сути ответ: источником информации и энергии для развития социума, социально-деятельностных систем является мышление.

И тогда, если говорить о белорусском обществе, о постсоветских обществах, вот эта ретроградная эволюция, или инволюция, социальных отношений, социальных систем в наших странах определяется тем, что мы потеряли позитивную связь с мышлением. Грубо говоря, когда мы отказываемся от теоретического знания, от напряженной работы в области философии, теории, конструктивизма, связанного с социальными процессами, мы не имеем энергетической и информационной подпитки для этих вещей. Поэтому ответственность за деградацию наших обществ несут ленивые интеллектуалы. Или, выделяя интеллектуалов в особую группу в обществе, ответственность распределяется таким образом, что интеллектуальные круги стигматизируются. Они перемещаются в некий невлиятельный, незначимый уровень социального существования. Они перестают быть элитами и разрывают связь с правящими, управляющими структурами.

Поэтому то, что зацепило тогда Владимира Фурса, на что он обратил внимание и зафиксировал в своих работах, было очень важно, и сегодня мы можем опознать серьезные практические последствия отмеченного разрыва.

ТАТЬЯНА ЩИТЦОВА:

– Спасибо, Владимир. Сейчас я хотела бы попросить высказаться Михаила Минакова. Из троицы стран Беларусь-Россия-Украина современное украинское общество как будто бы меньше всего дает оснований для того, чтобы быть заподозренной в «регрессивной социальности» в том смысле, как это было истолковано Фурсом. У Украины был свой опыт реакции на распад СССР и последующего включения в глобальный контекст. Насколько социальные и политические реалии современного украинского общества дают основание для того, чтобы говорить об определенных регрессивных тенденциях? В чем смысл этой регрессивности?

МИХАИЛ МИНАКОВ:

– Зимой 2007 года у нас с Владимиром была дискуссия в Киеве. Он тогда как раз представлял доклад о регрессивной социальности, а я делал доклад о герменевтическом пессимизме. И он, и я говорили не столько о влиянии распада Союза, сколько

о реакции на ситуацию глобальности – какие реакции вызывает глобальность в локальных, национальных и региональных культурах, есть ли эволюция, есть ли прогресс. Кажется, мы тогда только начинали приближаться к пониманию причин происходящих в наших обществах процессов.

Уже в начале 2000-х годов было ясно, что идет процесс демодернизации. Этот термин возникает одним из первых. Его использует Валерий Тишков в книге о Чечне. О том, как война повлияла на чеченское общество. Как современное советское общество под влиянием террора и войны вдруг превращается в племенное. Причем в родоплеменное, не просто в какие-то крупные племенные объединения. В родоплеменное и новое религиозное общество. Тишков – этнограф. Он описывает это через эмпирические данные, описывает новые практики, отказ от рациональности, отказ от коммуникации с большими сообществами и возведение в культ малых сообществ. Явлинский в 2001 году пишет книгу об экономических процессах в России и их влиянии на социальную демодернизацию.

Потом у нас с Владимиром происходит дискуссия, и уже тогда возникает вопрос: является ли прогресс отменимым? Мы в то время рассматривали прогресс и результаты модерна советского образца. Советская модерность в ее большевистском и сталинистском образах была альтернативой по отношению к капиталистическому модерну. Приблизительно половина человечества к 1980-м годам живет по условиям и понятиям этой альтернативной модерности. Затем начинается откат. Распад Советского Союза, распад Восточного блока. Тем не менее Китай, многие крупные государства в Африке продолжали некоторое время жить по этим альтернативным паттернам.

Тогда Владимир прослеживал две причины демодернизации. Одна – это распад Союза, распад советского модерна. Вторая – влияние глобальности. Он говорит о том, что маленькие культуры, в т.ч. белорусская, как бы переживают обратную динамику, глобально индуцированную динамику. Здесь происходит реакция на чувство онтологической опасности для этих культур и обществ. Они закрываются, пытаются прекратить коммуникацию с внешними сообществами. В тексте Владимира о регрессивной социальности много говорится о психоаналитической структуре человека, живущего в сообществе, которое закрывается, демодернизируется. Это довольно необычный результат, необычный подход. Потому что потом целая плеяда социальных теоретиков, социальных философов, политических философов об этом пишут уже в терминах демодернизации. Есть старые модерны: США, Британия, Франция. Есть новые модерны. Это уже вторая половина XX века. Они между собой постоянно находятся в столкновении.

В 2015 году в Ницце состоялась конференция по теории демодернизации, куда приехало около 40 социологов, философов,

историков из разных стран мира и где пытались посмотреть на разные кейсы. Кейсы были из ЮАР. Например, как постмодерновые большие городские центры Йоханнесбурга, Кейптауна сосуществуют вместе с племенными структурами вождей – капскими и других южных народностей. Как они друг друга усиливают и как возникает коррупция модерна, как распадается рациональная структура, моральная структура, онтологическая структура модерна в ЮАР. Или как живут местные сообщества в чилийских постиндустриальных городах после того, как были исчерпаны запасы медной руды. В 1970-е годы туда пришли лучшие технологии по добыче и обработке медной руды, были созданы новые города. Местные племена пережили шок от модернизации, пережили смену социальной структуры. Но вдруг руда заканчивается, международные корпорации уходят, и эти сообщества вдруг снова возвращаются в архаику, не желая того. Здесь наложение экологических и индустриальных причин.

Когда собрались все эти ученые со своими кейсами, оказалось, что есть два набора причин, и это точно не глобальность и не распад Союза. Этого нет в Чили, этого нет в ЮАР. Есть внешнее вмешательство, когда несколько современных обществ сталкиваются в своих экономических, политических, социальных, геополитических интересах и проигравший демодернизируется из-за влияния извне. Ирак – классический вариант. Современная, альтернативная модерность саддамовского Ирака вдруг переживает под влиянием войны за демократию такой огромный культурный регресс, о котором можно только с трудом догадываться, находясь извне. Лишь попадая туда сейчас, вы видите, как светское государство вдруг стало совершенно племенным и новорелигиозным.

Это же можно пережить на территории Украины, если вы попадаете в маленькие городки. Влияние священников, новый клерикализм невероятны. Интервьюируя современных политиков, по крайней мере порошковской, ющенковской поры, понимаешь, что влияние клира было невероятным. Теории заговора, теории плоской Земли, антинаучные теории – они имели огромное влияние именно на постреволюционные элиты. Это было поразительно. Особенно если измерять демодернизацию в плане *gender equality* индекса. Это довольно объективный индекс, показывающий доступ женщины к принятию решений в политических и экономических вопросах, например, сколько в парламенте, среди министров и в разных корпоративных правлениях женщин. После каждой революции их оказывается все меньше и меньше. Пока есть медленное, стабильное развитие, то гендерное равенство постепенно возникает. Революция же, вопреки заявленным целям, приводит в действие силы, ведущие не к прогрессу, а к новому рывку демодернизации. Казалось бы, украинский опыт должен был говорить о том, что у нас больше шансов на продолжение модернизации, однако наши циклы от одной революции до другой говорят

об упрощении в самых разных аспектах – и в структурах власти, и в содержании образования и т.д. Это упрощение происходит с каждым избирательным циклом. При этом у нас нет единой пирамиды, нет вертикали власти. У нас несколько пирамид между собой соревнуются, есть большой политический плюрализм. Тогда возникает вопрос. В наших сообществах в Украине, в Беларуси, в России демодернизация происходит при совершенно разных политических, социально-экономических ситуациях. Если мы берем самый простой индикатор, показатель – ВВП на душу населения по фиксированным ценам, – то Беларусь улучшила результат по сравнению с 1990-м годом почти в два раза. Украина едва достигает этого уровня сейчас. Молдова чуть-чуть перешла. То есть у нас есть свободная Украина и довольно свободная Молдова в политических терминах и крайне неудачные в социально-экономических терминах.

У нас, оказывается, свобода противоречит благосостоянию и наоборот. То, как мы изобрели постсоветский мир, почему-то противопоставляет эти две вещи. Задача для политической философии и для всех нас – понять, как это происходит. В этом ключе философия является прикладной наукой, которая через осмысление упрощения, демодернизации, регрессивной социальности должна предлагать практики преодоления этого упрощения, энтропии и пытаться усложнять мир в моральном плане – через плюрализм ценностей, плюрализм взглядов, через персонализацию, индивидуализацию наших сообществ, через борьбу с новым коллективизмом.

ТАТЬЯНА ЩИТЦОВА:

Спасибо, Михаил. Если сравнивать ситуацию в наших трех странах, то, в отличие от Украины, Беларусь и Россия схожи в том, что для обеих важным элементом является ностальгическая мифологизация советского прошлого, которая среди прочего подпитывает и государственную риторику обеспечения стабильности.

Если вернуться к вопросу о влиянии глобализации на наши общества, то сегодня, несомненно, нужно вести речь не о «шоке глобализации», который в начале этого века диагностировал Владимир Фурс, а о дифференцированной включенности в возможности, предложения или же проблемы, разворачивающиеся в глобальном контексте. В этом плане можно проследить существенные различия между тем, что происходит в Беларуси и в России, особенно учитывая разные модели государственного капитализма, реализованные в этих странах. Тем не менее устойчивая реактуализация советского наследия и схожесть политических режимов в Беларуси и в России делают обоснованным вопрос о работе некой регрессивной логики в современных белорусском

и российском обществах. Александр, можете ли вы взглянуть на этот вопрос из российской перспективы?

АЛЕКСАНДР ДМИТРИЕВ:

– Спасибо большое. По сценарию нашего разговора получается так, что каждый участник говорит за свое общество, и это понятно для аудитории. Хотя я испытываю затруднения встать и сказать: «А я вот, что касается России, скажу следующее», – потому я, наверное, буду говорить от себя, от своего я, хотя на те вещи, о которых выше сказали, тоже постараюсь обратить внимание. Говоря о феномене восточноевропейского или постсоветского развития, мне кажется, что Владимир употреблял бы сейчас другие акценты. Само слово «регресс» должно быть или уточнено, или даже взято в кавычки, или к нему должны быть обращены какие-то вопросы или сомнения. Ведь иначе этот регресс нужно понимать так: в 2008 году мы двигались в 1983-й, значит, в 2019 году мы должны оказаться в 1973-м. Это не история Бенджамина Баттона с обратным отсчетом времени.

Динамика обществ и в Беларуси, и в Украине, и в России показывает довольно сложный характер эволюции, не сводимый только к возврату к советским или к сталинским образцам. В эволюции нынешних общественных систем в России и в Беларуси мы видим довольно сложную картину развития даже на уровне политических и идеологических практик. Но мы видим ту пестроту, которую когда-то Эрнст Блох называл разновременностью. Это разные точки отсчета. Грубо говоря, немецкий Volkswagen, на котором написано «Спасибо деду за победу», – на что тут обращать внимание? На эту надпись или на то, где автомобиль произведен? А может быть, на то, где его взял или чем зарабатывает деньги тот менеджер, который его купил и написал именно то, что написал? Это сложная игра даже на уровне потребительского поведения, которое не совсем вписывается в идеологические сценарии.

Мне кажется, что на это Владимир мог обращать внимание. Основываясь на нашем личном и академическом общении, я бы сказал, что он, оставаясь человеком безусловно критическим, не был алармистом. То есть, сохраняя критическую дистанцию к тому, что происходило тогда в Беларуси и формировалось в России, у него не было идеи, что все плохо и развивается от плохого к еще более плохому. Он видел эти векторы, но также видел гораздо более сложную картину. Где какие-то сектора – или экономики, или социального развития, или высшего образования – могут давать другие примеры развития, которые, возможно, не встраиваются в эту общую картинку регресса или даже демодернизации.

В России есть коллеги, которые развивали позже понятие авторов книжки «Советский простой человек»¹. Идея простоты присутствует и в статье Владимира. Это, к сожалению, также покойный Борис Дубин и Лев Гудков. В этом смысле то, что написал Владимир в 2005 году, во многом совпадает с идеями, оценками, характеристиками, которые давали постсоветскому обществу некоторые российские авторы. При этом, например, Алексей Левинсон, который тоже входит в команду левадовцев, дает картину более сложную, обращая внимание на Volkswagen, на потребительские характеристики поведения, развитие интернета, на закрепление того, что Гидденс называл рефлексией современных обществ.

Сколько появляется клубов психологической помощи в современных Украине, России, Беларуси. Люди городского, среднего класса, иногда заимствуя внешние культурные, поведенческие сценарии, тоже меняются и в каком-то смысле развиваются. У Владимира в самые последние годы были, наряду с регрессивной социальностью, также идеи динамической концепции социального, где он обращался к понятию воображения. Здесь, мне кажется, сказалась его чуткость в том плане, чтобы видеть разные векторы, и в том, складываются ли эти векторы в одну картину.

Грубо говоря, идеологический, политический тренд Лукашенко и Путина в кавычках или все-таки без кавычек не должны рассматриваться как абсолютные знаменатели того, куда развивается или как меняется белорусское или российское общество. В Украине фамилии политических лидеров сменялись несколько раз. Думаю, урок Владимира заключается в том, что социальная философия может быть индикатором разновекторных сдвигов и учитывать динамику внутри разных сообществ.

И последнее: когда Владимир писал в 2005 году, все-таки еще оставалась картинка, условно говоря, нормы и отклонения от нормы. Нормы – это хорошего Запада и нас (беларусов, украинцев и россиян), которые догоняют, не могут догнать, пытаются, но не могут, не дошли, не добежали, заболели. Но вот эта явная картинка нормы и отклонения (регресса) остается и задает рамку статьи. Мы сами привыкли мыслить в рамках этой нормы. Однако опыт 2010-х годов показал, что с нормой тоже происходит перемена. Налицо взлет нового – и правого, и левого – популизма. Привычные координаты левого и правого стали меняться. То, что можно обозначать именами Лукашенко, Трампа или Орбана, показало, что с Европой, с Западом, то есть с бывшей нормой, тоже что-то очень сильно не так. Бывшая норма оказалась под большим вопросом. В этом отношении опыт постсоветского анализа оказывается не только опытом людей, которые не догнали, но и тем опытом, из которого нужно извлекать собственные уроки. Те проблемы,

1 Имеется в виду книга: Ю. А. Левада (отв. ред.), *Советский простой человек: опыт социального портрета на рубеже 90-х*. Москва 1993. – Прим. ред.

с которыми сейчас сталкивается оппозиция Трампа, отчасти похожи на те проблемы, с которыми сталкивалась и сталкивается оппозиция Лукашенко, Путину или каким-то тенденциям в Украине. В этом смысле глобализация в разных своих новых обликах сказывается и в том, что привычное распределение прогресса и регресса оказалось не таким, каким оно было 15 лет назад, когда эти статьи выходили.

ТАТЬЯНА ЩИТЦОВА:

– Спасибо, Александр. Думаю, это очень в унисон с тем, о чем сам Владимир пишет в то время, потому что для него введение понятия регресса не было каким-то бесспорным шагом. Он сам делает специальные оговорки в этой связи. Кроме того, он подчеркивает, что хочет дистанцироваться от использования слова переходное (транзитивное) общество, отказаться от логики перехода к некой норме либеральных демократий. Основанием для использования понятия регрессии является прежде всего определенная адаптивная стратегия на уровне психики, динамики самости. То есть анализ Фурса разворачивается на пересечении структуры личности и общества. Вскрываемая им «обратная» социальная динамика коренится в патологизации личности. В этом смысле его социальный анализ имеет очень сильный антропологический фокус.

Конечно, резонно возникает вопрос, каким образом люди, мыслимые в терминах такого рода социальной патологии личности, могут быть мотивированы к некой положительной социальной динамике? Когда Фурс разработывал концепцию регрессивной социальности, в Беларуси не было проявленного гражданского общества. Это сегодня оно начало у нас понемногу формироваться. А в то время он ориентировался, с опорой на Касториадиса, на проект общественной автономии, выступавшей как социальный идеал и задававшей горизонт для желаемой («положительной») социальной динамики. В этой связи интересно, как сам Владимир определяет свое место между диагностируемой им регрессивной формой социальной жизни, которая сложилась в Беларуси на начало 2000-х, и воображаемым социальным идеалом. Он говорит об ироничном дистанцировании по отношению к тому, что происходит. Мне кажется, это позволяет в целом лучше понять положение философов и интеллектуалов в то время. И здесь мы возвращаемся к упреку Владимира Мацкевича по поводу того, что интеллектуалы ушли в какие-то маргинальные зоны. В ситуации неразвитого гражданского общества, очевидно, нужно было время для того, чтобы по мере его развития критическая рефлексия могла постепенно стать элементом новых форм социального взаимодействия.

МИХАИЛ МИНАКОВ:

– Я вернусь к вопросу о человеке. Если мы о чем-то говорим или что-то измеряем, то это человеческое лицо прогресса. Его легко измерить. Мое первое образование – медицинское. Я был сельским фельдшером. Я могу сказать, что прогресс легко измерить. Выживет рожденный младенец или не выживет. Мама выживет или не выживет. Ожидаемая длительность жизни человека. Можно усложнить: выбор между большим выбором и меньшим выбором в жизни человека. Прогресс обусловлен усложнением личного выбора. Это всегда является человеческим выбором.

Постсоветский человек – крайне интересная фигура. В моей исследовательской деятельности для меня интересен именно постсоветский человек. Я совершенно согласен с писателем Владимиром Сорокиным, который недавно так красиво сказал: «Постсоветский человек огорчил еще больше, чем советский». Здесь происходит совмещение, поскольку в советском человеке была проблема с аутентичностью: двоемыслие, двуязычие. Казалось, что вот сейчас этот злобный режим сбросим – и аутентичность вернется. Уже перестройка, возвращение к религии, возможность общаться с трансцендентным, больше свободы, больше выбора. Казалось, что вот он, доступ к себе, к личному, укорененному в традиционную или нетрадиционную культуру, но к себе. Аутентичность доступна.

Человек, который на Volkswagen, привозит гроб с солдатом, убитым на Донбасской войне. Все село, когда везут этот гроб, становится на колени, провожает его. Но вечером, когда принесут повестку сыновьям односельчан, то отцы и сыновья соберутся и уедут за рубежом на заработки, зачастую в ту же в Россию. И вот это разрыв между стоянием на коленях в сообществе и твоим отъездом. И вы вместе уедете в Таганрог или в Петербург делать ремонты. Это соседствует в одном человеке, в одной личности. Эта аутентичность так же отсутствует, как и до этого. Оказывается, не социальный план, а есть что-то в человеке, что провоцирует невозможность приближения к модерности. Она всегда проблематична. Только умные институты дают мотивацию к трансформации, к тому, что можно назвать прогрессом, измеримым временем жизни или сложностью выбора.

ТАТЬЯНА ЩИТЦОВА:

Коллеги, а как вы в целом видите ситуацию с социально-критической теорией в постсоветском регионе? Насколько востребованы в современных общественных и академических дискуссиях, например, марксизм или Франкфуртская школа?

Если смотреть на поколения студентов, аспирантов, менявшихся за эти 10 лет, то я вижу как раз нарастание спроса на левое. При этом левое более простое, чаще всего троцкистское, с точки зрения которого Адорно или Хабермас и то, что сформулировал Владимир Фурс, представляется каким-то подозрительным, слишком рафинированным. Востребованным остается и то, что давала и продолжает давать западная критическая теория, тот неомарксизм, к которому Владимир относился с большим интересом и о котором писал все-таки не зря, явно разделяя какие-то базовые установки; но это была такая сложная игра в ангажирование и дистанцию, сохранение необходимости трансцендентализма.

Когда Адорно в 1968 году вместо того, чтобы говорить про Маркса, назначает доклад про Гёте, – это был вызов моде. Это умение встать и сказать нет. В этом смысле в критической теории сейчас, в 2019 году, неожиданно оказался заложен элитарный потенциал. Осцилляция между либеральной и левой мыслью, которые сейчас в головах у студентов или у новых левых рождающихся идеологов, которым примерно 30. А левые и либеральные находятся, наоборот, в противопоставлении для Владимира. Там был сложный мост между разными ценностями свободы и справедливости. Сейчас запрос на справедливость больше. Притом и в молодом поколении, и в поколении интеллектуалов, и в поколении людей, участвующих в политике, выходящих на улицы в Москве или в Киеве и, может быть, в Минске.

Запрос критической теории даже 1968 года на то, чтобы сохранять вот эту Кантовскую дистанцию и не растворяться, – это есть в статье Владимира. Он пишет, что дело не в том, чтобы на смену Лукашенко поставили какого-то анти-Лукашенко, который придет и даст нам волю. И наступит какой-то час X, оковы рухнут, и вот оно начнется. Такое было в 1990–1991 годах. Оковы рухнули. Прошло 28 лет, и мы обсуждаем вещи, связанные с пробуксовкой или с тем, что времена возвращаются.

Мне кажется важным в том наследии, которым Владимир занимался много лет – и он не зря много лет отдал изучению Хабермаса и критической теории, чтобы извлечь вот этот потенциал, – сохранять дистанцию от каких-то процессов, не просто обслуживать социальные технологии, сохранять вещи, связанные с антропологией, человеческим достоинством, какие-то вещи психологические, даже политического плана, не совпадать с господствующими векторами, трендами и сохранять умение идти наперекор. Адорно и даже Хабермас – вот они умели эту дистанцию соблюдать даже среди своих союзников. Когда Хабермас в 1969 году заговорил о левом фашизме среди своих ближайших единомышленников. Это позиция сказать: «Ребята, что-то не так. Посмотрите на себя сами, посмотрите на себя со стороны».

Важно участие и мобилизация. Мне кажется, то, что Владимир в этой статье и в других своих трудах давал нам для раздумий и в 2019 году, – это то, как по-разному будут происходить процедуры мобилизации, связи интеллектуалов с их аудиторией, связи нас, преподавателей, со студенческой аудиторией. Связи того, что мы говорим на конгрессах, с тем, что люди обсуждают в троллейбусах. Вот про эту обратную связь, мне кажется, он тоже думал. При всей своей рафинированности, дистанцированности критическая теория дает очень важную и неотменимую пищу. Мы без этого не можем.

ВЛАДИМИР МАЦКЕВИЧ:

Когда я слышу слова «критическая теория», то я возвращаюсь к Канту. Здесь проблема начала. У нас когда-то в Летучем университете одна из первых конференций была посвящена проблеме начала. С чего начинается наш, современников, этап мышления, осмысления? В зависимости от того, как мы определим, когда и где оно начинается, так мы и будем способны к изменению, к реформации, трансформации сложившихся паттернов, по которым движется наша мысль. Если мы хотим понимать что-то про модерн, надо понимать тех, кто закладывает нормы, паттерны современного мышления, современного отношения. А это XVIII век. Все-таки в XVIII веке не было никаких натурализованных образцов ни для разделения властей, ни для прав человека и гражданина. Ни для чего. Это были идеальные конструкции. Это то, что было общее у мыслителей, философов того времени с наукой того времени: наличие идеальных объектов. Они работали с идеальными объектами как первоосновой мышления. То, что мы считаем первоосновой, то мы и можем трансформировать, осмыслить. Если мы остаемся погруженными в дискурс Франкфуртской школы и только в этом дискурсе и можем работать, мы не докапываемся до глубины и поэтому не способны ни трансформировать, ни реформировать сложившиеся паттерны. А время требует совсем другого отношения.

ТАТЬЯНА ЩИТЦОВА:

Коллеги, нам пора финишировать. В завершение я хотела бы подчеркнуть два момента, почему концепт регрессивной социальности Владимира Фурса заслуживает внимания. Во-первых, мне представляется чрезвычайно продуктивным подход, который показывает связь структуры психики, самости с тем, как устроена работа государственных (авторитарных) бюрократических и идеологических аппаратов. Второй момент – это то, что у Володи не

было иллюзий по поводу преодолимости регрессивности в структуре личности (по-моему, об этом прекрасно говорит его текст «Декарт – учитель философии»), более того, он именно отсюда выводит нас к вопросу о том, почему мы не можем не искать какой-то альтернативной ориентации, не можем не желать какой-то положительной динамики. Для него точкой отсчета, несомненно, является индивидуальный травматический опыт. При этом обсуждаемая сегодня статья недвусмысленно показывает, что проблема на самом деле заключается в «мы», в том, как устанавливается общество. Коллеги, пожалуйста, ваши заключительные реплики.

АЛЕКСАНДР ДМИТРИЕВ:

У Грамши была такая метафора, понятие позиционной войны. У меня после перепрочтения наследия Владимира и его последней статьи про Касториадиса родилось выражение позиционного мира или позиционного перемирия. То есть нет представления о том, что мы выиграли эту войну, – что свойственно коммунистам; но есть понимание, что есть какая-то сложная динамика и есть понятие альтернативы. Из этой альтернативной точки зрения он как бы и критикует наличную социальность. Не потому, что в Германии лучше, чем в Беларуси. Не потому, что на Западе лучше, чем в той конкретной Беларуси. Где-то в области альтернативы заложен тот идеал, который позволяет критиковать наличное состояние социальности, которое неудовлетворительно.

ВЛАДИМИР МАЦКЕВИЧ:

– Мне страшно нравится ситуация, которая имеет место в Беларуси, [нравится] как человеку, который пытается это осмыслить. Мы переживаем очень сложные и необычные времена. Беспрецедентные времена. К описанию и пониманию, а уж тем более к работе с этим не применимы теоретические конструкции, описания ситуаций других обществ. В этом смысле Фурс интересен как раз своим заходом на конкретику в гегелевском смысле. Мыслить не абстрактно, а конкретно, здесь и сейчас.

С 2009 года, как с нами нет Фурса, прошло 10 лет. Многие вещи, наверное, сегодня Фурс, будь он жив, осмысливал бы иначе. За 10 лет в нашей совершенно стабильной стране и в мире происходят вещи, которые обесценивают или делают не совсем действительными конструкты, которыми мы описывали общество десятилетней давности. Мы живем очень быстро. И мыслить нужно быстро.

МИХАИЛ МИНАКОВ:

– Я возьму эстафету от Владимира о беспрецедентности. Модерность сама по себе беспрецедентна. Это архаика всегда смотрит назад, были ли прецеденты. Все, что я хотел сказать по этому поводу, я изложил в книге «Диалектика модерности в Восточной Европе». Я понимаю, что я как-то подгадал, когда отдавал издателю. Я думал, что она вообще не релевантна сейчас. Оказывается, за пределами Украины вопросы демодернизации, регрессивной социальности имеют значение и вызывают отклик. В моей стране, к сожалению, правый поворот и поиски аутентичности не в себе, не в индивиде, не в человеке, а в коллективном только усиливаются. Консервативная революция состоялась, она продолжается. Видимо, этот консервативный поворот теперь будет нас отличать. По крайней мере, украинцев и россиян, здесь мы ближе – россияне и украинцы.

ТАТЬЯНА ЩИТЦОВА:

– Коллеги, большое спасибо за этот разговор.

EUROPE AS AN OBJECT OF DESIRE: UKRAINE BETWEEN “PSYCHOLOGICAL EUROPE” AND THE “SOVIET MENTALITY”^{1,2}

© Valeria Korablyova

Senior Research Fellow at Charles University, Prague (Czech Republic),
Visiting Professor at Justus Liebig University Giessen, Giessen (Germany),

ORCID ID: 0000-0003-4523-7557

Email: valery.korabljova@gmail.com

Abstract. The article explores the idea of Europe in the Ukrainian national imaginary and its correlates in the mental patterns of contemporary Ukrainians. The conceptual tension exists between the imaginary “Us” (an affirmative “Ukraine is Europe”) and the real “Us” embedded in Soviet practices and mental attitudes. The main actors articulating the concept of Europe are distinguished: political elites / “officials”; cultural elites / “intellectuals”; civil society / “activists”; and lay citizens / “electorate”. It is proved that for most Ukrainians Europe is not a value-in-itself; it is an empty signifier with variable content defined by divergent agendas. For Ukrainian politicians, declarative European integration is a geopolitical tool aimed at obtaining prestige/recognition and a protective umbrella from Russia, with few repercussions on domestic policies. For cultural elites, “Europe” stands as a common cultural heritage, a soil breeding searches for national identity. Immanent Europeanness of the Ukrainian culture is proclaimed in the “frontstage” discourse, while in the “backstage” discourse, the lack of (self)recognition manifests itself through the symptom of being “more European than Europe”. Attempts “to acquire ourselves via Europe” are complemented with the desire “to rescue Europe via acquiring ourselves”. For citizens, “Europe” is a pathway to prosperity (“to build Europe at home”); yet, the content remains vague. A political

- 1 This research was conducted during my tenure as a Ukraine guest lecturer (Ukraine-Gastdozentur) at Justus Liebig University Giessen within the research cluster LOEWE “Regions of Conflict in Eastern Europe”.
- 2 The Ukrainian version of this article is published in: *The Culturology Ideas*, 2020, №2, Vol. 18, pp. 37–54.



struggle unfolds between the stakeholders of the captured state and public activists for the cornerstone ideas and principles, as well as for the trust of lay citizens as a political resource.

Keywords: symbolic Europe, Europeanization, facade discourse, backstage discourse, instrumental value, mental attitudes, statism, paternalism.

We were looking for Europe, but we found Ukraine.

Introduction

This article opens with a quote from an unknown author, which turned into a mythologeme having made its way from the "folk wisdom" on the Maidan (Pryvalko, 2017: 654; Hetmanchuk, 2014; Onuka & DachDaughters, 2015) to songs that codify new meanings around which the 'new Ukrainian nation' unites (Sevastyanov & TaRuta, 2015) and to the government guidelines for celebrating the Freedom and Dignity Day (Shukaiuchy Yevropu, 2015; Den Hidnosti, 2018; Tematychnyi vechir, 2018). I suggest problematizing this statement as such that does not fix the objective reality but functions on several levels instead. As a performative act, it affirms the reality of "European Ukraine". As a political trope, it rationalizes post-factum the spontaneous movement of the Maidan and, more specifically, the shift in the agenda from EU integration to nation-building. Finally, at a deeper level, it is a Lacanian symptom signaling the repressed trauma of non-recognition by significant Others and pointing to symbolic Europe as an object of desire.

I will trace the genealogy of the idea of Europe in the Ukrainian national imaginary and its correlates in the mental patterns of contemporary Ukrainians. The main conceptual tension exists between the imaginary "Us" (an affirmative "Ukraine is Europe") and the real "Us" substantially embedded in Soviet practices and mental patterns. The content of the "Europeanness" as a supposedly immanent feature of "Ukrainianness" is considered, as well as the fluctuations of its significance for national (self)identification. Within such an approach, it is important to analytically distinguish between the following actors who articulate the concept of Europe: political elites / "officials", cultural elites / "intellectuals", civil society / "activists", and ordinary citizens / "electorate". Discursive games with "Europe" as an empty signifier usually stand as a means for achieving other goals, external to it.

The Maidan of 2013-14, triggered by the refusal of the Mykola Azarov government to sign the Association Agreement with the European Union, inter alia, caused a new wave of interest in the significance of the idea of Europe and Europeanness in the Ukrainian

context. Among the important recent studies are the publications of Volodymyr Yermolenko (2010; 2014; 2019), Nadiya Trach (2014), Andrew Wilson (2015), Yaroslava Prykhoda (2005); in a broader context – of Anatoly Akhutin (2015) and an edited volume of translations published by the “Dukh i Litera” publishing house (Joas and Wiegandt, 2014). All these researchers note the semantic dissimilarity of symbolic “Europe” and the EU, while interpreting their correlation differently. They also mention the essential heterogeneity of the concept of Europe in the Ukrainian discourses – from the prefix “Euro” in the sense of modern, progressive (like in Euro-renovation (Yermolenko, 2010)) to “European values” as a common denominator for “civilization” (including tolerance, human rights, welfare, political and economic freedoms, etc.). The most resonant was the projection of this topic on the existing cleavages, namely the concepts of “two Europes” (Yermolenko, 2014) and of “two Ukraines” (Ryabchuk, 2003; Ryabchuk, 2019). Yermolenko thematizes “old” / “Protestant” / “Western” Europe as a “Europe of rules”, and “new” / “Catholic” & “Orthodox” / “Eastern” Europe as a “Europe of faith”. Both supposedly need one another for the preservation of Europe as such. Thus, the metaphorical Berlin Wall, recently revived in European academic and public discourses as an insurmountable divide between the imaginary West and East, is interpreted as a bridge worth maintaining. Ryabchuk, while working with internal divisions in Ukraine, interprets them ideationally – as competing models of “Ukraine”, a European and a (post)Soviet one, seeing in them not a confrontation of the future and the past but different projects of the future. It is worth to mention the contextually similar “searches for Europe in themselves” in the neighboring countries, primarily in the Baltic States and in the Visegrad Four, as well as in “new Eastern Europe” – Georgia and Moldova.

Political elites: the EU as a geopolitical umbrella, or Europeanization outwards

The development of Ukraine after 1991 is often interpreted by political scientists as a cyclical or pendulum movement – from the pro-Western to pro-Russian sentiments and back, from the rising autocratic tendencies to democratization and back (Kuzio, 2012). Accordingly, the popularity of the European path for Ukraine is exposed as seasonal fashion. It is aptly captured in a joke quoted (again anonymously!) by American political scientists: “In the spring Ukraine leans toward the West, but in the fall toward the East” (Stepan, Linz, & Yadav, 2011, p. 179). Despite the obvious allusion to Russia's gas policy, there is also something else here: the naturalization of the versatility of Ukraine's geopolitical orientations through linking them to the cycles of nature. It implicates othering of Ukrainians as aborigines close to nature and far from stable civilizational preferences, thus, unreliable as strategic partners.

However, Paul d'Anieri renders it a tactical trick of Ukrainian officials, a sort of "power of the powerless":

"...Ukraine's state weakness provides a strength in international bargaining. (...) the constraints created by domestic politics can be used as a source of power in international negotiations, because they increase the credibility of one's refusal to make further concessions" (D'Anieri, 2012, p. 454).

Andrew Wilson and Nick Popescu call the satellite countries of the former Soviet bloc "collective Tito" (2009, p. 25): missing out on resources to maintain an independent foreign policy, they attempt to gain as much as possible from the confrontation of big players. Indeed, in the current clash of the Euro-Atlantic world and Russia, geopolitically "small nations" trapped in the imposed conditionality have to either stick to the proposals of the stronger (to bandwagon) or to balance in search of "windows of opportunity." Interestingly, if scaling out to the global chessboard, Russia can be interpreted as a similar "Tito" lacking resources. The Kremlin uses to its advantage the opposition of the "West" attempting to keep its hegemony, and China steadily strengthening its position. In a recent book about Putin, Mark Galeotti (2019) calls the Kremlin's foreign policy "political judo" – no rules, no predefined strategy, just using the enemy's power against him.

Going beyond the cyclical model, where "Western" and "Eastern" Ukraine elect in turns tentatively "pro-European" (Kravchuk, Yushchenko, Poroshenko) and tentatively "pro-Russian" presidents (Kuchma, Yanukovich, Zelenskyy), an alternative interpretation becomes possible. First and foremost, the continuity in post-Soviet Ukraine's foreign policy is striking: despite electoral slogans and political programs (which can be relatively pro-Western or pro-Russian), the real actions of politicians after being elected tend to a "middle course", mostly forced by external circumstances. Thus, Leonid Kuchma, who positioned himself as a candidate of the Russian-speaking pragmatic East, after his election – instead of the promised introduction of Russian as a second state language – published a book with the eloquent title "Ukraine is not Russia" (2004). Whereas Viktor Yushchenko, who came to power in a wave of mass protests against anti-democratic tendencies, albeit known for his anti-Soviet historical policies, was forced to reach agreements with the Kremlin in the practical domain.

Roughly all the Ukrainian presidents have followed a strategy of balancing between the West and Russia. Their actions were mostly reactive, responding to the moves of external players. Contrary to the belief spread by the Russian media about the aggressive actions of the EU and the United States in Ukraine, it was mostly in the low priority zone for the West. The Ukrainian direction of its foreign policy was largely determined by relations with the Kremlin. At the same time, these relations were not always antagonistic. Only the periods of

conflict created "windows of opportunity" for Ukrainian government officials to acquire some limited agency. Early 1990s were marked with consolidated efforts of major geopolitical players to force Ukraine's renunciation of its nuclear potential, and it surrendered. A new period of "big consensus" could be launched again, wrapped as strategic reconciliation with Russia in the face of "bigger threats." Within such a scenario, the corridor of maneuvers for Ukraine would be collapsing.

It is Ukraine that has been on the demanding side in the relations with the EU requesting deeper integration, whereas Brussels has been "talking down accession prospects while building a Schengen wall" (Wilson & Popescu, 2009, p. 51). Back in June 1994, Ukraine was the first CIS state to sign the Partnership and Cooperation Agreement with the EU, which, however, was ratified only four years later. At that time, President Kuchma signed a decree entitled "Strategy on Ukraine's Integration with the European Union", manifesting the increased foreign policy ambitions. In 2004, there was a powerful wave of EU Eastern Enlargement, when eight countries of the former Soviet bloc, including neighboring Poland, acquired the EU membership. After the Orange Revolution, both the Ukrainian citizens and the Ukrainian politicians developed expectations of the membership prospects for Ukraine. Instead, the European Neighborhood Policy (ENP) was formulated, setting out common strategies for such culturally, geographically and historically distinct countries as Algeria and Israel, Tunisia and Syria, Azerbaijan and Ukraine, etc. And even after the creation of the Eastern Partnership strategy (2008) focused on the FSU countries, neither the specificity of the Ukrainian situation nor the importance of the country as the largest (and probably geopolitically most important) Eastern Partnership state was taken into account. As Wilson and Popescu aptly put it,

"while Europe has largely been content to sit back and rely on what Carl Bildt calls the "magnetism" of the European model, Russia – not usually considered particularly adept at the use of soft power – has learned the power of incentives as well as of coercion" (2009, p. 27).

At least since the Orange Revolution of 2004, which Kremlin spin-doctors call "a very useful catastrophe for Russia" (Wilson & Popescu, 2009, p. 29), special operations were launched in the post-Soviet region to discredit the European project and increase the attractiveness of the Slavic brotherhood (Mahda, 2015). Whereas the EU was sticking to the technocratic strategy of "enlargement-light", or cooperation without integration, disregarding the resulting symbolic loss of the EU soft power and constantly suppressing hopes for real accession to the EU. The striking gap in the counterparties' approaches lies in Russia's active interest in the region and Ukraine specifically – against the West's disinterest in general and ignoring the de facto strategic competition of "soft powers".

It is worth mentioning that all the Presidents of Ukraine (including Viktor Yanukovich) declared the European vector of Ukraine's development as a strategic priority, and this was recently enshrined in the Constitution. At the same time, each of them has done remarkably little to bring national systems in line with European requirements. There is a salient *inconsistency of agendas*: for Ukrainian politicians, European integration is a geopolitical issue that should not affect domestic policies; whereas, the Brussels officials emphasize economic cooperation and the adoption of European *acquis communautaire*. Simplifying, rapprochement with the EU has two key aspects, according to Ukrainian officials: *prestige / recognition* – to join the elite club of selected countries; *protective umbrella* – distancing from Russia, necessary to obtain or maintain sovereignty. At the same time, internal reforms by the European model are seen as undesirable, as government transparency and accountability can undermine the existing system of patron-client networks that preserves the political power of incumbents and guarantees financial flows for the regional clans behind them.

To sum up, the cornerstone priority of Ukrainian government officials has been the preservation of their own power and of the current system that provides for enrichment through privatizing the state. Under these conditions, declarative Europeanization stands as an effective lever to curb the Kremlin's overly aggressive actions undermining the autonomy of the Ukrainian government. The declarations of the "movement towards Europe" as a strategic priority imply solely the foreign policy, with few repercussions on domestic reforms. Such a selective approach, or European integration *a la carte*, clicks well with the (post)Soviet political culture of façade changes, or "Potemkin democracy" (Holmes, 2002). Its ideological locus is a gap, a rift that is more formative than the content of any proclaimed ideology, be it Europeanization or nationalism, "sovereign democracy" or digitalization.

Cultural elites: "stolen West" and "holier than the Pope"

At the onset of the movement for Ukraine's self-determination, claims of its immanent "Europeanness" served as a symbolic tool of emancipation from Russia. The structure of national discourse is determined by the dichotomy of "Europe" (later, "West") and "Russia". Its conceptual core is the civilizational unity of symbolic Europe, from which the "eastern neighbor" is excluded. At the same time, the specific content of "Europeanness" remains dubious. The common denominator is "Europe" as a "standard of civilization" (Stivachtis, 2006) exposing the binary magical thinking in the system of coordinates "the good against the evil". It is no coincidence that racist markers like "Asiope",

"Mordva", "Barbarians", as well as negative labels "Mordor", "Shadow of Civilization" (Kebuladze, 2016), etc. are used to inferiorize Russia. Such a structure is common to all "small nations" (Kundera, 1984) between Germany and Russia. The specificity of Russian colonialism presented by the Polish-American researcher Ewa M. Thompson is indicative thereof. She emphasizes that Russian domination is based on military power, while culturally Moscow is much inferior to more developed peripheries (Poland and the Baltic countries, in the first place):

"The Russian colonial rule was usually based on power alone, rather than on a combination of power and knowledge. The nations of the western and south-western rim of the Russian empire *perceived themselves as civilizationally superior to the metropolis*. Their psychology as conquered peoples was different from that of the colonial subjects of Britain"³ (2000, p. 18).

Similar motives could be found in the major debates around the Ukrainian identity⁴. Thus, the famous writer and public intellectual of the 19th century Ivan Nechuy-Levytsky warned against the threat of "Russification" of Ukrainian literature, which would be a step "back to ancient life" (Nechuy-Levytsky, 1998, p. 47). He distinguishes between the pro-European liberal movement in St. Petersburg at the time that sympathizes with the oppressed classes and nations, and the conservative Moscow movement, which is an expression of the "Eastern civilization" based on "Orthodoxy, Autocracy and Nationality" as well as on the "hatred to everything European." The writer puts it in the following way:

"Old Moscow, with its churches, monasteries, large bells, with its disgust to the enlightenment and with its love for clergy and church literature, since ancient times looked belligerently at Europe, absconded from Europeans and proudly repelled the European civilization" (Nechuy-Levytsky, 1998, p. 39).

Mykhailo Drahomanov, another prominent public figure in late 19th century, voices consonant views:

"...our Ukraine, having become a "province" in the 19th century, lagged behind advanced Europe more than it would have, had it gone its way since the 17th century without being interrupted, and also had it broken off with Muscovy" (1996, p. 403). "Now, to leave the ranks of the "backward" or even "henchmen", there is no other way than to start, as

3 From here onwards, the italic is mine.

4 For the interesting materials on the Ukrainian literary discourse of Europe, I am indebted to Yaroslava Prykhoda's insightful research (2015).

much as possible, looking closely at the European thought and working as directly as possible and grounding our work on a maximally broad foundation that would go beyond the circumstances and borders of Russia, to come out of the old and narrow Ukrainian-Russian soil onto a new and *broad European-Slavic one*" (1996, p. 404).

Ivan Franko, one of the most iconic writers and public intellectuals in the Ukrainian history, was skeptical about the prospects of "European Russia":

"At the beginning of the 18th century, having been torn by the mighty hand of Peter the Great out of centuries of hibernation and forcibly pushed into Europe, that privileged part of the Russian society started snatching feverishly from the Western culture everything shining and striking, unusual and new. Without bothering itself to chew and digest what was gained by Europe due to hard work throughout centuries, the Russian intelligentsia civilizes itself only superficially: under the fashionable haircuts and trendy coats ancient barbarians are hidden, with culture stuck to their surface without coming into their bone and blood; bought with money, picked up in passing, having become their trophy not their property, not their daily bread... They're rushing to eat this bread of European culture, yet later on they cannot digest it" (1986, p. 293-294).

Europe and Russia are not presented in the Ukrainian national discourse as alternative types of civilization, or alternative modernities, for that matter. Instead, Russia is perceived as an empire that suppresses the development of the Ukrainian nation not only politically but also culturally. It is supposedly incapable of cultural hegemony due to its own backwardness. At the same time, Europe stands as a floating signifier of progress and cultural development per se. Mykola Zerov, a prominent scholar and poet from Ukrainian "Executed Renaissance", aptly coins it: "...a universal, or, as we often say nowadays, a European meaning" (quoted in: Prykhoda, 2005, p. 51). This universalism is not opposed to national optics. On the contrary, it is presented as its necessary prerequisite, its context and, to a certain extent, a protective umbrella. As the contemporary Ukrainian researcher Yaroslava Prykhoda rightly notes, in this discourse "national means all-national". An objective is articulated to search for "nationality in form, but not in the content; the content must be Europeanized" (Prykhoda, 2005, p. 47). Nationality appears as a framework "that should be filled with the achievements of the modern science and of the European culture" (Prykhoda, 2005, p. 49). On the other hand, the European aspirations of the Russians are being undermined as not feasible, in contrast to the inherent "Europeanness" of the Ukrainian culture. As Mykola Zerov claims:

"There has never been a blank wall between Europe and Ukraine in which windows had to be cut through. (1995, p. 78) ...in our country, the sprouts of the European culture made their way everywhere through a thousand of imperceptible chinks and cracks, being accepted slowly, imperceptibly, but with all the pores of the social body" (1995, p. 585).

Thus, the immanent belonging of the Ukrainian culture to the family of European nations is asserted. Fantastically similar to Kundera's famous claim is Borys Krupnytsky's statement in the article published in Germany in 1948: "Ukraine, while physically belonging to Eastern Europe, spiritually belongs to Western Europe" (quoted in: Prykhoda, 2005, p. 62). However, at a deeper level, both the deep influence and the kinship of the Russian culture are acknowledged. Panteleymon Kulish, who created one of the first Ukrainian alphabets, named after him "kulishivka", and also was the first to translate the Bible into the modern Ukrainian, formulates it in the following way:

"Ukrainians, as I have not once heard from ethnographers and still believe so, lie with their heads to Europe and their feet to Asia; they are very capable of rising from the primordial darkness to all sorts of subtleties of enlightenment" (1930).

The problem how to deal with the "eastern" component of Ukrainianness arises once and again. Should it be rejected as something imposed from the outside that has not touch the core of the national character? Or is Ukraine doomed to the role of Janus turned westward with one face and eastward with the other one?

Another ubiquitous motive is the lack of recognition from Europe, explicitly articulated in the Slavophiles' critique: "Our domestic Europeans... turn away from Moscow and look to Europe, and Europe (and America) itself looks to Moscow and expects a new word from it" (quoted in: Prykhoda, 2005, p. 54).

In the twentieth century, at the height of the Cold War, the trope of the "stolen West" emerged. As early as 1952, the Romanian researcher Mircea Eliade published the following lines in Paris: "These cultures [of Eastern Europe – VK]... are on the verge of extinction. ... Doesn't Europe feel the amputation of part of its flesh? After all, all these countries are in Europe, all these peoples belong to the European community" (Eliade, 1952, p. 29).

The Czech writer Milan Kundera later formulated this as "the tragedy of Central Europe" (1984) that is politically in the East but culturally belongs to the West (p. 34). Kundera's program text offers a set of nodal points that structure the national discourses in the region. It is *the lack of subjectivity* and sovereignty of the peoples forced to play the role of pawns on the world chessboard, thus appearing in world history as "victims and outsiders" rather than "conquerors". *The inconstancy of national borders* that are fragile and re-drawn with

each new historical situation (p. 35), which generates fundamental existential insecurity. Even more important is *the arbitrary choice of national identity* under the condition of "the greatest variety within the smallest space" (p. 33), where languages of modernization (vehicles of education, science, and eventually career) are the languages of "big nations", and anyone's ethnic origin is usually a mixture of close Slavic ethnicities with an add-on of the "Jewish genius". At first glance, such a configuration is essentially European, in tune with the official slogan of the EU "Unity in Diversity". However, Hegel's verdict of "non-historical peoples" marks the "*historical inferiority*" complex of the nations of the region.

Borrowing from Erving Goffman's terminology, the split into the "frontstage" and "backstage" discourses is indicative thereof. On the surface, the indisputable affiliation with "the European community" is asserted, yet at deeper levels it is problematized and undermined. This lack of (self)recognition exposes itself through the claim of being "holier than the Pope", or "more European than Europe". In Georgia, for instance, it is articulated in the trope of "Europe's oldest Christian civilization." As Davit Usupashvili, the former Head of the Georgian parliament, put it: "Georgia used to be Europe even before Europe knew it was Europe" (quoted in: Tsuladze, 2017, p. 163). Along the same lines, the Czech philosopher Ondřej Slačálek argues that "Central Europe sees itself as "more Western than the West", which it believes to be frivolous, not having had to test its values in confrontation with the enemy" (Slačálek, 2016, p. 38). The contemporary Belarusian philosopher Olga Shparaga provides another twist to these musings. According to her analysis, "New Europe becomes *the embodiment of the idea of Europe in its contemporary form*" (Shparaga, 2007, p. 10). As in the post-WWII era Western Europe was mostly concerned with economic recovery and peace-building; while Eastern Europe was "desperately fighting for its European identity" (ibid.).

The resonant idea of "the Asian Renaissance" formulated by Mykola Khvylovy, a prominent figure in early Soviet Ukraine, could be interpreted in a similar vein, especially if put together with his other popular concept of "psychological Europe". His reiteration of Spengler's diagnosis of "the decline of Europe" is followed with a solution, which is the combination of the Faustian cultural heritage and the Asian cultural energies, naturally present in Ukraine. The recipe of "*finding ourselves through Europe*", easily traced in the Ukrainian national discourse from Ivan Franko through Yurii Shevelov to Oksana Zabuzhko, here inverts into its opposite – and at the same time a complementary one – "*to rescue Europe through finding ourselves*". The significance of "psychological Europe" and of the European cultural heritage in overcoming provincialism and acquiring oneself gets actualized within the Maidan movement. The modern Ukrainian philosopher Volodymyr Yermolenko calls it "axiological Europe" (Yermolenko, 2019), however, the meaning remains almost unchanged.

Yermolenko's interview with the famous writer Yuri Andrukhovych is indicative here. He notes "the post-Maidan 'messianic' attitude" of Ukrainians: "After the Orange Revolution and after Euromaidan we had the feeling that Ukraine was *Europe's avant-garde*. That some developments were taking place here that were ahead of developments in Europe" (Andrukhovych & Yermolenko, 2019, p. 84). However, it eventually changed with disillusionment, both in Europe and in their own naivety. Andrukhovych formulates this later, "soberer" perception as becoming aware of the "love triangle" between Europe, Ukraine and Russia: "We, Ukrainians, are in love with Europe, Europe is in love with Russia, while Russia hates both us and Europe, but behaves differently towards us and Europe" (ibid, p. 82). Yermolenko elaborates on this Freudian interpretation, describing Europe as "polyamorous", ready for relations with both Ukraine and Russia, while "traditional" Ukraine wants a stable marriage with Europe, and Russia practices "sadistic" love (ibid). The imposition of a love metaphor on international relations is yet another symptom of this trauma of non-recognition.

Going back to the resentment of "stolen West", I would conclude with a quotation from Kundera's 1984 text. What makes the essay so up-to-date is not that much the fundamental value of Europe as a regulative idea for the Eastern European searches for self-identity but the void in the endpoint, when the euphoria of movement changes with frustration at the final destination. The text ends with an important statement:

"The real tragedy for Central Europe, then, is not Russia but Europe: this Europe that represented a value so great that the director of the Hungarian News Agency was ready to die for it, and for which he did indeed die. Behind the iron curtain, he did not suspect that the times had changed and that *in Europe itself Europe was no longer experienced as a value*" (Kundera, 1984, p. 38).

Citizens: "Europeanization" of Ukraine as a pathway to prosperity

At least since the publication of Samuel Huntington's *Clash of Civilizations* (1996), the perception of Ukraine as a "cleft country" has become wide-spread, with a dividing line going either along the Zbruch or the Dnieper river demarcating the "pro-European West" and the "pro-Russian East", thus essentialized basing on historical heritage and cultural specifics. Oftentimes this thinking leads to the conclusion: "As long as elections matter in Ukraine, there will be powerful domestic as well as international incentives to hew to a middle course" (D'Anieri, 2012, p. 454). A more flexible (and optimistic?) approach emphasizes the floating borderline between the European and the (post)Soviet mentality that has been supposedly shifting eastwards since 1991. If in

the March 1991 referendum only three western regions voted against the preservation of the Soviet Union (the same ones that supported Viacheslav Chornovil's candidacy in the presidential race in December of the same year), in the 1994 elections the "pro-European" electorate already included the whole Right Bank Ukraine. This electoral cartography seems to prove that today the border of "mental Europe" coincides with the front line in Luhansk and Donetsk regions. The 2019 elections undermined this *mythology of "creeping Europeanization"* of Ukraine.

Counter to the geographical interpretation of the spread of pro-European sentiments from West to East, I suggest a social reading. Indeed, throughout the 2000s and 2010s, there was formed a certain stratum of people interested in "Europeanization" of Ukraine, both external (EU integration) and internal one (domestic reforms by the European model). Assuming that this contingent was prominent in the Euromaidan movement, the research on the latter gives an approximate social profile of the core of Ukrainian Euro-sympathizers. Thus, a study by Oleksii Shestakovskiyi (2014), conducted during the first wave of protests (probably most closely related to the demand for the signing of the Association Agreement with the EU), focuses on comparing the profile of Maidaners with those of a median Ukrainian. The researcher notes: "On the whole, the urban middle strata were *overrepresented* among Euromaidan participants: economically active, educated, rather young, and enterprising people" (Shestakovskii, 2015, p. 50). The most divergent parameter was the level of education: among the respondents 67% had completed higher education, while among adult Ukrainians this indicator is 13% (*ibid.*, p. 48). These results are in line with another study conducted by Olga Onuch (2014). According to it, a median protester has a permanent job and above secondary formal education, he "voted regularly, had experienced very little contact with civic or social-movement groups, wanted a better political future for Ukraine" and "cared more about the economic and political direction of the government's domestic policies" than about formal relations with the EU or Russia (Onuch, 2014, p. 47).

For most Euromaidan participants, the slogan "Ukraine is Europe" signified the desire to build "at home" a system based on "European values" (*ibid.*, p. 48). In this context, it is especially insightful to compare the values of Euromaidan activists with the values of residents of European countries. Oleksii Shestakovskiyi made a research based on Shalom Schwartz' values theory (2015). The results of the study show that, first, the values of the protesters were strikingly different from the values of Ukrainians in general: "The majority of them valued the general good much more highly than power, achievement, or comfort for themselves personally, and for this they were willing to struggle and assume risks" (Shestakovskii, 2015, p. 56). The values of conformity and personal well-being prevail among the inhabitants of Ukraine. Whereas the values of *universalism, benevolence and independence* dominated

among the Maidaners, while the values of power-wealth, conformity and hedonism were the least important for them. Interestingly, in terms of value profiles, Euromaidan participants are much closer to the residents of Northern and Western Europe than to their compatriots or residents of neighboring countries. The closest to Maidaners' value profiles are the ones of Finland, Germany and Norway, while some parameters have no analogues in the median profiles of any country – such as the high value of universalism and stimulation (openness to novelty and risk), as well as the very low value of conformity.

Continuing his research, Shestakovskiy (2018) emphasizes that there is no sociological correlate of European values as such, which would be common to all EU member states as opposed to the rest. At the same time, the closest to the normative vision of "European values" is the profile of the richest countries in North-Western Europe, dominated by the values of development based on openness to change and social focus – as opposed to conservation and personal focus. On the map of European countries, Ukraine (along with the rest of Eastern European countries) is in the opposite corner, determined by conservation values. The diachronic aspect demonstrates further divergence in the directions of movement: if Northern Europe gradually increases the emphasis on the common good, Ukraine (like the rest of Eastern Europe) is moving towards increasing the value of self-enhancement. However, this survey is based on the data from the sixth wave of the European Social Survey (2012), which leaves hope for somewhat different recent results.

In any case, *there is a salient gap* between the values and practices of the most active part of the society and the rest of Ukrainians. It is the "activists", often quite misleadingly called "civil society", who are the engine of the country's "Europeanization" assessed as comprehensive political and economic domestic reforms. After 2014, *"the sandwich model"* made its way into common parlance, implying the joint pressure on government officials in the bottom-up direction from the civic activists and top-down from Western donors, which is indispensable to advance the reform agenda. Despite a certain success of this model, the state apparatus and the patron-client networks behind it have worked out countermeasures to neutralize the efficacy of "the sandwich model". One of the most efficient measures is to break the link between the society and its most active part, when the actions of "activists" are delegitimized by the lack of support on the side of the population. A symbolic struggle for the people's trust as a political capital unfolds between politicians, officials, and civic activists. It is noteworthy that the symbolic support to the Maidan has been decreasing over time: not only the share of those who claim to have stopped supporting it increased from 24.5% in 2015 to 28.9% in 2017; but also the share of those who claim to have never supported it paradoxically increased from 26.9% to 29.6%. Accordingly, the share of the stable supporters dropped from 43.1% of respondents in 2015 to

35.8% in 2017 (Chebotarova, 2019). This resonates with a disappointment in Ukraine's European prospects: after 2016, the steadily growth of the EU integration supporters, observed at least since early 2000s, stopped in favor of the option to refrain from participating in any integration projects (Yevropeiska intehratsiia, 2018, p. 4).

The results of opinion polls show a steady increase in the number of supporters of Ukraine's EU integration course. The Institute of Sociology of the National Academy of Sciences of Ukraine has been measuring public attitudes towards various integration projects since 2000 (which is indicative in itself). In 2011, for the first time, the number of supporters of joining the EU exceeded the number of supporters of the integration into the Customs Union (43.7% vs. 30.5%), and in 2014 they made up the majority of the population (50.5%). Moreover, since 2014, the idea of European integration has been supported by the majority in all age groups and all regions of Ukraine (except for Donbass) (Zolkina, 2014). It is noteworthy that it is accompanied with a sharp deterioration in attitudes to participation in Russian integration projects: since the beginning of the Russian aggression, the negative attitude to Ukraine's accession to the Customs Union outweighs the positive one (61.1% "against" and 24.5% "for" in May 2014), as opposed to 20% "against" and 58.1% "for" in December 2009) (ibid.). However, Ukraine's geopolitical orientations has never belonged to existential issues concerning ordinary Ukrainians. From 2000 to 2013, according to the results of the annual sociological monitoring of the Institute of Sociology of NASU, 30–40% of respondents did not have answers to questions about the integration vector. In various surveys on the most urgent needs, *socio-economic issues traditionally lead by a large margin*. Thus, after the 2019 elections, among the urgent tasks for the newly elected president and his team the following were mentioned: the ceasefire in Donbass (71.5% in August and 73.7% in November 2019), raising living standards (salaries, social benefits, etc.) – 31.2% and 37.4%, reduction of utility payments (31.2% and 37.4%). The intensification of cooperation with the EU and NATO was noted as an important task by only 5.7% of respondents in August and 9.3% in November 2019 (Hromadska dumka, 2019).

A separate study on European integration (Yevropeiska intehratsiia, 2018) reveals a similar picture. *Europe is not a value-in-itself for most Ukrainians*. They tend to support the course of European integration as long as it promises them a better standard of living. Thus, among the main benefits of EU membership, respondents note an increase in people's living standards (38%), help in the fight against corruption (27%) and free movement of people abroad (26%). At the same time, the main obstacles to EU membership are, again, corruption (43%), insufficient economic development of the country (38%) and low living standards (28%). Despite a gradual increase in the number of respondents who consider themselves Europeans, they are still in the minority (44%). According to the respondents, in order to feel European, they need

a certain level of material well-being (46%), the feeling of being legally protected (34%) and respect for the values of democracy and human rights (21%). The feeling of freedom is crucial for 17% of respondents.

The vast majority of Ukrainians *do not have personal "experience of Europe"*, so they use ideologemes and mythologemes stemming from various sources. Only residents of Western Ukraine have a higher percentage of citizens with passports for travel abroad and the experience of such travels. However, this experience is quite specific, as it is more related to low-paid manual work and living in special labor "ghettos". In the rest of the country, 65–75% do not have foreign travel passports at all, about 90% have not traveled to EU countries in the last two years (Yevropeiska intehratsiia, 2018).

There are still some good reasons for cautious optimism, as the vast majority expresses support for reforms in Ukraine, *regardless of the prospects of EU accession*. Thus, as in other Eastern Partnership countries, the academic discourse of "Europeanization" is gaining ground as *a theoretical alternative* to "European integration." It exposes the EU as a normative model for the transformation of national systems beyond the process of gaining EU membership. Radaelli identifies three main areas of the "European model" influence: domestic structures; public policy; and cognitive and normative structures (2003, p. 35). The latter implies a significant *transformation of cornerstone cultural values and social norms*, which affects the level of everyday practices of various segments of the population. It is the deepest (and most inertial) level of change, which stands as the key to sustainable Europeanization, yet often falls "off the radar" of public attention.

Various surveys' results highlight the positive and negative trends in the Ukrainian society in this respect. On the one hand, there is *a pronounced demand for a "strong hand"*, which can be explained both by the inertia of Soviet paternalism and by the gravity and systemic nature of the crises dramatically worsening the living standards of Ukrainians. In a study by the Institute of Sociology of the National Academy of Sciences of Ukraine (Parashchevin, 2018), 60.5% of respondents (rather or strongly) agreed with the statement "For normal development, the country needs a "strong hand" rather than talks about democracy".

At the same time, a certain move away from paternalism is registered. Thus, there is a growing sense of responsibility for the country's development. In the 2013 survey, 67% of respondents stressed the absence of any responsibility, only 1.8% acknowledged their full and 15.8% – partial responsibility for ongoing events. In 2018 these categories amounted to 55.3%, 3.3% and 29.9%, respectively (Parashchevin, 2018, p. 465). The dynamics of statist attitudes is also indicative in the context, as well as the dilemma of the imaginary choice between rights and freedoms and personal well-being. A survey conducted in December 2019 by the Ilko Kucheriv Foundation for

Democratic Initiatives (Reformy, 2020) fixed a pronounced demand for a strong welfare state: 71% of respondents believe that “the state should provide maximum of free services – education, health care, pensions, even if it means increase of the taxation”; and 70% believe that “most people in Ukraine would not be able to live without constant state support”. At the same time, the number of those who believe that “the state must ensure the equal “game rules” for every individual and then individuals are responsible for how to use these opportunities” has slightly increased – from 45% in 2018 to 54% in 2019.

This may indicate not so much an ingrained statism (transfer of responsibility to the state as the big Other) but more a demand for social democracy against libertarianism. However, statist attitudes based on the paternalistic perception of the state have a certain social base. They are mostly popular – regionally – in Eastern Ukraine, politically – among the electorate of the “Opposition Platform – For Life” and, to a lesser extent, of the Batkivshchyna party (Reformy, 2020). A similar regional gap in mental attitudes was recorded in a study of the EU integration perceptions. Respondents from Eastern Ukraine not only show a higher level of Euroscepticism – 53.2% emphasize the absence of any benefits from joining the EU, but also they call the President and the government the main drivers of European integration, thus leveling the political agency of other actors. In contrast, residents of the West and the Center emphasize the important role of the population (28.9% and 23.3%) and NGOs (14.7% and 11%) in this context (Yevropeiska intehratsiia, 2018).

The polarization of the population on the choice between freedom and prosperity is worth a close examination. In 2018, 36% of respondents expressed their readiness “to suffer from misery but keep their freedom and respect for all civil rights”, and 26% agreed “to give in their rights and freedoms in exchange for welfare”. A relative majority of 39% could not decide on this choice. In 2019, there was an increase in the number of supporters of both alternatives, while the “uncertain” category was shrinking. Yet, the majority of respondents (52.4%) consider democracy to be the most desirable type of government for Ukraine. Only the inhabitants of the East do not express a steady preference to democracy. At the same time, the preference for democracy is reported in all age groups (including the elderly, albeit with a smaller margin) (Reformy, 2020).

In conclusion, it should be noted that the post-Soviet history of Ukraine is a history of permanent crises, in which impoverishment was not only a political meme and a trope of the electoral rhetoric, but also a real life condition for many people. Ukrainians are accustomed to relying on themselves and their close milieu, while somewhat idealizing social policies of the Soviet times. After almost 30 years, living standards remain extremely low for the majority of the population. The main desire is to acquire “decent living standards”, to have urgent socio-economic problems solved. Thus, the main struggle between

political elites and civic activists unfolds around the pathways to these standards, whether it means "Europeanization", democratization, or "our own way" based on historical contingency and socio-political practices of the past. From this vantage point, the watershed is not in the list of reforms proposed by the IMF and Western advisers, but in the citizens' political agency, that is in available opportunities, but also in their ability and will to take responsibility for their own lives and for the country's future.

Conclusions, or are Ukrainians 'good weather Europeans'?

The content of the idea of Europe remains rather vague in the minds of Ukrainian people. The vast majority of citizens have never traveled to the EU and do not speak foreign languages sufficiently, so the personal "experience of Europe" is mostly held by officials, labor migrants and the privileged middle class. The latter is quite numerous, but statistically insignificant. Arguably, it forms the core of Ukrainian Euro-optimism that promotes the agenda of "building Europe at home." This agenda envisages reforms of state structures supported by transformed mindsets. Much has been written about the first part: the de-privatization of the state, or its re-claim by the society; transparent game rules and equality before the law; respect for laws and bureaucratic procedures. It is crucial that the majority of Ukrainians support the need for reforms, regardless of the prospects of joining the EU. At the same time, firstly, these changes are usually not associated with changes in lay people's mindsets and practices. Secondly, the path to change is not necessarily linked to the European integration. It shows both the transformation fatigue and the frustration with an unsatisfactory image in the eyes of the significant Other, but also hints on the symbolic media rivalry between the "European" and the "Russian" / "Slavic" pathways to good life.

The collapse of the Soviet Union left a value and identity vacuum in the region: what was a long-awaited opportunity for nation-building and / or liberalization for the active minority / dissidents, plunged the majority into the existential perplexity. Krastev describes it as a state of "paralyzing uncertainty": "a moment when political leaders and ordinary citizens alike are torn between hectic activity and fatalistic passivity, a moment when what was until now unthinkable – the disintegration of the union – begins to be perceived as inevitable" (Krastev, 2017, p. 5). Thus, the triumph of "the end of history" did not resonate significantly in the former "East", which during the 1990s was mostly concerned with the problems of survival under the hyperinflation and total chaos. The key to survival was the use of the only available functionality, which was deideologized Soviet structures and models. Vladimir Fours' diagnosis of the Belarusian society as

“lacking a shared social imaginary” that could enhance “self-limitation and solidarization” (2007, p. 57), holds true for contemporary Ukraine.

The replacement of slogans and banners did not automatically indicate not only transformative changes but even a change of intentions. Government officials and citizens alike understood a common cultural code: the proclamation of a strategic orientation on the Ukrainian and the European did not involve a mass transition to the state language, nor the abandonment of corrupt practices and octroyed law. While agreeing with Mykola Ryabchuk’s general diagnosis to Ukrainian society as ambivalent (2019), I would interpret it not horizontally – as a cleavage between diverse communities, but vertically – as a schizophrenic split into the superficial/proclaimed and the deep/hidden within each community, every identity. Picking up on the psychoanalytic metaphors, the way out of the painful split is through the acceptance of responsibility, through exiting the model of a victim, be it of historic circumstances, evil empires, “wrong” elites or “stupid” compatriots. It is necessary to acknowledge the hidden to minimize the schizophrenic split.

The current setup around Ukraine, presenting a choice between Russia’s aggressive and assimilative intentions and the model of co-sovereignty of “small nations” under the umbrella of the EU – reveals “the European path” as pragmatically suitable. At the same time, it is worth closely monitoring the internal dynamics of the EU project, as well as recognizing that Russia is not just the shadow of the civilization, as Kebuladze (2016) argues. The Soviet mentality is the Shadow of the contemporary Ukrainian nation’s Persona, which awaits to be recognized in order to mitigate the internal conflict of the Ukrainian society. Kundera writes that the real tragedy of Central Europe is that Western Europeans, unlike Eastern Europeans, are not ready to die for the idea of Europe. The tragedy of present-day Ukraine is that we do not know how “to live for it”. Because a genuine re-connection with the European cultural soil would imply autonomy with no heed of the approval from the significant Other. It is the ability to take on the responsibility of an Adult, without a mask of a Hero or a Victim.

References:

- Akhutin, Anatoly. (2015) *Evropa – forum mira* [Europe is the forum of the world]. Kyiv: Duh i Litera.
- Andrukhovych, Yuri, & Yermolenko, Volodymyr. (2019) Ukrainian Culture and Literature. In: Yermolenko, Volodymyr (ed.). *Ukraine in Histories and Stories. Essays by Ukrainian Intellectuals*. Kyiv: Internews Ukraine, UkraineWorld, pp. 61–88.
- Chebotarova, Anna. (2019) Mайдan yak Oikumena [Maidan as the Ecumene]. In: *Zbruc*. Available from https://zbruc.eu/node/93732?fbclid=IwAROSvKIDzp9_siAdJl5vPspHrj2fdXkH1ZtJr8KSn-K2jRH9Qc2PpiLLb3k.

- D'Anieri, Paul. (2012) Ukrainian foreign policy from independence to inertia. In: *Communist and Post-Communist Studies*, #45, p. 447–456. DOI: <https://doi.org/10.1016/j.postcomstud.2012.06.008>.
- Den Hidnosti i Svobody: shukaiuchy Yevropu, my znaishly Ukrainu! [Dignity and Freedom Day: Searching for Europe, we found Ukraine!] (2018) In: *Sait Luhanskoï oblasnoï derzhavnoi administratsii*. Available from http://loga.gov.ua/oda/press/news/dep_culture/den_gidnosti_i_svobodi_shukayuchi_ievropu_mi_znayshli_ukrayinu.
- Dragneva, Rilka, & Wolczuk, Kataryna. (2015) *Ukraine Between the EU and Russia: The Integration Challenge*. UK, England: Palgrave Macmillan. DOI: <https://doi.org/10.1057/9781137516268>.
- Drahomanov, Mykhailo. (1996) Shevchenko, ukrainofily y sotsializm [Shevchenko, Ukrainophiles and Socialism]. In: Drahomanov, Mykhailo. *Vybrane*. Kyiv: Lybid.
- Franko, Ivan. (1986) Ivan Serhiiiovych Turheniev [Ivan Sergeevich Turgenev]. In: Franko, Ivan. *Zibrannia tvoriv: in 50 vol*. Kyiv: Naukova dumka, Vol. 26, p. 293–306.
- Fours, Vladimir. (2007) Belarusskij proekt "sovremennosti"? [The Belarussian project of "modernity"?]. In: Shparaga, Olga (ed.). *Evropeiskaya perspektiva Belarusi: intellektual'nye modeli* [The European prospect for Belarus: intellectual models]. EHU Press, pp. 43–59.
- Galeotti, Mark. (2019) *We Need to Talk About Putin: How the West gets him wrong, and how to get him right*. London: Ebury Press. DOI: <https://doi.org/10.1080/23761199.2019.1626150>.
- Hetmanchuk, Alona. (2014) Ukraintsi shukaly Yevropu, a znaishly sebe [Ukrainians searched for Europe, but found themselves]. In: *Den'*, № 244. Available from <https://day.kyiv.ua/uk/article/novorichna-anketa-dnya-onovlyuyetsya-cuspilstvo/ukrayinci-shukaly-yevropu-znayshly-sebe>.
- Holmes, Stephen. (2002) Potemkin Democracy. In: Rabb, Theodore K., & Suleiman, Ezra N. (Eds.). *The Making and Unmaking of Democracy: Lessons from History and World Politics*. London: Routledge, Ch. 7, p.109–133. DOI: <https://doi.org/10.4324/9781315023526>.
- Hromadska dumka. (2019) [Public Opinion: November 2019]. Available from <https://dif.org.ua/article/gromadska-dumka-listopad-2019?fbclid=IwAR2OPbMjT-RAVOEsAcMjibseSP6GNchCyCKAzU2vOoWS55e-IUr19pWbKg>.
- Huntington, Samuel P. (1996) *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*. New York: Simon & Schuster. DOI: https://doi.org/10.1007/978-3-531-90400-9_50.
- Joas, Hans, & Wiegandt, Klaus, eds. (2014) *Kulturni tsinnosti Yevropy* [Die Kulturellen Werte Europas]. Trans. from German. K. Dmytrenko & V. Shved. Kyiv: Duh i Litera.
- Kebuladze, Vakhtang. (2016). Imagined Nation. In: *Krytyka*, №5–6. Available from <https://krytyka.com/ua/articles/udavana-natsiya>.
- Krastev, Ivan. (2017) *After Europe*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Kuchma, L. (2004) *Ukraina – ne Rossija* [Ukraine is not Russia]. Moscow: Vremja.
- Kulish, Panteleimon. (1930) *Shukachi shchastia* [Seekers of happiness]. Kyiv: Rukh.
- Kundera, Milan. (1984) The Tragedy of Central Europe. In: *The New York Review of Books*, Volume 31, Number 7, pp. 33–38.
- Kuzio, Taras. (2012) Competing National Identities and Democratization in Ukraine: The Fifth and Sixth Cycles in Post-Soviet Ukrainian History. In: *Acta Slavica Iaponica*, Tomus 33, pp. 27–46.

- Mahda, Yevhen. (2015) *Hibrydna viina: vyzhyty i peremohty* [Hybrid War: Survive and Win]. Kratenko, L. A. (Ed.). Kharkiv: Vivat.
- Nechui-Levytskyi, Ivan. (1998) Orhany rosiiskykh partii. In: Nechui-Levytskyi, Ivan. *Ukrainstvo na literaturnykh pozvakh z Moskovshchynoiu* [Ukrainian Literary Claims with Moscow Region]. Lviv: Kameniar, pp. 27–63.
- Onuch, Olha. (2014). Who Were the Protesters? In: *Journal of Democracy*, Volume 25, Number 3, pp. 44–51. DOI: <https://doi.org/10.1353/jod.2014.0045>.
- Onuka & DachDaughters. (2015) Ми шукали Європу, а знайшли Україну: Інтерв'ю. *Buro 24/7*. Available from <https://www.buro247.ua/culture/music/onuka-dakh-daughters.html>.
- Parashchevin, M. A. (Ed.). (2018) *Rezultaty natsionalnykh shchorichnykh monitoringovykh opytuvan 1994–2018 rokiv* [Results of the national annual monitoring surveys 1994–2018]. Kyiv: Instytut sotsiologii NAN Ukrainy.
- Popescu, Nicu, & Wilson, Andrew. (2009) *The limits of Enlargement-lite: European and Russian power in the troubled neighbourhood*. Policy report. London: ECFR.
- Prykhoda, Yaroslava. (2005) *The Concept Europe in the Ukrainian Press: Cognitive and Linguistic aspects*. PhD Dissertation (Journalism). Lviv: Lviv Ivan Franko National University.
- Pryvalko, Tetiana (Ed.). (2017) *Maidan vid pershoi osoby. Rehionalnyi vymir. Vypusk 3: u 2kh chast. Chastyna I. AR Krym – Luhanska oblast* [Witnessed Maidan. Regional dimension. Issue 3: in 2 Parts. Part 1. Crimea – Lugansk region]. Kyiv: K.I.S.
- Reformy v Ukraini: hromadska dumka naselennia – 2019 [Reforms in Ukraine: public opinion – 2019]. (2020). Available from <https://dif.org.ua/article/reformi-v-ukraini-gromadska-dumka-naselennya-2019>.
- Riabchuk, Mykola. (2003) *Dvi Ukrainy: realni mezhi, virtualni viiny* [Two Ukraines: the real frontiers, virtual wars]. Kyiv: Krytyka.
- Riabchuk, Mykola. (2019) *Dolannia ambivalentnosti. Dykhotomiia ukraïnskoï natsionalnoï identychnosti – Istorychni prychny ta politychni naslidky* [Reducing ambivalence. Dichotomy of the Ukrainian National Identity: Historical Reasons and Political Implications]. Kyiv: IPiEND im. I. F. Kurasa NAN Ukrainy.
- Sevastyanov, Boris feat TaRuta. (2015) *Seeking Europe*. Available from <https://www.youtube.com/watch?v=sVK7G5v5O2A>.
- Shestakovskii, Aleksei. (2015) *Radicalized Europeans? The Values of Euromaidan Participants and Prospects for the Development of Society*. In: *Russian Politics and Law*, vol. 53, no. 3, pp. 37–67.
- Shestakovskiy, Oleksii. (2018) *Could European Values Be a Resource of Self-determination of Ukraine? Values and their dynamics in Ukraine, Russia, and Europe. Working Paper presented at International MAG Convention “The Image of the Self”*. Lviv, Ukraine: Ukrainian Catholic University.
- Shparaga, Olga. (2007) *V poiskakh Evropy, ili "ideya Evropy" v prostranstve dialoga* [In search of Europe, or “the idea of Europe” in the space of dialogue]. In: Shparaga, Olga (ed.). *Evropeiskaya perspektiva Belarusi: intellektual'nye modeli* [The European prospect for Belarus: intellectual models]. EHU Press, pp. 9–42.
- Shukaiuchy Yevropu, my znaihsly Ukrainu [Looking for Europe, we found Ukraine]. (2015) In: *Sait Khersonskoi oblasnoi derzhavnoi administratsii*. Available from <https://khoda.gov.ua/shukayuchi-evropu-mi-znaihsli-ukrajinu>.

- Slačálek, Ondřej. (2016) The postcolonial hypothesis: Notes on the Czech “Central European” identity. In: *Annual of Language & Politics & Politics of Identity*, Vol. 10, pp. 27–44.
- Stepan, Alfred, Linz, Juan J. & Yadav, Yogendra. (2011) *Crafting State-Nations. India and Other Multinational Democracies*. Baltimore: The John Hopkins University Press. DOI: <https://doi.org/10.1093/publius/pjr046>.
- Stivachtis, Y. A. (2006) Democracy: The Highest Stage of Civilized Statehood. In: *Global Dialogue*, № 8, pp. 3–4.
- Tematychnyi vechir “Den hidnosti ta svobody” dlia uchniv 5–11 klasiv [Dignity and Freedom Day Thematic Day for students of 5–11 grades]. (2018). Available from <https://naurok.com.ua/tematichniy-vechir-den-gidnosti-ta-svobodi-dlya-uchniv-5-11-klasiv-28187.html>.
- Thompson, Ewa M. (2000) *Imperial knowledge: Russian Literature and Colonialism*. Greenwood Press.
- Trach, Nadiia. (2014) Yevrometafory v movlenni mas-media (ukrainsko-polski paraleli na materiali vydan “Ukrainskyi tyzhden” ta “Gazeta Wyborcza”) [Eurometaphors in mass-media language (Ukrainian-Polish parallels on the materials of “Ukrainsky tyzhden” and “Gazeta Wyborcza”)]. In: *Naukovi Zapysky NaUKMA*. Issue 164. Filolohichni nauky, pp. 66–73.
- Tsuladze, Lia. (2017) Utilitarian and Identity Factors in Georgians’ Political and Popular Discourses on Europeanisation. In: *Eurotimes*, № 22, pp. 156–164.
- Vorona, V., & Shulha, M., eds.). (2013) *Ukrainske suspilstvo 1992–2013. Stan ta dynamika zmin. Sotsiologichnyi monitorynh [Ukrainian Society 1992–2013. State and Dynamics of Change. Sociological Monitoring]*. Kyiv: Instytut sotsiologhii NAN Ukrainy.
- Wilson, Andrew. (2015) Seven Deadly Sins, Or Seven Reasons Why Europe Gets the Russia-Ukraine Crisis Wrong. In: *Krytyka*, Issue 5–6, pp. 2–7.
- Yermolenko, Volodymyr. (2010) “Ievromova” ta yii ukrainska versii: novi slova y novi ob’iekty [“Eurolanguage” and its Ukrainian version: new words and new objects]. In: *Ukraina Moderna*, № 5 (16), pp. 63–86.
- Yermolenko, Volodymyr. (2014) Dreams of Europe. In: *Eurozine*. Available from <https://www.eurozine.com/dreams-of-europe/>.
- Yermolenko, Volodymyr. (2019) Violence and anti-violence. Ukraine between Russia and Europe. In: *Eurozine*. Available from <https://www.eurozine.com/violence-and-anti-violence/>.
- Yevropeiska intehratsiia u vymiri hromadskoi dumky [European integration through public viewpoint]. (2018, September 28). Available from <https://dif.org.ua/article/evropeyska-integratsiya-u-vimiri-gromadskoi-dumki>
- Zerov, Mykola. (1995) *Tvory: U 2 t. [Works: In 2 Vol.]*. Kyiv: Dnipro, Vol. 2.
- Zolkina, Mariia. (2014) Hromadska dumka shchodo yevrointehratsii: novi trendy yak shans na konsolidatsiiu suspilstva [Public Opinion on European Integration: New Trends as a Chance for Society Consolidation]. In: *Yevrointehratsiia Ukrainy: Dosvid susidiv ta perspektyvy ob’iednannia suspilstva*. Blahodiinyi Fond «Demokratychni Initsiatyvy imeni Ilka Kucheriva», 2014, pp. 8–24.

ТРАНСФОРМАЦИИ НАЦИОНАЛЬНОГО В УСЛОВИЯХ РЕГИОНАЛИЗАЦИИ И ЛОКАЛИЗАЦИИ

Ольга Давыдик

TRANSFORMATIONS OF THE NATIONAL IN THE CONTEXT
OF REGIONALIZATION AND LOCALIZATION

© Volha Davydzik

Magister in philosophy, researcher

E-mail: volha.davydzik@gmail.com

ORCID ID: 0000-0003-2903-8558

Abstract: The article proposes to consider the problem of the erosion and devaluation of the nation as a usurping hierarchical system that sets boundaries in terms of excluding elements that do not fit into the field of national ideology using localization processes, the need to create new institutions and practices for managing economic, political, cultural resources, formalizing individual political consciousness as an independent and active one, capable of updating the local context and its inclusion in the world agenda as an equal and unique phenomenon among others. The article presents the analysis of this decomposition of national as ideological background for unification and selection of elements that play a significant role in the process of consolidation within the borders of national state. Explained how the artistic practices approach the creation and integration the communities into public space to claim and advocate their interests, illustrated the transformational potential of artistic environment for overcoming the historical inertia of society.

Keywords: nation, national, contemporary art, politics of identities, exclusion practice, communities

С момента принятия Вестфальского мирного договора (1648 г.) концепция государственного суверенитета стала важным приоритетом в политическом мироустройстве. В то же время произошедшие



за четыре века изменения в политической, экономической и культурной сферах жизни общества внесли существенные коррективы в интерпретацию этого понятия. Процессу изменений способствовало планомерное увеличение количества национальных государств в мире, которое в середине XX в. резко ускорило (если в 1945 г. национальных государств было 70, то к концу XX в. их стало 193). Столь значительный рост числа национальных государств вызывает ряд теоретических вопросов, требующих своего прояснения в рамках имеющихся моделей государственного устройства. Не является ли эта тенденция результатом существенного изменения места и роли национального в современном мире? Претерпевают ли изменения сами концепты нации и национального государства? Указанные тенденции выступают венцом предыдущей повестки или же указывают на неминуемость грядущих изменений?

Проблемное поле

В связи с тем, что национальное государство стало доминирующей формой государственного устройства в мире, возникает ряд точек напряжения между старой моделью суверенитета и новыми тенденциями в социально-культурном развитии общества. По мере демократизации современное государство все с большим вниманием относится к уязвимым группам, в т. ч. к национальным меньшинствам. Те структуры, которые противопоставляли национальное государство империалистической повестке, перестали соответствовать понятию прогресса, ведь изменились цели государственного функционирования. Внимание к локальным сообществам и забота об уязвимых группах к концу XX в. открыли новое измерение во взаимоотношениях государства, индивида и социальных институтов. В этой связи возник новый диалектический поворот, в рамках которого национальные элементы противления империалистической повестке сами становятся факторами тотальности.

В этом смысле национальное государство в условиях своего доминирования испытывает давление социально-культурных изменений, которые подталкивают научное сообщество к пересмотру концепта национального суверенитета в пользу более гибких форм государственного устройства. Внимание к уязвимым группам, признание прав человека в качестве универсального приоритета, появление таких понятий, как преступление против человечности, сдвигают рамки суверенитета, проникая внутрь понятия суверенной территории и суверенного права, тем самым ограничивая национальные государства во взаимодействии как с собственным населением в целом, так и отдельными его категориями, включая отдельных индивидов.

Тенденция к локализации внутри национальных государств и усложнению политического процесса за счет внимания к потребностям групп и уязвимым слоям населения подталкивает к переосмыслению самого понятия «нация». Переопределения требует тезис о единстве нации на базе языка, культуры, истории и религии, т.к. перечисленные концепты, ранее противостоящие универсализирующей силе империи, сами стали избыточным источником универсализации. В то же время остаются актуальными другие важные элементы национального государства, такие как гражданственность, правовое или социальное государство.

Вместе с тем тенденция к локализации групп остается в рамках парадигмы границ и признания различий, что еще не снижает актуальности национального государства, но существенно видоизменяет его под современные нужды. В рамках представленных тенденций меньшинства уже рассматриваются не только как символическое, но как полноценный элемент функционирования политического и экономического инструментария местного самоуправления, заботящегося о более эффективном удовлетворении потребностей, как местных сообществ, так и отдельных индивидов. «Таковы средства, которые позволяют сделать явление локализма реальностью, вырастить активную гражданственность и обеспечить развитие сервисов, которые в полной мере отвечают потребностям сообщества. Это может стать краеугольным камнем новой системы, в которой управление отдано в руки людей» (Milburn, 2004).

В представленных рамках развития национальных государств наблюдается процесс реорганизации органов управления, которые функционируют в новых условиях смещения центра принятия важнейших решений на наднациональный уровень. Постепенно происходит децентрализация управления и передача права принятия решений на уровень международных организаций, на локальном же уровне усиливаются тенденции локального самоуправления. В этих условиях формируется новое понимание регионального сотрудничества, в то время как процесс регионализации переформатирует старые приоритеты национальных субъектов (New Regionalism theory) (Hettne, Söderbaum, 2000). Такая амбивалентная структура регионализации открывает новые возможности для локальных сообществ, поскольку единицы национальных государств превращаются из объектов международной политики в полноценных субъектов политических, экономических и культурных отношений.

Теоретическая модель

Перспективы существования национального государства остаются повесткой множества современных исследований (Андерсон, Б.

«Воображаемое сообщество» (Андерсон, 2016), Malesevic, S. Identity as Ideology: Understanding Ethnicity and Nationalism (Malesevic, 2006), James P. Nation Formation: Towards a Theory of Abstract Community (James, 1996), др.). Критика национального государства приобретает особую остроту в области анализа политики идентичностей как стратегии интеграции индивидов в гражданскую общность. Такая критика реализуется на основе интерпретаций общего культурного и исторического наследия, языковой и профессиональной унификации. Фактор глобализации также выступает дополнительным рычагом сомнения, поскольку компрометирует попытки вписать индивида в единую идеологическую систему.

Я. Паточка в книге «Еретические эссе» анализирует вопросы разрывания и актуализации свободы для человека, осуществления «проекта себя» в рамках публичного пространства. В главе «Начало истории» (Паточка, 2008, с. 44) автор говорит о зависимости свободы личности от не/сознательной (само)включенности в историю. Поскольку история начинается с того момента, как индивид начинает активно действовать в пространстве публичного и анализировать усвоенные в процессе социализации смыслы, традиция утрачивает свое сакральное главенство, превращаясь в источник деконструкции. «Может показаться, что подлинное историческое действие и событие действительно требуют ориентации при помощи традиции и повествования, но тогда смысл повествования открывается на основе исторического события, а не наоборот» (Паточка, 2008, с. 51).

Опыт публичного участия автор анализирует в контексте таких понятий, как традиция и нарратив. Традиция хранит в себе прочные смыслы, которые усваиваются в результате «безличного» участия в социальном пространстве, иными словами, индивид принимает участие в традиции произвольно. Активное присутствие в публичном пространстве организуется при помощи знакомых, «домашних» смыслов, которые представляются ему само-понятными, само-присутствующими, «вечными». Традиция не имеет определенного авторства, это совокупность общечеловеческих достижений, артефактов. В этом смысле она резонирует с опасностью травмы, поскольку раскрытие источников ее происхождения способно произвести революцию в коллективном сознании. Анонимность традиции позволяет манипулировать ею, вносить коррективы с позиции дискурса власти. Нарратив («повествование»), следовательно, выступает антагонистом традиции, т.к. обладает авторством, а потому может быть разделен на элементы частных действий, субъективных высказываний, манифестаций, мнений и смыслов. В определенной степени нарратив выступает высвеченной частью сокрытых смыслов традиции, выступая трансформирующим механизмом тех или иных ее аспектов. Действие, которое опирается на нарратив, вплетается

в публичность и открывает возможность личного политического участия, которое отчасти вытекает и диктуется способностью индивида к аналитической деятельности. Такая способность становится механизмом освобождения от оков безысходности контекста (традиции), но одновременно подразумевает выбор аналитической оптики (нарратива).

И нарратив, и традиция, согласно Я. Паточке, должны быть интерпретированы исходя из исторического действия (Паточка, 2008, с. 56). Следовательно, субъект в публичном пространстве, сообразуясь с позицией Другого и совершая свою репрезентацию, остается укорененным в свою локальность. Таким образом, политическое действие возникает в том случае, когда общее восприятие традиции и нарратива коррелирует с персональной заинтересованностью, как понять Другого, так и быть понятым самому. Обретение себя на стыке «потребленного» социального контекста и «порожденной» личной истории открывает путь к постижению другого. Формируется механика очеловечивания Другого, функционирующая через создание сообществ, путем солидаризации множеств восприятия социальной нормы. Таким образом, эта механика не разрушает «человеческое в человеке» и не нарушает границы конвенциональных смыслов.

Понятие национального самосознания отсылает к некой предзаданности, универсальности, сакральной нерушимости ядра коллективных смыслов, сформировавших уникальный облик этнокультурной целостности национального единства. Поскольку революционная смена такой предзаданности ведет к расколу и распаду всей системы, отмеченное ядро невозможно видоизменить или подвергнуть инновационному преобразованию. В этом свете процесс трансформации может затрагивать лишь внешние структуры, оставляя нетронутыми базовые ценности и понятия, сохраняя, таким образом, их внеисторический характер, т.е. традицию.

Представленная абсолютизация национального ядра, обретшая теоретическое воплощение в немецком романтизме, привела к подрыву империалистических ценностей как парадигмы политической и культурно-исторической унификации. Концепт национального образовал пространство для реализации геополитического сдвига в мировом развитии, сформировав ценность самоопределения, из которого впоследствии образовался мультикультурализм как идеология XX в. Однако в последующем национальное государство само трансформировалось в инструмент внутренней унификации, расписываясь в собственной неспособности эффективно взаимодействовать с этнокультурным, религиозным, политическим многообразием. Данная повестка усугубляется также за счет рыночных отношений и логики капитала, интенсифицируя тренд на прекарность, подчиненность, ресурсность. Производственный капитализм вошел в новую фазу

своей мутации, превратившись из пары «капитал-труд» в «капитал-жизнь». Новыми объектами рынка на современном этапе развития стали сама жизнь, здоровье, образы жизни, сексуальность, досуг, образование, коммуникация, среды обитания, производство воображаемого и проч. Таким образом, новая фаза капитализма характеризуется тем, что связана с когнитивным накоплением и напряжением.

Процесс сращения научного и социального, экономического и жизненного пространств, абсолютизация понятия эффективного менеджмента, применяемого во всех сферах, их сопроизводство являются символом новой фазы развития капитализма и продолжают логику империи, отделяя финансовые и культурные центры от сателлитов и ресурсов, вплоть до того, что культурная уникальность, особенности жизненного пространства малых групп становятся тем же самым товаром, приносящим прибыль элитам, оставляя носителей культурных особенностей в статусе подопечных, а национальное государство зачастую превращается в автоколонизатора, который либо сам участвует в процессе капиталистического обмена, либо неспособен включить уязвимые группы в систему равного распределения социальных благ.

Практическое воплощение теоретических моделей в искусстве

Описанные тенденции находят свое отражение во множестве практик конструирования и анализа социальной реальности, в т. ч. в современном искусстве, которое выступает одним из инструментов деконструкции политических и социальных явлений современных и постмодерных обществ. Оформившись в качестве средства эмансипации, преодоления иерархии и насилия власти и капитала, contemporary art содержит в себе необходимую критическую составляющую, способную производить ревизию и анализ феноменов, выводить на поверхность скрытые элементы и сопоставлять факты и значения, которые ускользают из поля зрения классической исследовательской оптики. Современное искусство аккумулировало такой аналитический и исследовательский инструментарий (набор визуальных и интерпретативных средств), который позволяет (вос)произвести, казалось бы, разрозненные в пространстве и времени фрагменты в качестве составных элементов единой композиции.

В целом политический контекст и политическая критика являются достаточно общим местом для современного искусства. Деконструкция тотальных идей классической эпохи, поиск оснований для создания сообществ и признание притязаний на самостоятельное существование в символическом пространстве уязвимых групп, сопротивление насилию и власти иерархий,

колоний, патриархов, отражение актуальных социальных проблем – все это составляет повестку современного искусства.

Прошедшая в 2017 году экспозиция «Документа 14» (г. Кассель, ФРГ, 08.04.2017–16.07.2017) под общим девизом «Учиться у Афин» ставила себе задачу критики (пост)колониализма, нации как сверхидеи и сверхзадачи политических элит. Критика национального государства в качестве инструмента селекции, установления границ, нормирования и унификации субъектов в строго очерченных пределах становится лейтмотивом множества проектов. В их числе Музей Солидарности в Гданьске, Музей Бротарса (Buchloh, 1987) в качестве критического проекта колониализма и институционализма и др. В первую очередь, критическая позиция связана с невидимостью тех фигурантов, которые не вписываются в представление метрополии о «национальном», «универсальном», в практику установления порядка.

Представленные в рамках «Документа 14» работы Тео Ешету (Theo Eshetu) и Хвая Самнанга (Khvay Samnang) обращаются к этническим культурам, которые, будучи помещенными в контекст европейских музеев, являют критику колониального мышления и демонстрируют, в какой резкий диссонанс вступают эти культурные паттерны со средой, пытавшейся обременить их чужеродной символической тканью¹. К примеру, видео Тео Ешету «Возвращение Аксумского Обелиска» (The Return of the Axum Obelisk, 2009) описывает процесс его репатриации из Рима в Эфиопию в качестве реституции за понесенные утраты, как военные, так и культурные. Возвращение обелиска означало и восстановление исторической справедливости для региона, утратившего одну из ключевых святынь, а также инвестицию в будущее местных сообществ, которые обрели возможность наконец самим получить выгоду и стать видимыми для мирового рынка².

Также исследовательские проекты Рензо Мартенса (Renzo Martens) являют собой пример работы на стыке социальных полей экономики, экологии, социальной философии и современного искусства с целью осуществления критики колониализма и постколониализма и создания условий, при которых будет возвращена историческая справедливость в те регионы, которые были наиболее истощены политикой джентрификации. Его проекты, такие как «Наслаждайтесь бедностью» (Nielsen, 2009), «Репатриация белого куба», «Постплантация»³ (Zuckerman, 2019), анализируют

1 Материалы из выставочного проекта Documenta'14. Доступ по: <https://www.documenta14.de/en/artists/13572/theo-eshetu>. Дата доступа: 23.11.2020.

2 Theo, Eshetu. *The Return of the Axum Obelisk*. Доступ по: http://www.randian-online.com/np_announcement/theo-eshetu%EF%BC%9Athe-return-of-the-axum-obelisk/. Дата доступа: 26.11.2020.

3 Материалы с сайта Lusanga International Research Centre for Art and Economic Inequality (LIRCAEI). Доступ по: <http://www.lircaei.art/>.

экономическую ситуацию в Демократической Республике Конго с точки зрения региона-донора не только материальных ресурсов, но также символического капитала – современного искусства. Проекты Р. Мартенса подчеркивают идею, что гуманитарная миссия Европы и Америки, направленная на помощь бедным регионам, так или иначе осуществляет капиталистическое вложение только в свои «новые империи» (Нью-Йорк, Париж, Лондон), тогда как «колонии» остаются в прежнем положении. Репатриация Белого Куба (музея, галереи) означает возвращение фокуса внимания в Конго – место, которое нуждается в экономическом росте и инвестициях, но вместе с тем оно также нуждается в сохранении собственной уникальности. Таким образом, репатриация означает процесс деколонизации, возврата ресурсов и потенциала будущего, противодействие прекарному статусу не только в рамках проектов Р. Мартенса, но и в качестве универсального принципа в перспективах всего человечества.

Работники плантаций, с которыми взаимодействует художник, создают объекты из природных материалов и фотографии, сюжеты которых направлены на осмысление колониального прошлого и его последствий для населения Африки, и Конго в частности. Насилие, бедность, эксплуатация, насаждение инородной культуры и религии и уничтожение собственной культурной и религиозной уникальности, превращение местного сообщества в источник и ресурс, сначала экономический, а затем символический, – все это остается в фокусе внимания. Совершая физический переход из империй в сторону угнетенных, перенося все необходимые инструменты в локации, которые всегда считались периферией гегемона, Мартенс рассчитывал получить как символические, так и экономические эффекты, вернуть возможность угнетенным говорить самостоятельно, своим языком и выражать собственную боль и травму через собственное видение. Таким образом, была предпринята попытка восстановить справедливый порядок вещей и превратить регион-ресурс в полноценный политический субъект символического обмена.

Дискуссионные вопросы

За время возвышения национальных государств социальная реальность многократно усложнилась. Возникло множество новых форм идентичности, в то время как идеологическая надстройка, описывающая ценностно-культурное их соотношение, во многом осталась неизменной. Как отмечалось выше, современные тренды глобальной политической повестки основаны на локализации, и в этой связи модернистское понимание национального государства все больше соответствует тем характеристикам, которые ранее применялись к понятиям империи или мирового гегемона.

Во многом это связано с переосмыслением концепции взаимодействия между локальными группами внутри государства. В этой связи формируется такая ситуация, при которой недостаточно конвенционального признания равенства исторического вклада каждой группы в создании государственного образования, но требуются новые подходы к символизации общественных связей внутри государства.

В рамках рассмотренной логики смены государственных парадигм возникает ряд ключевых вопросов, связанных с контекстом понимания таких концептов, как нация, публичность, традиция и социализация. Проектируя личную свободу, индивид сталкивается с необходимостью преодоления идеологической объективации себя. Тот образ, которой приобретает в ходе социализации в национальном обществе и состоит из «домашних» смыслов, утрачивает свое функциональное значение, исчезая в практике повседневного взаимодействия на локальном уровне. Возникшая в этот момент критика национального исходит не из пренебрежения культурно-историческим и языковым контекстами, но состоит в последовательной деконструкции модернистской идеологической системы, в которой произошла утрата личностных смыслов. В конечном счете речь идет не о вытеснении нормативных структур общего пространства коммуникации, но о сопротивлении уничтожению индивида, превращению его из субъекта, наделенного правами, в статистическую единицу и предмет политической манипуляции.

Поскольку национальное обретается за счет общности 1) языка и культурно-исторического контекста, 2) принципов политической жизни, это понятие выступает синонимом метасистемы общества, точкой коллективного воплощения политических нужд государства в отдельно взятом индивиде. Можно сказать, что

«...всякая идеология предполагает установление единства между разнородным. Ответ на вопрос, почему “мы” (все равно кто именно: класс, нация, вероисповедание) должны быть вместе – должны осознавать себя в качестве некоего единства и быть способны – и иметь волю к единому действию. Собственно говоря, почему “мы” – это мы» (Тесля, Повилайтис, 2018).

В этом свете формируется запрос на иной способ реализации политического участия, способного обеспечить объединение как сообщества, так и индивидов в нем. Исходя из определения национального самосознания в качестве совокупности представлений, традиций, ценностей, которые позволяют причислять индивидов к коллективной общности, следует отметить, что именно сама идеология общности выступает точкой образовавшегося напряжения. В связи с тем, что теоретические модели социализации в течение последних двух столетий претерпели ряд трансформаций

(возвысился глобальный контекст, произошло размывание национальных границ, появились популярные, международные культуры), представляется неизбежным переосмысление понятия социального (будь то репрезентация выставочных проектов из стран-сателлитов или участие в стратегической повестке наднациональных объединений). Такое переосмысление способно привести к дальнейшим социально-культурным трансформациям, итогом которых станет переизобретение опыта нации.

В связи с изложенным для философского анализа остается необходимой дальнейшая работа над пониманием того, отвечает ли концепт нации реалиям современности? Соответствует ли политическим, идеологическим и экономическим приоритетам сегодняшнего дня? Еще более насущный вопрос: какой статус имеет субъект в современном обществе? Какая его роль и статус в производстве национального? Возможно, политическое, понятое в качестве системы управления, контроля, распределения и идеологической надстройки, выступает единственным ядром консолидации общества, и, соответственно, национальное является избыточным элементом в процессе построения устойчивости современного государства.

На основе всего изложенного можно сделать следующие выводы.

Во-первых, трансформируется характер социальных исследований: фокус смещается от анализа наций и национального самосознания в качестве идеологического конструкта к теории сообществ, их эмансипаторного потенциала, способности к самоопределению и продвижению интересов в первую очередь уязвимых групп. Одну из значимых ролей в этом исследовательском поле играют теория и практика современного искусства как инструмента критического осмысления изменяющейся, нестабильной реальности, чьи методы и выразительные средства позволяют производить анализ на микроуровне, применяя локальный масштаб, а также осуществлять социальную критику, находясь на междисциплинарном и методологическом стыке.

Во-вторых, отказ от метанарратива в пользу локальной истории высвобождает из-под гнета иерархии ценностей и конструктов, напоминающих о всеобщности интересов, и способствует переходу к горизонтальному взаимодействию и коммуникации на равных, вне властных иерархий. Обращение к таким чувствительным темам, как насилие (его легитимация в рамках национальной системы, воспроизводство в различных дискурсивных практиках, встроенность в иерархические системы), равенство, права иммигрантов, беженцев, религиозных сообществ, улучшение качества жизни в локальных регионах и прочее, позволяет произвести пересборку социальной реальности с учетом многообразия интересов, личной истории, вписанной в локальное пространство. Современное искусство выполняет, кроме прочего, несколько

важных функций: «склейки» фрагментов истории; заполнения пустот, образовавшихся в процессе ретроградной идеологии, неспособной к включению в свое поле новых элементов; локализации мировой художественной практики и интеграции в культурную среду новых идей, способствующих трансформации общества.

В-третьих, создаются проекты и теории, в рамках которых осуществляется девальвация тотальных дискурсов и адвокатируются необходимость обращения к субъекту в его локальном жизненном пространстве, его право на формирование политического жеста и требования, которые необходимы в процессе преодоления инерции общества, его разобщенности и безразличия к собственной жизни, сформированные вследствие бесконечного количества разломов символического и попыток его склейки.

Литература

- Андерсон, Б. (2016) *Воображаемые сообщества. Размышления об истоках и распространении национализма*. Москва: Кучково поле, 416 с.
- Материалы с сайта Lusanga International Research Centre for Art and Economic Inequality (LIRCAEI). The Repatriation of the White Cube. Доступ по: <http://www.lircaei.art/> [Просмотрено 10 июня 2019].
- Паточка, Я. (2008) *Еретические эссе по истории философии*. Минск: Логвинов. 204 с.
- Тесля, А., Повилайтис, В. (2018) *Неактуальность идеологии*. Доступ по: <http://gefter.ru/archive/25288> [Просмотрено 3 июня 2019].
- Шпарага, О.Н. (2013) Версии сообщества: от идентичности к бытию-вместе. Тонос, № 2, с. 30–41.
- Buchloh, B. (1987) *Broodthaers Writings, Interviews, Photographs*. Cambridge: An October Book MIT Press. 210 p.
- Hettne, B. Söderbaum, F. (2000) Theorising the rise of regions. *New Political Economy*, Vol 5, no. 3, pp. 457–472.
- James, P. (1996) *Nation Formation: Towards a Theory of Abstract Community*. U.K.: Sage. 256 p.
- Malesevic, S. (2006) *Identity as Ideology: Understanding Ethnicity and Nationalism*. New York: Palgrave Macmillan, 300 p.
- Nielsen, N. (2009) *Enjoy the poverty*. Available from: <https://foreignpolicyblogs.com/2009/05/11/enjoy-poverty/> [Accessed 12 June 2019].
- Zuckerman, J.C. (2019) *Post-Plantation*. Available from: <https://www.nationalgeographic.com/culture/> [Accessed 12 August 2020].

References

- Anderson B. (2016) *Voobrazhayemyye soobshchestva. Razmyshleniya ob istokakh i rasprostraneni natsionalizma* [Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism]. M.: Kuchkovo pole, 416 p.
- Materials from the website Lusanga International Research Centre for Art and Economic Inequality (LIRCAEI). The Repatriation of the White Cube. Available from: <http://www.lircaei.art/> [Accessed 10 June 2019].

- Patochka, YA. (2008) *Yereticheskiye esse po istorii filosofii* [Heretical Essays on the History of Philosophy]. Minsk: Logvinov. 204 p.
- Teslya, A., Povilaytis, V. (2018) *Neaktual'nost' ideologii* [Non-actuality of Ideology]. Available from: <http://gefter.ru/archive/25288> [Accessed 3 Juny 2019].
- Shparaga, O.N. (2013) *Versii soobshchestva: ot identichnosti k bytiyu-vmeste* [Versions of Community: from Identity to Being-Together]. *Topos*, no. 2, pp. 30–41.
- Buchloh, B. (1987) *Broodthaers Writings, Interviews, Photographs*. Cambridge: An October Book MIT Press. 210 p.
- Hettne, B. Söderbaum, F. (2000) Theorising the rise of regions. *New Political Economy*, Vol 5, no. 3 (December). Pp. 457–472.
- James, P. (1996) *Nation Formation: Towards a Theory of Abstract Community*. U.K.: Sage. 256 p.
- Malesevic, S. (2006) *Identity as Ideology: Understanding Ethnicity and Nationalism*. New York: Palgrave Macmillan. 300 p.
- Nielsen, N. (2009) *Enjoy the poverty*. Available from: <https://foreignpolicyblogs.com/2009/05/11/enjoy-poverty/> [Accessed 12 Juny 2019].
- Zuckerman, J.C. (2019) *Post-Plantation*. Available from: <https://www.national-geographic.com/culture/> [Accessed 12 August 2020].

АНТРОПОЛОГИЯ СТОИМОСТИ:
ЖЕЛАНИЕ И КОММУНИКАЦИЯ
(Б. МАЛИНОВСКИЙ, Ж. ЛАКАН)

Андрей Горных

ANTHROPOLOGY OF VALUE: DESIRE AND COMMUNICATION
(B. MALINOWSKI, J. LACAN)

© Andrei Gornykh

Philosopher, professor at the European Humanities University (EHU)
17 Savičiaus Str., 01127 Vilnius, Lithuania

ORCID ID: 0000-0002-8191-5514

E-mail: andrei.gornykh@ehu.lt

Abstract: The article provides a reading of the Kula ritual described by Malinovsky through the prism of Lacanian psychoanalysis. The exchange of gifts, not being limited to the struggle for recognition and prestige, reveals its symbolic logic through the concepts of the signifier, negativity and the Name of the Father. The economy of the gift and the commodity economy are considered as two fundamental historical orders of exchange, with a critical generalization regarding the system of mass communications, characterized by the processes of decay of symbolic exchange. Following Lacanian logic, we can say that the closed contour of the Kula ring is the language as a system in its original form. Words circulate in it. Words that have not yet formed a frozen nomenclature of the dictionary but perform the function of passwords, words-transitions. The main function of this communicative apparatus is the system of recognizing "friend or foe" and establishing a network of relations between "friends". In other words, the very utterance of the word ("password") is here performative, it establishes a symbolic union between the speakers, creates the very positions of the "sender" and "addressee" of the message. That is, the words become the names of the participants -- which are essentially the gifts. The Kula members present each other with their "selves". The system of capitalism opens the circle of symbolic exchange into the arhythmic infinity of monetary accumulation. It is pleasure that takes the form of surplus value, and



not the "stolen" (unpaid) hours of working time. In the sense that all work is "stolen," radically transformed. This means that concrete labor becomes abstract labor, which is fixed and reproduced in the form of money. In this way, money acts as an active form that changes the content of labor. The reproduction of "energy", libido, and desire in the communicative apparatus of symbolic exchange was stable. Desire was immanent in production and exchange. Language, identity, labor were "looped" in the symbolic contour of the gift economy. With a small variety of work activities and its extremely low efficiency, work did not feel like a painful, empty obligation, there was no "pandemic" of depression, quick "burnout" at work, loss of interest in life – loss of desire, in a word. In the system of mass communications, we are dealing with a progressive disintegration of the communicative medium. An increasingly intense network spectacle unfolds before us as a compensation for alienated, abstract labor into the quagmire of which the former privileged strata of society (urban professionals, liberal professions) are also being dragged.

Keywords: communication, gift, negativity, Kula, surplus value, jouissance, abstract and concrete labor, alienation.

В память о Владимире Фурсе
и размышлениях о «хорошем обществе».

«Конечно, прибавочную стоимость придумал не Маркс. Просто никто до него не знал, где ее настоящее место. А место это то самое, о котором я только что говорил – двусмысленное место избыточного, прибавочного труда. ...Беда в том, что, когда за него платят, его получают, а получив его, нужно его тут же растратить. Если его не тратят, это влечет неприятные последствия» (Лакан, 2008, с. 19).

Фрейдовскую пару ключевых для понимания истоков социальной жизни категорий – тотем и табу – следует дополнить еще одной, полагает Бронислав Малиновский. Феномен Кула, по его мнению, выступает такой же универсальной характеристикой примитивного общества, раскрывающей фундаментальное отношение «дикаря» к действительности (Малиновский, 2004, с. 509).

Кула – ритуальная система обмена дарами между племенами, проживающими на островах Тробриан Тихого океана. Траектории обмена связывают его участников в замкнутый контур – «круг Кула». Кула пронизывает все социальное устройство племен сетью взаимных обязательств: от ближайших родственников до вождей самых дальних островов. Тысячи людей «связаны общей великой страстью к обмену Кула и, во вторую очередь, многими узами и интересами» (Там же, с. 108). Кула – это не просто примитивная

форма экономического обмена вместо рационального расчета, направляемого анимистическими верованиями. Это базовый уровень социальной жизни, лежащий в основе любого утилитарного интереса. Он, безусловно, способствует и экономическим обменам, которые разворачиваются параллельно Кула в виде обычных ярмарок. Обеспечивает покровительство от партнеров по Кула на других островах, играет важную роль при заключении политических союзов и т. п.

Но сам обмен Кула является фундаментом различных форм социальной жизни, «великой страстью», которая в равной мере движет всеми. По замкнутому контуру Кула перемещаются два вида предметов – по часовой стрелке длинные ожерелья из красных раковин, против часовой – браслеты из белых раковин. Период полного обращения предметов – от 2 до 10 лет. По этой логике бусы, подаренные соседу на северном острове, описав полный круг по другим островам архипелага, через несколько лет вернутся в племя с юга. А браслет, подаренный партнеру по Кула с южного острова, вернется с севера.

Участники Кула ничем не напоминают купцов, преследующих свою выгоду. Они предстают скорее зачарованными зрителями того, как сквозь их руки протекает ряд причудливых предметов, как звезды в их величественном, мерном круговращении. Предметы Кула не предназначены для практического пользования. Иногда они становятся элементом украшений особо важных персон на больших церемониях. Но даже это происходит раз в несколько лет. И не мудрено – браслеты, как правило, малы, бусы громоздки и неудобны. Но дело не столько в этом, сколько в том, что эти объекты представляют собой, по словам Малиновского, «экономических монстров». Они призваны поразить зрелищем вложенного в них без всякой практической цели труда.

Предмет, имеющий обменную стоимость, «является своего рода экономическим монстром: он слишком хорош, слишком велик, слишком хрупок или слишком перегружен украшениями для того, чтобы можно было им пользоваться, но именно потому высоко ценимый» (Там же, с. 183). Дар Кула есть продукт труда самого искусного, ответственного, кропотливого, овеществляемого в предмете в огромных количествах, при этом стимулом работы «является не необходимость или потребность заработать на жизнь, но импульс таланта и фантазии в сочетании с развитым эстетическим чувством и тем удовольствием, которое доставляет им их искусство» (Там же, с. 182).

Классическая теория дара усматривает в переносе маны (одушевляющей энергии) принцип его обращения. На изготовленный предмет переносится частичка маны, души изготовителя. Такое магическое содержание и выступает основой его ценности. Этот момент акцентирует Марсель Мосс: даримые предметы «очень тесно связаны с личностью, кланом, землей: они проводники

своей “маны”... Стало быть, они содержат в себе эту силу на тот случай, если правовая обязанность, особенно обязанность возмещать, не стала бы соблюдаться» (Мосс, 2011, с. 148). Анимистическая экономика маны выступает основой взаимных неукоснительных обязательств отдаривания. Совершая акт дарения, я вручаю тебе «частичку» себя самого. В обмен на «частичку» тебя («таланта, фантазии, удовольствия»), воплощенную в даре.

Кула, потlach, в первом приближении, предстают самой «примитивной» версией гегелевской диалектики опредмечивания – возвращения духа к себе через свое-иное. Диалектики, поставленной Марксом «с головы на ноги»: мистический спонтанный акт самоотчуждения духа есть акт реального производства, в котором производитель познает себя самого в произведенном продукте как производительную родовую силу, обретает себя в «зеркале» признания сделанного им со стороны другого человека.

В этом смысле труд по изготовлению предметов Кула – выступающий у Малиновского эталоном примитивного труда – в терминах Маркса обозначается как конкретный труд. Свободный, творческий, направленный на то, чтобы отличаться в рамках конкретного сообщества, быть признанным им. И самому обрести ценность, достоинство в системе личных отношений. Такой труд приносит удовлетворение самим своим процессом.

Труд же наемный, переживаемый как внешний, тягостный процесс, единственной целью которого является зарплата, – это труд абстрактный, количественное расходование человеческой энергии (сил, талантов, стремлений) безотносительно к качеству конечного результата и личному признанию.

Капитал – таково, возможно, самое критическое его определение у Маркса – это машина по переработке конкретного труда в абстрактный с целью извлечения прибавочной стоимости.

И здесь Лакан настаивает на том, что политэкономия капитала оставляет за скобками сущностное измерение желания, к которому сама же подводит. Так, Маркс пишет о трудящемся, который в форме абстрактного труда не опредмечивает, а безвозвратно отчуждает себя: «Отчуждая от себя свою собственную деятельность, он позволяет другому человеку присваивать деятельность, ему не присущую. ...Стало быть, частная собственность есть продукт, результат, необходимое следствие отчужденного труда, внешнего отношения рабочего к природе и к самому себе» (Маркс, Энгельс, 1974, с. 96–97).

Лакан продолжает эту линию аргументации: «Избыточный труд дает наслаждение, которое должно кому-то достаться» (Лакан 2008, с. 19). Но добавляет: «Что помешало Марксу увидеть, что “прибавочная стоимость – это избыточное наслаждение и есть”, так это то, что новый Господин – это избыточное наслаждение “обратил в деньги, ...сделал его тем самым прибавочной стоимостью» (Там же, с. 134).

Ибо «начиная с определенного момента в истории, в дискурсе господина произошли изменения. Мы не будем ломать себе голову над тем, обязаны мы этим Лютеру, Кальвину или, скажем, гёнуэзской торговле в Средиземноморье... важно – избыточное наслаждение начинает подсчитываться, суммироваться. Начинается то, что известно как *накопление капитала*» (Там же, с. 225).

Прибавочное наслаждение превращается в «однородный элемент», подобно тому как в абстрактном труде происходит стирание всех индивидуальных различий конкретного труда. Иными словами, становится «наслаждением липовым», чем и определяется, по Лакану, смысл общества потребления (Там же, с. 100).

Лакан оставляет вопрос о причинах фальсификации наслаждения открытым (склоняясь скорее к хайдеггерианскому видению «забвения бытия» как результата сциентистского поворота в мышлении, превращения Книги бытия в бухгалтерскую книгу). Но при этом оставляет два важнейших ориентира.

Во-первых, как показал Фернан Бродель, не только активность гёнуэзских купцов, но и торговля на дальние расстояния (Fernhandel) североитальянских городских общин Ренессанса в целом действительно может служить точкой исторического отсчета для нового порядка обменов (Бродель, 2006).

Сам Малиновский постоянно подчеркивает: активность Кула почти в каждом пункте противоречит феномену торговли. Без всякой необходимости обмениваются вещи, не имеющие никакой практической пользы. При этом соблюдается строгая регулярность, церемониальность, публичность обмена. Каждая из сторон не заботится о собственной выгоде. Наконец, Кула не допускает даже намека на торговлю, на стремление к более выгодной сделке: ценнейшие предметы бросаются к ногам партнера, который, не глядя, велит их унести и т.п. (Малиновский, 2004, с. 102). Но главное здесь заключается в том, что система рационального, капиталистического обмена – еще не имеющая под собой соответствующего производственного базиса – размыкает круг символического обмена в аритмическую бесконечность денежного накопления.

Во-вторых, форму прибавочной стоимости принимает именно наслаждение, а не «украденные» (неоплаченные) часы рабочего времени. В том смысле, что «украденным», радикально трансформированным оказывается весь труд. Это значит, что конкретный труд становится абстрактным трудом, что закрепляется и воспроизводится в денежной форме. Таким образом, деньги выступают как *активная форма*, позволяющая изменять содержание труда.

Продукт конкретного труда – его авторская уникальность, предназначенная для ближнего (его сделанность), тоже активно «отражает» производителя, возвращает его преображенным себе.

Деньги выступают другим историческим типом активной, преобразующей формы. Именно это оказывается упущенным классической политэкономией, которая выводит ценность товара

из труда, затраченного на его производство. Дело не в том, сколько часов потребовалось гончару, чтобы произвести чашу, – что должно послужить основой для определения ее стоимости. Дело в том, что труд гончара в товарно-денежной экономике становится точно такими же абстрактными человеко-часами, как труд столяра или каменщика. И как таковой образует всеобщую субстанцию стоимости, в измерении которой и формируется ценность каждого товара. И коль скоро деньги воплощают собой принцип стоимостных отношений (всеобщую эквивалентность), то, в соответствии с классической формулой товарного фетишизма, они и предстают для отдельных индивидов источником ценности конкретного товара.

Лакановская концепция наслаждения позволяет сделать следующий шаг в аналитике капитала как либидинальной машины: наслаждение не есть некий довесок, который, если повезет, мы можем присвоить к удовольствию. Наслаждение есть условие возможности самого этого обычного, «необходимого» удовольствия. Лакан показывает, что именно изначальный отцовский Запрет на инцестуозную вещь учреждает ее как потусторонний источник фантазматического наслаждения. А стремление к этому наслаждению порождает то, что ни один объект не может нас удовлетворить сам по себе, но только как представитель возможного наслаждения.

Наслаждение как всеобщая субстанция ценности придает ее любым конкретным объектам. Мы можем получить удовольствие только от объекта, который «вновь найден» (re-found), а не от того, что может удовлетворить наши потребности, погрузив нас в органический гомеостаз (Lacan, 2020). Наслаждение – это не вершина рациональной лестницы Иакова, куда мы поднимаемся по ступенькам все более стабильных и интенсивных удовольствий, обеспечиваемых цивилизацией. И точно так же, как век назад казалось, что растущая производительность труда, помноженная на повсеместное внедрение радио, есть предпоследняя ступенька перед вечным народным Блаженством, так нам сегодня все еще кажется, что постиндустриальная экономическая эффективность, помноженная на возможности интернета, перенесет нас в иное измерение «царства свободы». Хотя эти утопические ожидания явно поблекли.

Наоборот, удовольствие – частичка Наслаждения, память о некоем доисторическом «грехопадении». В каждом объекте «присутствует» ядро, состоящее из субстанции Наслаждения.

«Липовое наслаждение» капитала, как говорит Лакан, лежит в самой возможности делить, суммировать, накапливать, присваивать материю ценности. Возможности, которой если не все, то подавляющее большинство якобы просто не могут правильно воспользоваться.

Прибавочная стоимость – это не мифическое рабочее время сверх потребностей самого рабочего, которое присваивает

капиталист (где та грань, отделяющая необходимое для воспроизводства рабочей силы время труда от избыточного?). Это момент конвертации конкретного труда в абстрактный по «курсу» денег. Деньги – это форма, которая превращает наслаждение как свое содержание в прибавочную стоимость.

Наслаждение в данном контексте отсылает, прежде всего, к утопическому видению труда, намеченному еще в «Немецкой идеологии» (1848) Маркса. Идеал труда – это процесс, который приносит удовлетворение сам по себе. А его продуктом, в конечном счете, выступает производство самой «формы общения», т.е. воспроизводство социальной солидарности, Единства как Блага, структурирующего отношение к частным благам.

Чтобы понять это полнее, вернемся на новом витке спирали понимания к Кула. «...Закон человека, – пишет Лакан, – это закон языка с тех пор, как первые слова признания (*mots de reconnaissance*) стали направлять первые дары... Для мирных аргонавтов¹, объединяющих узам символического обмена островки своих общин, дары эти, акты и объекты [дарения], воздвижение их в качестве знаков, само их изготовление были настолько переплетены с речью (*si mêlés à la parole*), что обозначались ее именем (*par son nom*). Не с этих ли даров или же не с этих ли паролей (*mots de passe*), которые сообщают им благотворную бессмысленность, начинается язык вместе с законом? Ибо дары эти уже являются символами, поскольку символ означает союз, а они, прежде всего, являются означающими союза, который они учреждают в качестве означаемого: как это хорошо видно из того факта, что объекты символического обмена – сосуды, изготовленные для того, чтобы оставаться пустыми, щиты, слишком тяжелые для того, чтобы их носить... – предназначены быть бесполезными, если не излишними в своей избыточности. Не заключает ли в себе эта нейтрализация (посредством²) означающего всю природу языка?» (Lacan, 1966, p. 272). Нейтрализующее свойство означающего сводит полезные

- 1 «Мирные аргонавты» (*les Argonautes pacifiques*) – отсылка к «*Les Argonautes du Pacifique Occidental*», французскому переводу «Аргонавтов» Малиновского. Эта отсылка не прочитывается в русском переводе, равно как и игра французских слов «слово», «речь», «пароль», «имя» (Лакан, Ж. *Функция и поле речи и языка в психоанализе*. Пер. с фр. / Перевод А. К. Черноглазова. М.: Издательство «Гнозис», 1995. С. 41–42).
- 2 Очевидным смыслом фразы *neutralisation du signifiant* служит, по-видимому, нейтрализация самого означающего – превращение дара как его воплощения в бесполезный, «пустой» объект. Но Брюс Финк, на наш взгляд, справедливо переводит это как «нейтрализация посредством (*by means*) означающего», подчеркивая, что именно означающее и дематериализует предмет (Lacan, 2007, p. 225). В других текстах Лакан будет высказываться и более радикально, говоря об «аннигиляции» вещи означающим. Помещая слово «посредством» в скобки, мы пытались удержать двусмысленность фразы. Ибо двусмысленность вообще играет важную смыслопорождающую функцию в лакановском языке.

вещи к бесполезно-избыточному дару – чистому знаку отношения, знаку отличия. Лакан приводит в пример морских ласточек, которые во время токования передают рыбу из клюва в клюв друг другу в качестве инструмента «активации группы»³ (Lacan, 2001, p. 46). Рыба здесь становится оболочкой самой себя, пустым «сосудом» – во всей своей избыточной материальности, – в своем обращении связывающим группу.

Мы позволили привести такую обширную цитату, ибо это чуть ли не единственное развернутое высказывание Лакана, напрямую относящееся к Кула. В нем содержится смысловой стержень, вокруг которого возникает общее представление о символическом. Этим стержнем служит синонимическая цепь – язык, речь, слова, имена, пароли (образующая плотное поле многозначности – французское *parole* означает и «слово», и «речь»; *nom* («имя») является омофоном «non» («нет», «запрет»)).

Следуя лакановской логике, можно сказать, что замкнутый контур кольца Кула и есть язык как система в ее «первоначальном» виде. В нем циркулирует речь, перемещаются слова. Слова, которые еще не образовали застывшую номенклатуру словаря, но выполняют функцию паролей – слов-пропусков, слов-переходов. Главная функция этого коммуникативного аппарата – система распознавания «свой-чужой» и установление сети отношений между «своими». Иными словами, само произнесение слова («пароля») здесь перформативно, учреждает символический союз между говорящими, создает сами позиции «отправителя» и «адресата» сообщения. То есть слова становятся именами участников – чем и выступают по сути дары. Участники Кула дарят друг другу «самих себя».

Таким образом, примитивные ритуалы дарения – это не гонка за «престижем», первобытный эгоспорт. Психоаналитическое прочтение Кула лишает почвы психологизацию мотивов дарения, выступающую одним из мейнстримных направлений в их интерпретации (Leach, ed., 1983, pp. 3–8). Для каждого это не способ усилить впечатление о своей (и без того самодовольной) личности, но спасительный путь обретения субъективности в качестве эффекта коллективного действия.

Говоря о необходимости более тщательного описания того, что же именно обменивалось в Кула, Фредерик Дамон делает глубокое наблюдение: аборигены «используют ценности Кула для того, чтобы “построить” (build) свои имена. Эти имена производятся посредством обмена ценностей. Когда кто-то отдает ценный предмет, говорят, что его имя “пошло вниз”, а имя его партнера – “пошло вверх”. И только когда ценный предмет снова перешел

3 Буквально – приводят всю группу в двусмысленное движение «шатаний» туда-сюда (*mise en branle du groupe*) (Lacan, 1966, p. 272).

к третьему лицу, имя первого идет вверх... Именно посредством этой структуры, этого повторения имени “ходят по кругу”, становятся “известными” (буквально “видимыми”). Человек отбрасывает от себя часть себя, свою “руку”, и его самость восстанавливается только тогда, когда отброшенная часть используется другими для построения их Я» (Damon, 1980, p. 280).

Что, если эта «часть себя» – «рука» дающего, которая вместе с отдаваемым предметом отправляется в путешествие по кругу, предшествует целостной самости? Что, если она является изначальным инородным ядром, вокруг которого собственное Я формируется? Тогда в психоаналитических терминах мы можем идентифицировать это ядро как остаток Реального, избыточное наслаждение. И лишь отчуждая это отчужденное ядро, обменивая его на отчуждение другого – Я обретает свою иллюзорную цельность: становится «видимым» для других, существующим в социальном порядке.

Посмотрим на это с другой стороны. Полное отсутствие торговли при обмене Кула – среди весьма умелых в иных случаях торговцев – указывает на то, что нет самого предмета для торговли. Обменивается по сути одно и то же. А именно – «имя» участников.

На кон ставится готовность пожертвовать, отказ от прав обладания – репутация (богатого, щедрого, искусного человека). В круге Кула циркулируют различные степени одной репутационной «субстанции», одного Имени – более или менее славного, «сияющего» у разных участников. Имени как знака отличия, переходящего трофея (типа кубка мира по футболу, главная ценность которого не в золоте, из которого он сделан, а в легендарной истории его переходов из рук в руки). Имени как пароля – ключевого слова, по которому распознается «свой». Пароль в своем циркулировании воспроизводит круг своих. Если мы назовем их «свойством» (по аналогии с «братством» – ибо оно и есть расширенное, протополитическое братство), то это даст нам ценный намек на источник свойств вообще. Отдельные свойства отдельных предметов – их особые качества, характеристики – не внешние проявления их внутренней сути. А черты, расположенные вокруг ключевой, сущностной Черты – классификационной метки, относящей их к тому или иному роду, братству (см. Дюркгейм, Мосс о тотемной классификации). Предметы, чтобы иметь различные (притягательные) свойства, должны обладать свойством вообще – быть маркированными означаемым.

Это Имя, служащее «рогом изобилия» знаков отличия, есть Имя (Запрет) Отца как источник всех имен. Имя Отца – «символический материал для интеграции группы» (Бодрийар, 2000, с. 333). Набор означающих элементов, «букв», которые могут комбинироваться по символическим правилам. Это то, что не только можно, но и нужно отдавать: символическая негативность, отцовский меон запрета, который учреждает истину субъекта. Иными

словами, негативность вступает в круг обмена в виде «сгустка» изначального отчуждения субъекта, выступает как объект «а» – объект обмена *par excellence*. Это фундаментальное отчуждение, будучи удвоено, *отчуждено* (вернувшись ко мне из «третьих рук» в кругу Кула) – становится позитивной идентичностью моего собственного имени (как отчуждение отчужденного ядра субъекта – Имени Отца). Запрет Отца, которому другой подчиняется, как я сам – которым я «обменялся» с другим, который всегда находится в отношении строгой эквивалентности, тождества со всеми членами «братства», что и удостоверяется в отдельных актах обмена, из чего последние черпают свой смысл.

Отсюда в новом свете предстают для нас размышления о природе дара Мосса. Подаренная в виде дара «частичка» дарителя пребывает в предмете, как джинн в запечатанном сосуде. И поведение этого «джинна» зависит от того, насколько ты исполнишь свой долг по отношению ко мне. А долг заключается в обязанности уравновесить мою ману твоей, бросить на чашу весов такую «частичку» тебя, которая была бы не менее (а, как правило, более) весома, чем моя собственная. Нужно «нейтрализовать» свободный радикал маны, содержащийся в даре, ответным даром, иначе он окажет губительное воздействие на принявшего его (сглаз, порча, неудачи, болезни и т. п.).

Здесь символическая экономика выступает как инверсия диалектики духа Гегеля. Диалектическое движение здесь начинается не с абстрактной всеобщности сознания, которая нуждается в отрицающем его инобытии конкретного (опредмеченности), чтобы через отрицание отрицания вернуться в себе в качестве самосознания.

В ситуации дара исходным пунктом является само отчужденное инобытие, которое вверяется другому в обмен на *то же самое*. Символическая гипотеза здесь состоит в том, что изготовитель, подносящий свое изделие в качестве дара, делает это не в силу избытка сил, времени, благорасположенности к одариваемому и т. п. Но в силу невозможности совладать с тем, что опредмечивается в виде дара, самому (и, соответственно, владеть изготовленным самому). В силу того, что неподаренный дар будет мстить самому изготовителю точно так же, как и одариваемому в случае неотдаривания. Если это частичка души человека, то «злой» души, от которой нужно если не избавиться, то дистанцировать себя. Материальность дара действительно может быть уподоблена сосуду, в который заключают опасного «джинна». И для выполнения своих жизненно важных функций этот «сосуд» должен быть изготовлен очень тщательно. Не в этом ли берут свое начало те «старательность в работе, совершенство мастера, разборчивость в материале, неиссякаемое терпение, с которым мастер добывается последнего штриха», что так поражали Малиновского в производстве предметов Кула (Малиновский, 2004, с. 183)? Так изготавливают

защитный доспех, в котором нет мелочей, – от качества материала до наносимого узора-оберега.

Стремление удивить всех, превзойти другого мастера, остаться непревзойденным самому – все то, что связано с гегелевской диалектикой признания – безусловно, важный компонент экономики дара. Но не исчерпывающий ее целиком. Парадоксальность логики дара заключается в том, что исходным пунктом служит именно эта «частичка» души, которая оказывается «злой», неассимилируемой, невозможной. Это исходный пункт для обоих (всех) вступающих в обмен. То есть дело обстоит не так, что чудесным образом в группе обнаруживается индивид, который благодаря талантам, великодушию или тщеславию изготавливает первый дар, создает первую ценность. А второй индивид, которому этот дар достается, спонтанно ощущает необходимость в отдаривании, в новом даре. Что и запускает цепную реакцию дарения. Не должны ли мы предположить, чтобы избежать такой адамической гипотезы «первого альтруиста», что эта невозможная частичка души изначально существовала одновременно для двух (всех) участников обмена? Что дарение есть защитный механизм, в котором каждый вручает другому то, с чем не может совладать? Чем он не может владеть и отчего он не может избавиться. И обмен становится возможен именно потому, что эта «злая доля» души – по сути тождественна у всех. Ибо на тождественности Запрет Отца, Закона Другого основано братство.

Таким образом, формула самости – я и сам подчиняюсь Запрету в точно такой же степени (абсолютно), как и ты. Моя «самость» – это твое отношение к Закону. То, что тождественно в нас по отношению к Закону (означающего). Я сам самостоятельно выбираю подчинение Закону Другого. Таков базовый парадокс коммуникации – я свободно пользуюсь языком как средством (передачи информации) при условии неузнавания собственного отчуждения. Эффективность использования языка в качестве коммуникативного инструмента основана на расколе субъекта говорящего (голосом Другого) и говоримого (свободно выражающего свои интересы и преследующего свои цели). Эффективность использования языка, его риторическая сила состоят в искусстве дать голос Другому, не замечая этого.

Жижек, комментируя лакановские размышления о производстве символического в практиках дарения, приводит более человечный, чем морские ласточки, пример: подарок возлюбленному может по-настоящему символизировать любовь дарящего, только если он будет бесполезным, избыточным, с «нейтрализованной» (suspended) потребительной стоимостью, – в этом раскрывается сущностная черта человеческой коммуникации вообще: «Каждый акт коммуникации одновременно символизирует сам факт коммуникации. Роман Якобсон называл эту фундаментальную мистерию собственно человеческого символического порядка

«фатической коммуникацией»: человеческая речь не сводится к простой передаче сообщений, в ней всегда саморефлексивно утверждается базовый символический союз между коммуницирующими субъектами» (Zizek, 2007, p. 12). То есть символическое понимается в структурном психоанализе не как некая предсуществующая трансцендентная сеть знания, набрасываемая на мир, но как символические действия, «вплетенные, включенные в процесс коллективной практики» (Ibid., p. 15).

Круг Кула служит идеальным примером такого рода символической практики, в которой слова и вещи переплетены в едином коммуникативном процессе. Можно сказать, что это первый «идеологический аппарат», точнее коммуникативный аппарат, производящий не просто значения – но саму человеческую «энергию», субъективность.

Циркуляция Имени отца дает символический материал для функционирования первичного процесса. Это значит, что Воображаемое структурируется речью Другого. В этой формулировке схватывается суть открытия «тайны сновидений» Фрейдом – сновидные образы есть эффекты метонимических переходов слов друг в друга и их метафорических сгущений. Символический обмен порождает человеческое видение, которое как таковое пропитано желанием.

Вот как говорит об этом в терминах «метаболизма образов» Лакан: «Термин “либидо” служит, собственно говоря, выражением понятия обратимости, заключающим в себе представление об эквивалентности, о своего рода *метаболизме образов*. Для того чтобы мыслить эту трансформацию, нужен энергетический термин. Этой цели слово “либидо” и послужило» (Лакан, 2006, с. 17).

Символическая обратимость образов, их переход друг в друга по законам означающего (первичного процесса) и есть то, «выражением» чего является либидо. Либидо, таким образом, есть не столько изначальная органическая сила, приводящая в движение весь культурный механизм (согласно схематизму теории сублимации). Но *энергия*, вырабатываемая в том коммуникативном контуре, который Лакан называет символическим. В результате этого «метаболизма образов» становятся возможными различные фантазматические сценарии или «индивидуальные мифы», которые и служат фетишистской опорой желания.

Причем этот метаболизм образов имеет место в измерении коллективной практики. Кула в его целостности, как подчеркивает Малиновский, феномен, недоступный пониманию и воображению какого-либо отдельного ее участника (Малиновский, 2004, с. 101).

Можно сказать, что участники Кула пребывают в режиме коллективного или символического «сновидения». Они – зачарованные, бессознательные зрители обращения даров. Сквозь отдельные акты дарения для них проступает динамика символической негативности, обмена, «наложения» нехваток, вечного смещения

объекта «а» с его строгой цикличностью и обратимостью. Именно такие сновидцы, взглянув на звездное небо, обнаруживают в нем поразительное отражение земного Порядка на небесах⁴. Они оказываются способны увидеть в самой далекой небесной дали то, что обступает их в самом ближайшем, «слепой» повседневности обменов. С чем и связан опыт «та математа», вечного возвращения, лежащий в основе влечения к Знанию.

Гипотеза символического сновидения позволяет оценить всю глубину дисфункций современного состояния символической коммуникации, которое мы называем «массовыми коммуникациями».

Денежная форма, которую в конечном счете принимает труд (ретроактивно становясь абстрактным), размыкает круг символической коммуникации в дурную бесконечность (это может послужить важным ключом к феноменологии денег). Дело не только в том, что наслаждение в виде прибавочной стоимости становится делимым, исчислимым, кумулятивным, присваиваемым. Этот лакановский упрек капитализму в принципе совпадает с гуманистической критикой рационализма вообще (здесь, в частности, сказывается влияние хайдеггеровской экзистенциальной аналитики «забвения бытия»).

Дело еще и в том, что воспроизводство «энергии», либидо, желания в коммуникативном аппарате символического обмена носило устойчивый характер⁵. Желание было имманентно производству и обмену. Язык, идентичность, труд были «закольцованы» в символическом контуре экономики дара. Подумаем хотя бы о том, что при небольшом разнообразии трудовой деятельности и крайне низкой ее эффективности труд не ощущался как тягостная, пустая повинность, не было той «пандемии» депрессии, бы строго «выгорания» на работе, потери интереса к жизни – утраты желания, одним словом.

В системе же массовых коммуникаций мы имеем дело с прогрессирующим распадом коммуникативного медиума. С одной стороны, в качестве компенсации отчужденного, абстрактного труда, в трясину которого затягивает и бывшие привилегированные слои общества (городские профессионалы, свободные профессии), перед нами разворачивается все более интенсивное, сплошное сетевое зрелище. Интернет на наших глазах стал фабрикой грез 2.0, инкорпорировавшей старую голливудскую кинофабрику в качестве одного из своих цехов.

4 Созвездия, с которых начинались наблюдения человека над звездным небом, – это «увекоченные знаки», представляющие собой «исключительный пример цепкости, свойственной Символическому» (Лакан, 1999, с. 341).

5 В другом месте мы описывали это с точки зрения экономики тревоги (Горных, 2013).

С другой – каждый из нас поодиночке имеет дело с блуждающими зарядами индивидуального невротизма и тревоги, вне ритуальной машины символического обмена, эффективно их перерабатывавшего. Отражением чего служат наши сновидения. «Что касается сновидения, – пишет Лакан, – то все мы знаем теперь, что оно не что иное, как требование, означающее, которое оказалось на воле и теперь плачет и переминается с ноги на ногу, абсолютно не представляя себе, что оно хочет» (Лакан, 2008, с. 162). Не нужно ли понимать это описание сновидения исторически? Для чего Ницше дает нам неоценимые намеки, говоря о том, что вполне возможно, что еще в античности люди видели сны, вполне отличные от наших. Начиная с легендарной способности смотреть один сон в течение нескольких ночей, не нарушая его связности, и заканчивая тем, что Ницше характеризует как «высшую истинность, совершенство этих состояний в противоположность отрывочной и бессвязной действительности дня», врачующая сила которых делает жизнь «возможной и жизнедостоинной» (Ницше, 1990, с. 60–61).

Что, если наши смутные и бессвязные сновидения так же относятся к относительной упорядоченности бодрствующей жизни, как последний – к символическому сну с его аполлонической ясностью символических форм?

Опыт Кула подсказывает, что сновидение ранее не оставляло индивида в столь радикальной неопределенности в отношении того, чего хочет Другой, – как пользоваться означающими для магического производства социальной энергии; что сновидение, которое сегодня предстает глубинным психологическим феноменом, изначально образовывало поверхность социальной жизни. Подобно тому, как в «По ту сторону принципа удовольствия» (1920) Фрейд сравнивает кору головного мозга с «примитивной наружной поверхностью» организма, которая с ходом эволюции погружилась в глубину организма, контур Кула может быть схвачен как архаическая «поверхность», где, как говорил Фрейд, характеризуя работу бессознательного, «заряды энергии легко могут быть целиком перенесены, смещены, сгущены» (Фрейд, 1998, с. 738). И лишь со временем эта социальная поверхность погружается в психологические «глубины», порождая знакомые нам соблазнительно бессвязные, тревожные образы сновидения.

И здесь не нужно, как советует Малиновский, выдумывать особые сущности для обозначения этой социальной поверхности – «групповое сознание», «коллективная душа», «дух народа», «психология масс», которые «в терминах гипотезы пытаются объяснить то, что наиболее фундаментально в социологии и потому не может быть сведено к чему-то еще» (Малиновский, 2004, с. 325). Символический сон – это фундаментальный коллективный фантазм, эффективно поддерживающий желание в индивидуальном регистре существования (циркуляцию объекта «а» как

общей собственности). Субъект застает себя внутри круга Кула, как младенец застает себя в том опыте первичного процесса, который с его «доисторических» времен окутывает его в наиболее архаической речи Другого – детских стишках, присказках, сказках и т. п. Поэтому участник символического обмена меньше всего похож на торговца, преследующего свою корыстную выгоду (а предметы Кула – на деньги). Он не занимает внеположной «кругу» обмена – закольцованной символической динамике – позиции. Он сам – элемент, эффект символического движения. Он пребывает в сновидении, в котором не существует позиции внеположного наблюдателя, которая дала бы опору для Эго.

Круг Кула с гораздо большим основанием может называться «фабрикой грез». Хотя, продолжая кинематографическую метафору, он гораздо ближе к кинематографу Тарковского, в котором все зрители оказываются тайновидцами некой мистерии внутри одинакового опыта времени. Нет большего несчастья, чем быть исключенным из Кула – быть изгнанным из «кинозала», в котором на экране коллективного фантазма разворачиваются картины самого желанного.

Гипотеза символического сновидения, таким образом, позволяет полнее понять, почему Кула выступает, как не устает подчеркивать Малиновский, «основной страстью», предметом неослабевающего «главного общественного интереса», точкой пересечения экономики, магии, власти – подлинным *plexus solaris* социальной жизни.

Литература

- Бодрийяр, Ж. (2000) *Символический обмен и смерть*. Москва: Добросвет, 387 с.
- Бродель, Ф. (2006) *Материальная цивилизация, экономика и капитализм, XV–XVIII вв. Т. 2. Игры обмена*. Москва: Весь Мир, 672 с.
- Горных, А. (2013) Капитализм и тревога. *Topos*, № 2, с. 12–30.
- Лакан Ж. (2006) *Имена-Отца*. Перевод А. Черноглазова. Москва: Гнозис, Логос, 160 с.
- Лакан, Ж. (1995) *Функция и поле речи и языка в психоанализе*. Перевод А. К. Черноглазова. Москва: Гнозис, 192 с.
- Лакан, Ж. (1999) *Семинары. Книга II. «Я» в теории Фрейда и в технике психоанализа (1954/55)*. Москва: Гнозис, Логос, 520 с.
- Лакан, Ж. (2008) *Семинары. Книга XVII. Изнанка психоанализа (1969–70)*. Москва: Гнозис, Логос, 272 с.
- Малиновский, Б. (2004) *Избранное: Аргонавты западной части Тихого океана*. Москва: РОССПЭН, 552 с.
- Маркс, К., Энгельс, Ф. (1974) *Сочинения. Том 42. Экономическо-философские рукописи и другие работы*. Москва: Гос. изд-во полит. лит., 536 с.
- Мосс, М. (2011) *Общества. Обмен. Личность. Труды по социальной антропологии*. Москва: КДУ, 416 с.

- Ницше, Ф. (1990) *Сочинения в 2-х томах*. Том 1. Москва: Мысль, 833 с.
- Фрейд, З. (1998) *Я и Оно: Сочинения*. Москва: ЭКСМО-Пресс; Харьков: Фолио. 1037 с.
- Damon, F. H. (1980) The Kula and Generalised Exchange: Considering Some Unconsidered Aspects of the Elementary Structures of Kinship. *Man*, 15(2), pp. 267–292.
- Lacan, J. (1966) *Ecrits*. Paris: Editions du Seuil, 925 p.
- Lacan, J. (2001) *Ecrits: a selection*, trans. by Alan Sheridan. London: Routledge, 266 p.
- Lacan, J. (2007) *Ecrits: The First Complete Edition in English*, trans. by Bruce Fink. New York: W. W. Norton, 878 p.
- Lacan, J. (2020) *The Seminar of Jacques Lacan, Book IV: The Object Relation (1956–57)*, trans. by Adrian Price. New York and London: Polity Press, 336 p.
- Leach, ed., (1983) *The Kula: new perspectives on Massim exchange*, edited by Jerry W. Leach and Edmund Leach. Cambridge; New York: Cambridge University Press, 577 p.
- Zizek, S. (2007) *How to Read Lacan*. New York London: W. W. Norton Company, 132 p.

References

- Baudrillard, Zh. (2000) *Simvolicheskii obmen i smert'* [*Symbolic Exchange and Death*]. Moskva: Dobrosvet, 387 p.
- Braudel, F. (2006) *Material'naiia tsivilizatsiya, ekonomika i kapitalizm* [*Material Civilization, Economics and Capitalism*] XV–XVIII vv. T. 2. *Igry obmena*. Moscow: Ves' Mir, 672 p.
- Damon, F. H. (1980) The Kula and Generalised Exchange: Considering Some Unconsidered Aspects of the Elementary Structures of Kinship. *Man*, 15(2), pp. 267–292.
- Freud, S. (1998) *Ya i Ono: Sochineniya* [*The Ego and the Id*]. Moscow: EKSMO-Press; Khar'kov: Folio, 1037 p.
- Gornyxh, A. (2013) Kapitalizm i trevoga [*Capitalism and Anxiety*]. *Topos*, no. 2. pp. 12–30.
- Lacan, J. (1966) *Ecrits*. Paris: Editions du Seuil, 925 p.
- Lacan, J. (2001) *Ecrits: a selection*, trans. by Alan Sheridan. London: Routledge, 266 p.
- Lacan, J. (2007) *Ecrits: The First Complete Edition in English*, trans. by Bruce Fink. New York: W. W. Norton, 878 p.
- Lacan, J. (2020) *The Seminar of Jacques Lacan, Book IV: The Object Relation (1956–57)*, trans. by Adrian Price. New York and London: Polity Press, 336 p.
- Lacan J. (2006) *Imena-Ottsa* [*Name of the Father*]. Perevod A. Chernoglazova. Moscow: Gnozis, Logos, 160 p.
- Lacan, J. (1995) *Funktsiya i pole rechi i yazyka v psikhoanalize* [*The Function and Field of Speech and Language in Psy-choanalysis*]. Perevod A. K. Chernoglazova. Moscow: Gnozis, 192 p.
- Lacan, J. (1999) *Seminary. Kniga II. 'Ya' v teorii Freida i v tekhnike psikhoanaliza (1954/55)*. [Seminars. Book II. The Ego in Freud's Theory and in the Technique of Psychoanalysis (1954/55)] Moscow: Gnozis, Logos, 520 p.
- Lacan, J. (2008) *Seminary. Kniga XVII. Iznanka psikhoanaliza (1969–70)*. [Seminars. Book XVII. The Other Side of Psychoanalysis] Moscow: Gnozis, Logos, 272 p.

- Leach, ed., (1983) *The Kula: new perspectives on Massim exchange*, edited by Jerry W. Leach and Edmund Leach. Cambridge; New York: Cambridge University Press, 577 p.
- Malinowski, B. (2004) *Izbrannoe: Argonavty zapadnoi chasti Tikhogo okeana [Selected works: Argonauts of the Western Pacific]*. Moscow: ROSSPEN, 552 p.
- Marx, K., Engel's, F. (1974) *Sochineniia. Tom 42. Ekonomicheskoe-filosofskie rukopisi i drugie raboty [Works. Vol. 42. Economic and Philosophic Manuscripts and Other Works]*. Moscow: Gos. izd-vo polit. lit., 536 p.
- Moss, M. (2011) *Obshchestva. Obmen. Lichnost'. Trudy po sotsial'noi antropologii [Communities. Exchange. Individual. Works on Social Anthropology]*. Moscow: KDU, 416 p.
- Nietzsche, F. (1990) *Sochineniia v 2-kh tomakh. Tom 1 [Works in 2 Volumes. Vol. 1]*. Moscow: Mysl', 1990, 833 p.
- Zizek, S. (2007) *How to Read Lacan*. New York London: W. W. Norton Company, 132 p.

FURTHUR И ПРОБЛЕМА АНАРХИСТСКОЙ ИДИОРРИТМИИ

Михаил Мартынов

FURTHUR AND THE PROBLEM OF ANARCHIST IDIORRHYTHMY

© Mikhail Martynov

Independent researcher, Cheboksary, Russia

ORCID ID: 0000-0003-0155-2694

E-mail: golossa@gmail.com

Abstract: This article analyzes the problem of creation and functioning of an anarchist community, which in its basis unites opposite values of individual autonomy and social necessity. The study is based on the thesis that nomadism (the idea of free movement) is more important for the successful realization of an anarchist ideal than the notion of place and territorial integrity. The connection between anarchist values of individual and collective is defined in the work by the concept of “idiorrhymy” (Roland Barthes). The study of nomadic experience is largely based on the evidence of Ken Kesey and Merry Pranksters traveling on the Furthur bus through America in the summer of 1964 – from the West (La Honda) to the East (New York) and back. Analyzing the circumstances of this trip, the author concludes that the possibility of “idiorrhymy” in anarchism is connected to the ideology’s criticism of the mythological principles of space and the formation of special relations between the part and the whole.

Keywords: anarchism, community, idiorrhythmy, power, Furthur, nomadism, myth.

1.

В анархизме существуют различные представления о том, каким образом должно быть устроено общество анархии, какие принципы являются центральными при реализации анархистского



идеала. Почти каждый крупный теоретик анархизма, начиная с Годвина и Прудона, Бакунина и Кропоткина, предлагал собственную концепцию построения анархического общества. Одной из основных проблем, неизбежно возникающих в процессе разработки анархистских социальных проектов, является проблема согласования противоречащих друг другу свободы человека и принуждающей социальной необходимости. Специфика этой проблемы состоит в том, что в анархизме такое согласование невозможно по модели Т. Гоббса, т. е. за счет ограничения части прав и свобод человека, которые он передает государству в обмен на гарантии общего мира.

В трактовке М.А. Бакунина, «свобода неделима: нельзя отсечь ее часть, не убив целиком» (Бакунин, 1989, с. 89). Свобода является абсолютной ценностью и высшей целью человеческого развития (Там же, с. 67). При этом речь идет не об эскапистской свободе, идеализирующей на манер Ж.-Ж. Руссо догосударственное естественное состояние человека¹, а о свободе, которая осуществляется в процессе социального развития и взаимодействия². Анархистская свобода должна обязательно предполагать и фигуру другого и при этом не терять качества своей абсолютности и неделимости. Как подчеркивает М.А. Бакунин, сознание свободы человек получает только в коллективе:

Происходя от гориллы, человек лишь с громадными трудностями достигает сознания своей человечности и осуществления своей свободы. <...> И он может достичь этого лишь коллективными усилиями всех бывших и настоящих членов этого общества, которое, следовательно, есть основа и естественная исходная точка его человеческого существования. Из этого следует, что человек осуществляет свою индивидуальную свободу, или свою личность, лишь дополняя себя всеми окружающими его индивидами [курсив наш. – М.М.] и лишь благодаря труду и коллективному могуществу общества, вне коего он остался бы, без сомнения, самым грубым и самым несчастным из всех жестоких животных, существующих на земле (Бакунин, 1919, с. 262).

Иными словами, один из центральных вопросов анархистской теории и практики сводится к выяснению условий возможности и принципов организации такого совместного существования,

- 1 Такая «естественная свобода» Руссо является «абсолютной зависимостью человека-гориллы от постоянного давления внешнего мира» (Бакунин, 1989, с. 87).
- 2 «Достоинство и свобода человека заключаются в удалении от животного состояния. <...> Только посредством мысли человек приходит к сознанию своей свободы в произведшей его природной среде; но только трудом он ее осуществляет» (Там же, с. 69).

которое бы не противоречило принципу свободы. В формулировке анархиста Алексея Борового этот вопрос звучит следующим образом: «Каким образом можно осуществить абсолютную свободу индивида, не прекращая общественной жизни?» (Боровой, 1906, 71)³.

Вопрос о том, как согласовать индивидуальную автономию и социальную справедливость при осуществлении анархистского идеала, и сегодня сохраняет свою актуальность⁴. Лоуренс Дэвис пишет, например, что, несмотря на то что этот вопрос предполагает соединение непримиримых противоборствующих частей – требования индивидуальной свободы и необходимости ее осуществления в каких-либо формах коллективного взаимодействия, соперничество и постоянное балансирование между ними выражает специфику анархизма и его политическую силу (Devis, 2019, p. 48). Алан Риттер, подчеркивая взаимозависимость ценностей индивидуального и социального в анархизме, невозможность существования одного без другого, предлагает использовать понятие «коллективная индивидуальность» (*communal individuality*) (Ritter, 1980). На наш взгляд, более подходящим является предложенное Роланом Бартом понятие «идиорритмия», составленное из двух греческих слов – *idios* (частный, собственный) и *rhuthmos* (ритм).

Rhuthmos = образец подвижного элемента (буква, пеплос, настроение), импровизированная, изменяемая форма. <...> Rhuthmos по определению индивидуален. <...> Понятие «ритма» приобрело репрессивный смысл (возьмем хотя бы жизнь кинувийного монаха или жителя фаланстера, который должен действовать с точностью до четверти часа), пришлось прибавить к нему *idios*: *idios* не равно ритм, *idios* = *rhuthmos* (Барт, 2016, с. 51, 52).

Идиорритмия, согласно Р. Барту, является способом борьбы с властью, которая устанавливает «ритм» и стремится подчинить ему различные явления жизни. «Rhuthmos: это ритм, допускающий больше или меньше – некое несовершенство, дополнение, нехватку, некий *idios*: то, что не встраивается в структуру либо встраивается лишь насильственно» (Там же, с. 92). Р. Барт не использует термин «анархический», но поскольку идиорритмия противостоит власти и обращена к поиску оптимального соотношения индивидуальной свободы и коллективного существования, то анархистские сообщества, ориентированные на реализацию

3 О различных концепциях организации анархистских сообществ, например, см.: Герен, 2013, с. 62–101; Эльцбахер, 2009.

4 О причинах неудач современных горизонталистских проектов, основанных на самоорганизации, прямом действии, префигуративной политике и др., например, см.: Кустарев, 2009; Срничек и Уильямс, 2019, с. 41–76.

похожих целей, можно рассматривать в качестве идиорритмических образований⁵.

Традиционная «жизнь-вместе», основанная на регламентированной совместности (семья, большие коммуны, фаланстеры, кино-вийные формы и др.), предполагает самотождественность коллектива, объединяющегося вокруг некоторой четкой и значимой цели (продолжение рода, самореализация личности, поиск Бога и др.). Для идиорритмии, напротив, характерен неясный, как говорит Барт, «колеблющийся *Télos*» (Там же, с. 108). Идиорритмия обращена к поиску новых социальных форм, не связанных с укоренившимися социальными практиками и не являющихся их альтернативами. Это такая новизна, параметры которой не выводимы из предшествующих социальных форм, это недиалектическая новизна.

С одной стороны, этот «колеблющийся *Télos*» идиорритмии релевантен анархистскому тезису, озвучиваемому, например, аргентинской ФОРА⁶, о радикальном разрыве со всей предшествующей логикой развития общественных отношений, о невозможности построить новое общество, используя структуры старого. Как это формулирует В.В. Дамье, резюмируя теоретическую позицию одного из важнейших идеологов ФОРА – Эмилио Лопеса Аранго, «новое, свободное общество должно не вырастать из закономерностей старого, а быть решительным, радикальным разрывом с ним, с самой его логикой» (Дамье, 2010, с. 85).

С другой стороны, вопрос об идиорритмии имеет отношение не столько к будущему общественному устройству, сколько к актуальным социальным формам, развертывающимся в настоящем. Само анархистское сообщество, его функционирование и реальное осуществление, должно быть принципиально идиорритмичным, т.е. речь идет не об эпистемологическом ракурсе отсутствующей анархистской цели – не о фигуре незнания, а об отсутствии цели как принципе функционирования сообщества. Основная задача этой статьи состоит в том, чтобы попытаться выявить этот «колеблющийся *Télos*» в реальном опыте (анархистских) сообществ и определить принципы его работы.

Основная проблема построения таких сообществ связана с их институциональной неопределенностью. Вслед за Еленой Петровской их можно условно назвать «недоколлективами», т.е. это образования, которые не опознаются «социологическими средствами, будь то коллектив, группа, прослойка, класс или масса» (Петровская, 2012, с. 8). Иными словами, сообщество, реализующее стремление к идиорритмии, характеризуется нечеткой

5 При этом заметим, что термин «идиорритмия» шире термина «анархия», и, связывая их между собой, мы выносим за скобки другие возможные идиорритмические аспекты, например, религиозные.

6 ФОРА (Federación Obrera Regional Argentina, FORA) – Аргентинская региональная рабочая федерация.

воспроизводимостью – оно не может быть определено в своем функционировании с позиций готовых социальных форм. Идиоритмическое в этом отношении сближается с категорией неработающего (непроизводимого/непроизводящего) сообщества Ж.-Л. Нанси (Нанси, 2011), которое не производит себя в формах готовой социальности, – оно не способно произвести модель, на основании которой можно было бы описать «работу» сообщества и выстроить программу для его дальнейшего функционирования.

Идиоритмия даже не может быть декларирована как принцип сообщества, т.к. в этом случае она начинает выступать в качестве обязательной организующей формы, т.е. сообщает цель сообществу.

Отмеченные методологические установки создают определенные рамки при отборе материала. Нас интересуют прежде всего сообщества, которые характеризуются отсутствием не просто четкой идентичности, а окончательной идентичности, способной выстраиваться по заранее известным моделям. В соответствии с этими требованиями в фокус нашего исследовательского интереса не попадают сообщества, которые хотя и противопоставлены большому социальному целому и являются по отношению к нему маргинальными, но при этом выстраиваются по его модели. Хорошим примером в этом аспекте является сообщество советских хиппи, которое, несмотря на то что провозглашает борьбу с господствующим социальным порядком, при этом не отказывается от него полностью и по существу стремится к автономии внутри, а не вне общества. Например, как пишет Ирина Чернявка,

гродненские хиппи мечтали накопить денег, уехать в Сибирь, купить топоры, гвозди, спуститься по реке глубоко в тайгу, куда не добралась советская власть, построить скит и там жить – по своим мировоззрениям, свободно. Единственный вопрос был: как же там музыку слушать, где батарейки для приемников брать? (Чернявка, 2003. См. также: Гордеева, 2016, с. 157–173).

Показательно также, что сообщество советских хиппи имело самоназвание «Система», отсылающее в самых общих чертах к советской Системе. Известный советский хиппи Саша Пессимист пишет в автобиографическом повествовании «Человек на дороге»: «Про Систему я уже слышал, но что она из себя представляет, не имел ни малейшего понятия. Странно было вообразить, что в стране, тщательно искореняющей любое инакомыслие, может ужиться какая-то организованная оппозиция, существовать зона, пусть даже воображаемой, независимости, как бы глубоко она ни была законспирирована. Никто не знал, как войти в Систему. Система находила тебя сама. <...> Любопытно, что Система всегда все знала: где надо быть, что смотреть, что читать. Обмен информацией был налажен не хуже, чем у ГБ» (Вяльцев, 2003).

Здесь необходимо сделать оговорку и отметить, что мировоззрение хиппи все же не было таким однозначным, только к одной «Системе» не сводилось и только ей не определялось. Хиппи известны также и созданием различных вымышленных и реальных сообществ – актуальных для небольшого круга единомышленников. И.А. Гордеева определяет этот феномен понятием «игровой утопизм» и в качестве примера подробно рассматривает Республику Святого Сада, в которую в городе Львове «играли» местные хиппи (Гордеева, 2015). Существовавшие в этом сообществе роли президента или министра⁷ несли в себе исключительно пародийно-игровую функцию, что скорее расшатывало соответствующие этим постам государственные институты, чем утверждало их⁸. Известны также и примеры чистого утопического проектирования, – например, «Хиппиланд» советского хиппи Владимира Бороды (Борода). В его проекте доказывалось существование особого народа – хиппи, обосновывалась необходимость создания для этого народа отдельного государства с особым устройством общественно-политической и хозяйственно-экономической жизни.

Ярким примером анархистских коммун являются организуемые автономными (представителями автономистского анархизма) сквоты⁹ (РампАРТ в Лондоне, Христианиа в Копенгагене и др.) (Подробнее см.: serg_mihalych, 2011, с. 211–223). Среди современных российских примеров обращает на себя внимание сквот Сквошино. Это имя представляет собой компиляцию слов сквот и Простоквашино – «первые его жители приехали из города и по наводке местных засквотировали хутор и стали на нем жить, как Дядя Федор, Матроскин и Шарик» (Сквот кота Матроскина, 2017, с. 78).

Одним из главных недостатков сквота является его оседлость¹⁰. Это то качество, которое, например, согласно Хаким-Бею,

7 «В 1968 г. место своей тусовки в Святом Саду львовские неформалы провозгласили Республикой недоразвитых башкир. Они выбрали президента и министров, приняли конституцию, придумали герб, флаг и гимн. <...> Игра львовских неформалов в Республику Святого Сада – это частный случай распространенного в позднее советское время (хотя и не только в этот период) игрового утопизма – особой формы поведения, которая имела свои аналоги в детских субкультурах, молодежных и художественных сообществах XIX–XX вв., а также в народной социально-утопической культуре» (Гордеева, 2015, с. 104, 111–112).

8 Пародийный подтекст был характерен для многих подобных «игровых утопий». Ср., например, с «Республикой Ужупис» в Вильнюсе, «день независимости» которой празднуется 1 апреля – т.е. в «День смеха» или «День дураков» (<http://uzhupisembassy.eu/>).

9 Сквоттинг (англ. squatting) означает нелегальное заселение чужой-то пустующей собственности – здания или участка земли, нарушение границ частных владений и вообще отмену таких границ.

10 К этому можно добавить замечание Александра Кустарева о том, что именно в формах нетерриториальной совместности («новые племена» Мишеля Маффесоли), возникающих благодаря современным технологиям коммуни-

погубило пиратскую республику «Либертарию», основанную капитаном Миссьоном на Мадагаскаре в XVII веке. Хаким-Бей является автором концепции автономных зон, которые должны находиться в движении и не иметь постоянства во времени. Это «скорее корабль, чем остров» (serg_mihalych, 2011, с. 109)¹¹.

Принимая во внимание значимость динамики для успешного функционирования анархистского сообщества¹², наш анализ вопроса о возможности идиорритмии будет построен в контексте проблематики номадизма. Мы обратимся к примерам, связанным с темой анархистских путешествий.

2.

Практика путешествий в анархизме отличается от обыкновенного туризма. Согласно Б.В. Маркову, туристическое путешествие неизбежно предполагает контекст распознавания «своего» и «чужого» (Марков, 2011, с. 411), т. е. воспроизводит идею границы, которую анархисты в различных фрагментах своей программы как раз резко критикуют (Мартынов, 2017). В одних случаях анархистское путешествие принимает вид вольного странствия, не подчиненной идее места как цели и лишённого обязательной коммуникативной необходимости¹³. Перемещения анархистов могут представлять

кации, существует сегодня возможность для реализации анархистского идеала. «Нетерриториальные общности – школа и опытное поле анархизма, поскольку именно они добровольны по определению и в них собираются люди либо равного статуса, либо готовые ради общения оставить свои статусные амбиции за пределами выбранного ими круга общения» (Кустарев, 2009).

- 11 «Теория временных автономных зон (ВАЗ) занимается, по возможности, не утопиями, но явлениями, возникающими или уже существующими. По всему миру люди покидают Сеть Отчуждения или “исчезают” себя из нее, пытаясь разными способами восстановить человеческие контакты. Интересный пример этого – на уровне “городского фольклора” – повсеместное распространение групп и конференций “по интересам”. Недавно мне попались на глаза фэнзины двух таких групп – Crown Jewels of High Wire (посвященный коллекционированию стеклянных изоляторов для ЛЭП) и журнал об изучении реторт и перегонных кубов (под названием “Тыквы”» (Хаким-Бей, 2002, с. 64).
- 12 Лоуренс Дэвис подчеркивает эту мысль: «Анархию можно понимать как перформанс, который, как и все перформансы, существует только во время его исполнения <...>. Другими словами, анархия порождается людьми, находящимися в анархическом состоянии сознания, и действиями, которые они совершают в согласии с этим состоянием сознания. Когда действие прекращается, когда индивидуальная и общественная активность снижается, тогда открывается дверь тирании либо меньшинства, либо большинства» (Devis, 2019, p. 63).
- 13 Об анархистских путешествиях как свободных перемещениях, ставших особенно популярными во второй половине XX века, см, например: Витни, 1998, с. 35–36; Никулина.

собой также манифестацию феминистской критики общества или, например, проблем социального неравенства, нелегальной миграции, отсутствия равного доступа к лучшим возможностям трудоустройства и др. (Jeppesen, 2011, pp. 198–199).

Одним из важнейших номадических опытов, в котором был сформирован концептуальный каркас анархистского «дома-на-колесах», является, на наш взгляд, знаменитое путешествие Кена Кизи и коммуны *Merry Pranksters* («Веселые Проказники») на автобусе *Furthur*. Летом 1964 года они пересекли Америку с Запада (Ла Хонда) на Восток (Нью-Йорк) и обратно. Поездка сопровождалась большой свободой в употреблении наркотических веществ, использование которых было связано с экспериментами по расширению сознания и открытию нового восприятия мира. Подробности путешествия изложены в книге Тома Вулфа «Электропрохладительный кислотный тест» (*The Electric Kool-Aid Acid Test*), написанной в жанре документальной прозы. Наш анализ номадического опыта «жизни вместе» будет в значительной мере опираться на содержащиеся в ней свидетельства.

Дорога является испытанием для устойчивых и воспроизводимых форм социального взаимодействия. По замечанию Т.Б. Щепанской, «дорога переворачивает весь образ жизни человека. <...> Специфика социальной регуляции в дороге состоит в том, что здесь неэффективны общинные механизмы социального давления и контроля, действующие в контактном обществе» (Щепанская, 2003, с. 17, 28). Иными словами, «дорога» создает предпосылки для производства нестандартных, альтернативных социальных форм¹⁴.

Жиль Делез и Феликс Гваттари в книге «Тысяча плато» рассматривают автобус Кена Кизи как один из элементов «американской ризомы».

Направления в Америке не те же самые – а именно: на Востоке осуществляется древовидный поиск и возврат к старому миру. Но есть и ризоматический Запад – с его индейцами без роду и племени, с его всегда ускользающими пределами, с его неустойчивыми и смещающимися границами. <...> [На западе] воссоединяются путешествие, галлюцинация, безумие, индеец, перцептивный и ментальный эксперимент, изменчивость границ, ризома (Кен

14 Следует отметить, что понимание дороги как радикального опыта, изменяющего социальные привычки, противопоставлено взглядам, согласно которым дорога, напротив, восстанавливает социальные и культурные связи. Например, популярные среди молодежи странствия автостопом иногда осмысляются как практики восстановления гуманистических идеалов и ценностей, позволяющих человеку жить в обществе. «Передвигаясь на разных видах транспорта, встречая разных людей, мы можем убедиться в том, что весь мир – единый, что нет плохих стран, нет плохих народов, а вся планета является нашим домом» (Кротов, 2015, с. 5).

Кизи и его «машина в тумане»; поколение битников и т.д.) (Делез и Гваттари, 2010, с. 34).

Странствие на автобусе *Furthur* решительно противопоставлено идее «оседлости» и реализует номадический опыт. Если концепт «оседлости» связан с различными формами существования государства, то, согласно Делезу и Гваттари, номадизм представляет собой разрушающую государство «машину войны».

Важно отметить, что не все номадические сообщества устроены одинаково. Один из примеров разбирает Ольга Буренина-Петрова в монографии «Цирк в пространстве культуры». В первой главе она интерпретирует подвижную цирковую жизнь на колесах в контексте номадологической концепции Делеза – Гваттари:

Жизнь на колесах, лишенная постоянного фиксированного места проживания, заставляет цирковых артистов неустанно территориализировать и детерриториализировать чужое пространство. Будучи по природе кочевниками, циркачи всегда присваивают себе ту территорию, на которой собираются давать представления. Они словно раскалывают пространство, проводят границу, по одну сторону которой локализуются сами, а по другую – оставляют территорию полиса (Буренина-Петрова, 2014, с. 26).

На наш взгляд, опыт номадизма, реализованный в путешествии *Furthur*, существенно отличается от циркового номадического опыта в интерпретации О. Бурениной-Петровой. Хотя исследовательница и отмечает, используя предложенную Делезом и Гваттари оппозицию «гладкого» и «рифленого», что жизнь на колесах «является жизнью в открытом, “гладком” пространстве, не расчерченном границами и дорогами» (Там же, с. 30), но также она к этому добавляет, что ритм такой жизни созвучен «мировому ритму Вселенной» (Там же) и что цирк в целом является воспроизводством важнейших мифологических смыслов.

Цирковой ипподром – это символическое изображение космического центра, т.е. места творения, в котором также зарождаются механизмы саморегуляции и самосохранения жизни. <...> Номера, развертывающие цирковую программу, воспроизводят космогоническую схему творения. Установление космического пространства, например, в виде отделения неба от земли репрезентируется выступлением воздушных акробатов и гимнастов, а также эквилибристов, работающих над манежем. <...> Космогонический акт установления космической опоры развертывается в эквилибристских номерах с першами и лестницами (Там же, с. 50, 54–55).

Цирковое пространство оказывается одновременно и номадическим, не знающим центра, и воспроизводящим его.

В структурном плане понятый таким образом цирковой номадизм напоминает устройство кочевого австралийского племени ахилпа, которое описывает в работе «Священное и мирское» Мирча Элиаде. Ахилпы верят в божественное существо Нумбакулу, который вырубил из ствола эвкалипта священный столб, прикрепил его кровью к земле, а затем взобрался по нему на Небо, «космизировав» тем самым пространство «жизни». В странствиях ахилпы перевозили столб с собой, определяя направление движения по наклону столба. «Это позволяло им беспрерывно перемещаться, оставаясь при этом в “их мире”, и в то же время давало возможность общаться с Небом, где исчез Нумбакула» (Элиаде, 1994, с. 29).

Роль этого столба в структуре цирка выполняет, в частности, перевозимый вместе с ним перш, который согласно Бурениной-Петровой, является «образом мировой оси (*axis mundi*)» (Буренина-Петрова, 2014, с. 47), соединяющей Небо и Землю. Любопытно, что последствия поломки (или утраты) священного столба совпадают в описаниях М. Элиаде и О. Бурениной-Петровой. М. Элиаде: «Спенсер и Джайлен свидетельствовали, что согласно мифу, если ломался священный столб, все племя охватывала тоска, его члены скитались еще некоторое время, а затем садились на землю и умирали» (Элиаде, 1994, с. 29). Буренина-Петрова, в частности, вспоминает рассказ К. Арбенина о трагической судьбе двух клоунов: «Трагически заканчивается разрыв с цирком-шапито для рыжего и белого клоунов – Туфа и Бабёфа – из рассказа Константина Арбенина “Два клоуна”: покинув бродячий цирк и осев в городе, друзья утрачивают творческие цели и в конце концов кончают жизнь самоубийством» (Буренина-Петрова, 2014, с. 32).

На наш взгляд, связь цирка с воспроизводством мифологических структур не позволяет его считать чистым номадическим феноменом (в интерпретации Делеза – Гваттари). Миф является основанием власти, надежным источником ее легитимации. Он предполагает вертикальные иерархические структуры (греч. *hieros* – священное, *arche* – первоначало, власть), которые являются одним из важнейших условий существования государства. Номадическая «машина войны», согласно Делезу и Гваттари, не совместима ни с иерархиями, ни с государством и направлена на разрушение последних.

Furthur воплощает в себе образ сломанной вертикали, испорченной *axis mundi*, роль которой исполняет, в частности, прямоугольный кузов автобуса. Как отмечает Ролан Барт, прямоугольник выполняет близкие к священной оси мира упорядочивающие функции. Прямоугольник, состоящий из прямых линий и прямых углов, есть «как бы простейшая форма власти», он сохраняет в себе «архаическую память о религиозной функции царя: Rex = тот, кто проводит регулирующие линии» (Барт, 2016, с. 212). В путешествии Кена Кизи автобус-прямоугольник не является конструкцией,

реализующей иерофанию, и это как бы приостанавливает основанные на священном регламентирующие функции власти.

Во-первых, автобус был не в самом лучшем техническом состоянии¹⁵, – в поездке он довольно часто выходит из строя, заставляя водителя Нила Кэссиди заниматься его ремонтом. Примечательно, что автобус ломается не в конце, а уже в самом начале пути, что встраивает семантику поломки во все последующее движение.

К тому моменту, как они попали в Сан-Хосе, до которого едва ли наберется тридцать миль пути, уже в немалой степени была создана атмосфера всего путешествия. Была ночь, большинство путешественников уже одурели, а автобус сломался (Вулф, 1996, с. 89).

Во-вторых, идея поломки обнаруживается в названии автобуса – слове *Furthur*, которое является вариантом написанного с ошибкой английского слова *further* («дальше», «дальнейший», «добавочный»)¹⁶. Расположенная в передней части автобуса, там, где обычно указывают пункт назначения, табличка с надписью *Furthur* выражала неопределенность цели всего путешествия. Идею орфографической ошибки, и вообще саму идею ошибки, можно интерпретировать, на наш взгляд, как анархическую, – она выражает протест против унифицирующей языковой нормы, а также против образа языка как завершенного проекта. Орфография буквально означает правильное письмо (греч. *orthos* – «прямой, правильный» и *grapho* – «пишу»), т.е. она тоже по-своему реализует идею прямой линии (священной организующей вертикали), характерную для мифологического способа восприятия мира. Таким образом, содержащее ошибку слово *Furthur* можно рассматривать в качестве своеобразного анархистского бунта против воплощенной в идее «правильного» письма *axis mundi*.

Важно, что автобус, который купил К. Кизи, в прошлом был реальным школьным автобусом, и это усиливает протест против орфографической правильности, образцом которой является школьное письмо. Кроме того автобус был крайне неаккуратно расписан разными красками, производящими впечатление радостных клякс, непозволительных с точки зрения школьной дисциплины¹⁷. «Тем

15 Автобус был приобретен Кеном Кизи по объявлению в газете за 1500 долларов. По описанию Тома Вулфа, рессоры и амортизаторы автобуса были «в жутком состоянии», а «прикольный скрежещущий мотор» – «на последнем издыхании» (Вулф, 1996, с. 99).

16 *Furthur* принято переводить на русский язык словом Далше, т.е. сохраняя значимое нарушение орфографии. Этот вариант предложен переводчиком Виктором Коганом.

17 В статье, посвященной антропологии клякс, Константин Богданов отмечает, что «чистописание [в школе] учит не письму, но неизбежности социаль-

временем автобус был общими усилиями с энтузиазмом расписан, что вылилось в неистовство спектральных цветов – желтого, оранжевого, синего, красного, – причем чертовски неряшливое, за исключением тех мест, которые Рой Себёрн расписал чудесными маниакальными мандалами. Да, роспись вышла неряшливая, однако в одном ей никак нельзя было отказать: она пылала, как прикольный пожар. А манифест – спереди, где обозначается конечный пункт, – гласил: “Далше”, без мягкого знака» (Вулф, 1996, с. 85).

Сэнди, один из участников путешествия, соорудил из микрофонов, мощных динамиков на крыше и звукозаписывающего оборудования особую акустическую систему, которая была способна производить во время движения автобуса эффекты «запаздывания». «Был еще и некий магнитофонный механизм, устроенный так, что, если что-нибудь сказать, можно было через секунду услышать собственный голос с запаздыванием и при желании вновь выкрикнуть то же самое. Или еще: можно было надеть наушники и одновременно выкрикивать звуки вовне, и они входили в одно ухо, а звуки изнутри, т.е. твои собственные звуки, входили в другое. На протяжении всего путешествия не должно было оставаться ни единого треклятого звука – ни вне автобуса, ни в автобусе, ни внутри твоей собственной прикольной гортани, – который нельзя было бы поймать и прокричать потом, ему подражая» (Вулф, 1996, с. 84–85). В этой конструкции звук больше не принадлежал прошлому, – слова звучали, чтобы многократно повториться в будущем. Само автобусное движение в этом контексте представляется как серия разрывов и смещений, мешающих осуществлению идеи самотождественности. Автобусное путешествие оказывается не равно самому себе, его подлинность постоянно то ли дополняется, то ли, наоборот, ставится под сомнение еще одним порядком движения – наркотическим *trip*ом.

Связанный с идеей поломки структур священного порядка автобус *Furthur* не реализует утопический проект и не ведет к формированию однозначной групповой идентичности¹⁸. *Furthur* создает зоны нестабильности, в которых сообщество не выстраивается по заранее установленным правилам. В определенном смысле образ дороги в этом путешествии является радикальнее, чем в возникшем немного позднее благодаря влиянию общины *Merry Pranksters* движении хиппи. Дорога в путешествии *Furthur* не является опытом раскрытия какой-то скрытой истины или

ного (само)контроля». В своей основе чистописание выражает «микрофизику власти» (Мишель Фуко) (Богданов, 2010, с. 237).

18 И.А. Гордеева, ссылаясь на исследование Р. Фогарти (Fogarty, 1990, p. 20), отмечает, что «в путешествии [общин иммигрантов в Америке], в передвижении к месту поселения рождается идентичность группы, и место основания общины воспринимается как священное, символизирующее новые начинания, новые надежды, разрыв с прошлым» (Гордеева, 2000, с. 312).

тайны. Для хиппи, напротив, дорога имеет чуть ли не сакральное значение. Как пишет в своих воспоминаниях «Человек на дороге» один из известных российских хиппи Саша Пессимист (Александр Вяльцев), «дорога – это наука о познании, это высшая экстремертная йога, когда новыми неведомыми фактами и трудами человек обнаруживает подспудного и реального себя. Себя, окруженного в повседневности тысячью подпорок, мешающих ему как упасть, так и правильно думать о подвижном» (Вяльцев, 2003). Дорога в этом отрывке осознается как истинный путь к подлинному «Я» человека.

Ломающийся *Furthur* сопоставим с предложенным Делезом и Гваттари концептом «желающих машин». «Желающие машины постоянно ломаются на ходу, они работают только в таком поломанном состоянии <...> Все функционирует в одно и то же время, но в щелях и в разрывах, в сбоях и поломках, прерываниях и коротких замыканиях, на отдалении и в раздробленности, в сумме, которая никогда не объединяет свои части в некое целое» (Делез и Гваттари, 2008, с. 56, 71).

Неопределенность, которую создает «поломка», позволяет рассматривать проблему отношений между индивидом и обществом вне традиционной логики обязательного взаимного определения целого и составляющих его частей. Целое сообщества здесь не состоит из суммы входящих в его состав индивидов-фрагментов, – оно производится наравне с ними и отдельно от них. Иными словами, согласно Делезу и Гваттари, целое не объединяет, а только прилагается в качестве части наравне с другими частями¹⁹. В то же время и части освобождены от необходимости функционировать только в качестве подчиненных целому.

В своих объяснениях Делез и Гваттари, ссылаясь на М. Пруста, рассматривают, в частности, пример с железнодорожным путешествием. Они отмечают, что во время поездки по железной дороге «никогда нельзя получить в цельной форме то, что видишь, и даже единство точек зрения, поскольку всегда остается только *трансверсаль*, которую прочерчивает обезумевший путешественник, перебегая от одного окна к другому, “дабы приблизиться, продублировать разорванные и противопоставленные фрагменты”» (Там же).

Возможность *идиорритмии* обеспечивается этим значимым разрывом между частью и целым, их свободным скольжением относительно друг друга. Совместность, которая была сформирована в автобусе *Furthur*, не представляла собой что-то окончательное, это совместность без традиционной совместности. Каждый участник путешествия мог одновременно и участвовать

19 «Тело без органов производится как целое, но на своем месте, в процессе производства, наравне с частями, которые оно не объединяет и не подводит под целое» (Делез и Гваттари, 2008, с. 73).

в производстве коллективной идентичности *Merry Pranksters*, и быть свободным от этого участия. В самом начале путешествия Кен Кизи формулирует концепцию групповой и индивидуальной «вещи», которая поясняет устройство этой одновременности:

– Вот что, как я надеюсь, произойдет во время путешествия, – говорит он. – Точнее, как я надеюсь, будет продолжаться, потому что это уже начинается. Все мы начинаем делать общую вещь, и мы будем продолжать ее делать, совершенно открыто, причем ни один из нас не станет отвергать того, что делают другие. – Чуть собачья, – говорит Джейн Бёртон. <...> – Вот такова Джейн, – говорит он. – Она делает свою вещь. Чуть собачья. Такова ее вещь, и она ее делает. Ни один из нас не станет отвергать того, что делают другие. Если чья-то вещь – говорить «чуть собачья», он говорит «чуть собачья». Если кому-то нравится давать пинка под зад, этим он во время путешествия и будет заниматься – давать пинка всем подряд. Он будет делать это совершенно открыто, и никто не станет по этому поводу кипятиться (Вулф, 1996, с. 90–91).

При этом в отличие от индивидуальной «вещи» «общая вещь» не является четко сформулированной – это некоторая «Невысказанная Вещь» (*Unspoken Thing*) (Там же, с. 151).

В этом отношении *Furthur*, на наш взгляд, можно рассматривать в качестве определенного опыта идиорритмических отношений, который является актуальным также и для современных анархистских практик. Например, образ автобуса использует для описания своих организационных принципов известное анархистское интернет-сообщество *Anonymus*, в котором можно наблюдать похожую логику соотношения частей и целого. «Вы не можете присоединиться к *Anonymus*. *Anonymus* не организация. Это не клуб, не тусовка и даже не движение. Здесь нет устава, нет членских взносов. Все, что мы есть, – это люди, которые в течение короткого времени проходят вместе отрезок пути, как случайно встретившиеся пассажиры в автобусе или трамвае. Но в этот небольшой период времени мы движемся к общей цели и можем изменить мир» (*How to join Anonymus*, 2015).

Численность *Merry Pranksters* не является постоянной на протяжении всего путешествия. Еще на пути в Нью-Йорк автобус покинуло несколько участников поездки и присоединилось несколько новых. «Им приходится заезжать на заправочные станции, чтобы сходить в туалет, вырулить себе возможность помочиться или испражниться... соблюдайте порядок, братва... как двенадцать?.. сколько – четырнадцать?.. мы никого не потеряли?.. а лишних нет?.. вот они вываливаются из автобуса» (Вулф, 1996, с. 100).

Свобода от участия здесь является номадологической, и она отличается от ненномадологического, или в данном случае мифологического, неучастия, условием которого является смерть.

Например, миф не допускает немотивированный отказ от уже начавшегося странствия, и дальнейшее неучастие в нем возможно только через гибель героя (например, гибель некоторых спутников Одиссея). Любопытно, что и в русской традиционной культуре дорога также раскрывается через символику смерти. Т.Б. Щепанская, рассматривая противопоставление дороги и дома, указывает на то, что «дом – это символ жизни, плодородия, рождения, а дорога – смерти, болезни, бесплодия» (Щепанская, 2003, с. 40)²⁰.

Смерть для *Furthur* следует скорее понимать в духе Ж.-Л. Нанси, согласно которому «смерть неотделима от сообщества, ибо лишь в сообществе раскрывается смерть и смерть открывается через сообщество» (Нанси, 2011, с. 42). Смерть здесь понимается как «мотив откровения бытия-вместе» («или со-бытия в смерти») (Там же)²¹. С одной стороны, смерть касается каждого, но с другой – ее предельность и необратимость конструирует опыт совместности и оборачивается доверием между участниками²². В автобусе *Furthur* смерть фигурировала в качестве постоянно ощущаемой благодаря соединению ЛСД с «дорогой» неустрашимой тотальности: «Автобус ехал на север через лес, и вдруг начался лесной пожар. Из леса уже повалил дым – все как положено. Все, кто был в автобусе, уже принял кислоту и были чумовые. Кэссади сидел за рулем, неся через горящий лес и выворачивал рулевое колесо то туда, то обратно» (Вулф, 1996, с. 85–86).

Идиорритмическая настроенность *Furthur* предполагает движение, которое не имеет системы четких, придающих ему определенный ритм остановок, – хотя автобус и совершает остановки, они не выстраиваются в регламентирующее движение систему. Маршрут *Furthur* не является предзаданным, это линия, постоянно уклоняющаяся от намеченных последовательностей. В этом отношении *Furthur* реализует анархистскую идею борьбы с властью.

20 «В доме, построенном на дороге, по поверьям, гибнут скот, дети и птица. С дороги приходят болезни, которые называются ветренными (происходящие от ветра, с ветру, т.е. извне) или встречными (переданные при встрече)» (Щепанская, 2003, с. 40).

21 Елена Петровская следующим образом комментирует эту мысль Ж.-Л. Нанси: «Какой же опыт разделяется сообществом? Опыт конечности, опыт смерти другого, еще точнее – других. Сообщество выверено смертью, которую невозможно “превратить в работу (faire oeuvre)”. Это следует понимать таким образом, что сообщество не переводит смерть в возвышенные формы коммунальной близости, не обеспечивает преобразование своих мертвых в некую субстанцию или субъект, будь то родина, родная почва или кровь, нация или само человечество. <...> Сообщество – всегда сообщество смертных других; расписываясь в невозможности своей имманентности, то есть коммунального бытия в форме, как правило, надьиндивидуального субъекта, оно тем самым признает и собственную невозможность. Тот, кто рождается и умирает, не является субъектом» (Петровская, 2012, с. 24–25).

22 См. также: Гулин, 2016, с. 255–265.

«Остановка» для власти является условием ее (мифологического) воспроизводства и аккумуляции, и она связана с постоянством места или мест, относительно которых только и может развертываться движение. Не случайно в популярном кинофильме Роберта Земекиса «Форест Гамп» главный герой на протяжении почти всего фильма рассказывает свою историю прохожим на автобусной остановке и в итоге так и не садится в автобус. Согласно Славою Жижику, фигура Фореста Гампа воплощает идеального субъекта Идеологии:

Гамп – этот тугодум, автоматически исполняющий приказы, который даже не пытается что-то понять, – воплощает невозможного чистого субъекта Идеологии. <...> Он представляет Идеологию в чистом виде как неидеологию, как экстраидеологическое добродушное участие в социальной жизни. Урок фильма таков: не пытайтесь понять, повинуйтесь – и вы преуспеете! (Гамп в конце концов становится миллионером.) <...> Форест Гамп открывает тайну идеологии (факт, что ее успешное функционирование использует глупость (своих субъектов) таким образом, который в иных исторических обстоятельствах, несомненно, имел бы подрывной эффект (Жижек).

В этом отношении «остановку» можно интерпретировать как некоторую идеальную точку разворачивания идеологического дискурса. В свою очередь движение как незавершенность является той альтернативой, которую и предлагает анархистский дискурс. Номадические смыслы, транслируемые автобусом *Furthur*, в дальнейшем своем культурном бытовании уступают структурам оседлости, присваиваются и переписываются господствующими идеологическими дискурсами. В каком-то смысле *Furthur* был поставлен на якорь уже в доме самого Кизи в Ла-Хонде: после путешествия к восточному побережью «Веселые Проказники» (*Merry Pranksters*) остановились у него и продолжили свои эксперименты с ЛСД: «Ванная комната уже превратилась в сумасшедший дом, украшенный коллажем из фотографий, газетных вырезок, стенной росписи, мандал и всех прочих нелепейших вещей, и стала домашней разновидностью автобуса» (Вулф, 1996, с. 182–183).

Живая ризоматическая природа *Furthur* схлопывается в узнаваемый образ, в самовоспроизводящуюся смысловую конструкцию, повторяющуюся в дальнейшем в самых разных контркультурных контекстах. Так, образ *Furthur* можно узнать в знаменитом раскрашенном автобусе хиппи, считающемся одним из символов движения. Образ *Furthur* угадывается и в раскрашенном автобусе митьков²³, на котором они в 1989 году совершили путешествие по

23 Митьки – группа художников-нонконформистов, сформировавшаяся в середине 1980-х гг. в Ленинграде.

Европе. Поездку спонсировала бельгийская фирма красок SIGMA, и сделанные митьками рисунки на автобусе соседствовали с названием этой фирмы²⁴.

В заключение отметим, что в терминах идиоритмии можно рассматривать не любой номадический опыт, а только тот, который связан с отказом от мифологических организационных принципов, предполагающих обязательное подчинение центру, каким-нибудь устойчивым, неизменяющимся и неизменяемым структурам. Сообщество *Merry Pranksters*, в котором мы пытались распознать идиоритмические элементы, воплощает в себе образ сломанной священной вертикали (*axis mundi*). Возможность анархистской идиоритмии здесь поддерживается благодаря горизонтальному, связанному с номадическими практиками соотношению части и целого. Если традиционная «жизнь-вместе» предполагает самоидентичность коллектива, то идиоритмический «дом-на-колесах» производит индивидуальную свободу каждого при помощи неокончательной совместности. Анархистская идиоритмия в перспективе номадизма – это не балансирование между двумя крайностями – «жизнь-вместе» или «жизнь-в-одиночестве», – но некоторое «машинное» сцепление двух различных способов жизни, производящее нечто новое. При этом такие «автобусные» формы совместного существования нельзя рассматривать как претендующие на неизменность и дальнейшее социальное воспроизводство. На наш взгляд, осмысление анархистской идиоритмии должно предполагать не категорию «длительности», а пространственную категорию «предела». Основная функция *Furthur* состоит в том, чтобы испытывать на прочность существующий социальный порядок, пытаясь узнать, что находится за его границами.

Литература

- Бакунин, М. А. (1919) *Избранные сочинения*: В 5 т. Т. 2. Кнуго-германская империя и социальная революция. Петербург; Москва, 296 с.
- Бакунин, М. А. (1989) *Философия. Социология. Политика*. Москва: Правда, 623 с.
- Барт, Р. (2016) *Как жить вместе: романические симуляции некоторых пространств повседневности* / Перевод Яны Бражниковой. Москва: Ад Маргинем, 272 с.

24 Вместе с митьками в автобусе находилась съемочная группа во главе с режиссером Алексеем Учителем и после поездки был создан фильм под названием «Ёлы-палы, или Митьки в Европе» (<https://www.youtube.com/watch?v=ue0opWll9S0>).

- Богданов, К. (2010) Из истории клякс. Уроки чистописания в советской школе и медиальная антропология. *Антропологический форум*, № 13, с. 217–241.
- Боровой, А. А. (1906) *Общественные идеалы современного человечества. Либерализм. Социализм. Анархизм*. Москва, 94 с.
- Борода, В. *Хиппиланд* [онлайн]. Владимир Борода. Доступ по: <http://vboroda.narod.ru/knigi/hippiland.html> [Просмотрено 18 августа 2020].
- Буренина-Петрова, О. (2014) *Цирк в пространстве культуры*. Москва: Новое литературное обозрение, 432 с.
- Витни. (1998) По дорогам с облаками. *Наперекор. Катализатор умственного брожения*, № 7, с. 35–36.
- Вулф, Т. (1996) *Электрпрохладительный кислотный тест* / Перевод Виктора Когана. СПб.: Азбука, 512 с.
- Вяльцев, А. (Пессимист) (2003) *Человек на дороге*. Москва: Коса-на-камень. [онлайн] Доступ по: <http://ponia1.narod.ru/roadbook.html> [Просмотрено 18 августа 2020].
- Герен, Д. (2013) *Анархизм: от теории к практике*. Москва: Радикальная теория и практика, 224 с.
- Гордеева, И. А. (2000) *Коммунитарное движение в России в последней четверти XIX в.* Дисс. к. ист. н. М., 472 с.
- Гордеева, И. А. (2015) *Культурно-географическое пространство города и игровой утопизм советских хиппи (на примере города Львова)*. В: *Третьи Моск. Анциферовские чтения: Сборник статей*. Москва: Летний сад, с. 100–116.
- Гордеева, И. А. (2016) *Альтернативные паспорта и другие практики символического отказа от гражданства*. В: *Городские тексты и практики*. Т. 1: Символическое сопротивление. Москва: Издательский дом «Дело», с. 157–173.
- Гулин, И. (2016) *Сообщества по ту сторону текста*. *Новое литературное обозрение*, № 3, с. 255–265.
- Дамье, В. В. (2010) *История анархо-синдикализма: Краткий очерк*. Москва: Либроком, 152 с.
- Делез, Ж., Гваттари, Ф. (2008) *Анти-Эдип: Капитализм и шизофрения* / Перевод Д. Кралечкина. Екатеринбург: У-Фактория, 672 с.
- Делез, Ж., Гваттари, Ф. (2010) *Тысяча плато: Капитализм и шизофрения* / Перевод Я. И. Свицкого. Екатеринбург: У-Фактория; Москва: Астрель, 895 с.
- Жижек, С. *От симптома Джойса к симптому власти* / Перевод А. Смирнова. [онлайн] *Логос*. Доступ по: http://www.ruthenia.ru/logos/kofr/2002/2001_05.html [Просмотрено 18 августа 2020].
- Кротов, А. В. (2015) *Практика вольных путешествий*. Москва: Гео, 98 с.
- Кустарев, А. (2009) *Мать порядка – анархия*. *Неприкосновенный запас*, № 5, с. 55–62.
- Марков, Б. В. (2011) *Люди и знаки: антропология межличностной коммуникации*. СПб.: Наука, 667 с.
- Мартынов, М. (2017) *Проблема границы в анархическом дискурсе*. *Przegląd Wschodnioeuropejski*, VIII/2, с. 329–339.
- Нанси, Ж.-Л. (2011) *Непроизводимое сообщество* / Пер. с франц. Ж. Горбылевой и Е. Троицкого. Москва: Водолей, 208 с.
- Никулина, А. *Германия: Вагенбурги – коммуны на колесах*. [онлайн] *Автономное действие*. Доступ по: <https://avtonom.org/news/>

- germaniya-vagenburgi-kommuny-na-kolesah [Просмотрено 18 августа 2020].
- Петровская, Е. (2012) *Безымянные сообщества*. Москва: Фаланстер, 384 с.
- Сквот кота Матроскина. (2017) *Анархистская община в Псковской области*. Автоном, № 37, с. 78–81.
- Срничек, Н., Уильямс, А. (2019) *Изобретая будущее: посткапитализм и мир без труда*. Москва: Strelka Press, 336 с.
- Хаким-Бей. (2002) *Хаос и анархия. Революционная сотериология*. Москва: Гиля, 172 с.
- Чернявка, И. (2003) «Это не Маша, а Миша»: 32 года назад в Гродно взбунтовались хиппи. [онлайн] *Белорусская газета*, 11 августа № 30 (397). Доступ по: http://www.belgazeta.by/ru/2003_08_11/arhiv_bg/6184 [Просмотрено 18 августа 2020].
- Щепанская, Т. Б. (2003) *Культура дороги в русской мифоритуальной традиции XIX–XX вв.* Москва: Индрик, 528 с.
- Элиаде, М. (1994) *Священное и мирское*. Москва: Изд-во МГУ, 144 с.
- Эльцбахер, П. (2009) *Анархизм. Суть анархизма*. Москва: АСТ, 352 с.
- serg_mihalych. (2011) *Параллельные общества. Две тысячи лет добровольных сегрегаций – от секты ессеев до анархистских сквотов*. Москва: Ультракультура 2.0, 264 с.
- Devis, L. (2019) Individual and Community. In: Levy C., Adams M.S. (Eds.) *The Palgrave Handbook of Anarchism*. Cham: Palgrave Macmillan, pp. 47–69.
- Fogarty, R. S. (1990) *All Things New: American Communes and Utopian Movements, 1860–1914*. Chicago: Chicago University Press, 286 p.
- How to join Anonymous. (2015). [online] Anonymous. Available from: <https://www.youtube.com/watch?v=OPLckRT4Y58> [Accessed 18 August 2020].
- Jeppesen, S. (2011) Becoming Anarchist: The Function of Anarchist Literature. *Anarchist Developments in Cultural Studies*. *Art & Anarchy*, no. 2, pp. 189–213.
- Ritter, A. (1980) *Anarchism: A Theoretical Analysis*. Cambridge: Cambridge University Press, 187 p.

References

- Bakunin, M. A. (1919) *Izbrannyye sochineniia [Selected works]*. Vol. 2. Knuto-germanskaia imperiia i sotcialnaia revoliuciia [Knut–German Empire and the Social Revolution]. Saint Petersburg, Moscow, 296 p.
- Bakunin, M. A. (1989) *Filosofia. Sotciologiya. Politika [Philosophy. Sociology. Politics]*. Moscow, Pravda, 623 p.
- Barthes, R. (2016) *Kak zhit vmeste: romanicheskie simuliatcii nekotorykh prostranstv pousednevnosti [Comment vivre ensemble: simulations romanesques de quelques espaces quotidiens]*. Moscow, Ad Marginem, 272 p.
- Bogdanov, K. (2010) *Iz istorii kliaks. Uroki chistopisaniia v sovetskoi shkole i medial'naia antropologiya [From the story of the blot. Handwriting lessons in Soviet school and medial anthropology]*. *Antropologicheskii forum [Forum for Anthropology and Culture]*, no. 13, pp. 217–241.
- Boroda, V. *Khippiland [Hippiland]*. [online] Vladimir Boroda. Available from: <http://vlboroda.narod.ru/knigi/hippiland.html> [Accessed 18 August 2020].
- Borovoy, A. A. (1906) *Obshchestvennye idealy sovremennogo chelovechestva. Liberalizm. Sotcializm. Anarkhizm [The Social Ideals of Modern Humanity. Liberalism. Socialism. Anarchism]*. Moscow, 94 p.

- Burenina-Petrova, O. (2014) *Tcirk v prostranstve kul'tury* [Circus in the Space of Culture]. Moscow, Novoe Literaturnoe Obozrenie, 432 p.
- Cherniavka, I. (2003) "Eto ne Masha, a Misha": 32 goda nazad v Grodno vzbuntovalis' khippi ["It's not Masha, it's Misha". Hippies Rebelled in Grodno 32 Years Ago]. [online] *Belorusskaia gazeta*, no. 30 (397). Available from: http://www.belgazeta.by/ru/2003_08_11/arhiv_bg/6184 [Accessed 18 August 2020].
- Damie, V. V. (2010) *Istoriia anarkho-sindikalizma. Kratkii ocherk* [The History of Anarcho-syndicalism. A Brief Sketch]. Moscow, Librokom, 152 p.
- Deleuze, G., Guattari, F. (2008) *Anti-Edip: Kapitalizm i shizofreniia* [Capitalisme et schizophrénie. L'anti-Œdipe]. Ekaterinburg, U-Faktoriia, 672 p.
- Deleuze, G., Guattari, F. (2010) *Tysiacha plato* [Mille plateau]. Ekaterinburg, U-Faktoriia, 895 p.
- Devis, L. (2019) Individual and Community. In: Levy C., Adams M.S. (Eds.) *The Palgrave Handbook of Anarchism*. Cham: Palgrave Macmillan, pp. 47–69.
- Eliade, M. (1994) *Sviashchennoe i mirskoe* [Das Heilige und das Profane]. Moscow, Izd-vo MGU, 144 p.
- Eltzbacher, P. (2009) *Anarkhizm* [Der Anarchismus]. Moscow, AST, 352 p.
- Fogarty, R. S. (1990) *All Things New: American Communes and Utopian Movements, 1860–1914*. Chicago: Chicago University Press, 286 p.
- Gordeeva, I. A. (2000) *Kommunitarnoe dvizhenie v Rossii v poslednei chetverti XIX v.* [The Communitarian Movement in Russia in the last quarter of the 19th century]. PhD thesis. Moscow, 472 p.
- Gordeeva, I. A. (2015) *Kul'turno-geograficheskoe prostranstvo goroda i igrovoi utopizm sovetsskikh khippi (na primere goroda Lvova)* [Cultural and Geographical Space of the City and Game Utopianism of Soviet Hippies (on the example of the city of Lvov)]. In: *Tret'i Moskovskie Antsiferovskie chteniia: Sbornik statei* [The Third Antsiferov Readings: Collection of Articles]. Moscow, Letnii sad, pp. 100–116.
- Gordeeva, I. A. (2016) *Al'ternativnye pasporta i drugie praktiki simvolicheskogo otkaza ot grazhdanstva* [Alternative Passports and Other Symbolic Citizenship Renunciation Practices]. In: *Gorodskie teksty i praktiki*. T. 1: *Simvolicheskoe soprotivlenie* [City Texts and Practices. Vol. 1: Symbolic Resistance]. Moscow, Delo, pp. 157–173.
- Gulin, I. (2016) *Soobshchestva po tu storonu teksta* [Community Beyond the Text]. *Novoe literaturnoe obozrenie* [New Literary Review], no. 3, pp. 255–265.
- Guérin, D. (2013) *Anarkhizm: ot teorii k praktike* [L'anarchisme. De la doctrine à l'action]. Moscow, Radikal'naia teoriia i praktika, 224 p.
- Hakim Bey. (2002) *Khaos i anarkhiia. Revoliutcionnaia soteriologiia* [Chaos and Anarchy. Revolutionary Soteriology]. Moscow, Hylaea, 172 p.
- How to join Anonymous. (2015). [online] *Anonymous*. Available from: <https://www.youtube.com/watch?v=OPLckRT4Y58> [Accessed 18 August 2020].
- Jeppesen, S. (2011) *Becoming Anarchist: The Function of Anarchist Literature*. *Anarchist Developments in Cultural Studies*. *Art & Anarchy*, no. 2, pp. 189–213.
- Krotov, A. V. (2015) *Praktika vol'nykh puteshestvii* [The practice of free travels]. Moscow: Geo, 98 p.
- Kustarev, A. (2009) *Mat' poriadka – anarkhiia* [The Mother of Order is Anarchy]. *Neprikosnovennyi zapas* [NZ], no. 5, pp. 55–62.
- Markov, B. V. (2011) *Liudi i znaki: antropologiia mezhlichnostnoi kommunikatsii* [People and Signs: The Anthropology of Interpersonal Communication]. Saint Petersburg, Nauka, 667 p.

- Martynov, M. (2017) Problema granitcy v anarkhicheskom diskurse [The problem of the “border” in the anarchist discourse]. *Przeгляд Wschodnioeuropejski*, VIII/2, pp. 329–339.
- Nancy, J-L. (2011) *Neproizvodimoe soobshchestvo* [La communauté désœuvrée]. Moscow, Vodolei, 208 p.
- Nikulina, A. Germaniia: Vagenburgi – kommuny na kolesakh [Germany: Wagenburg – communes on wheels]. [online] *Avtonom*. Available from: <https://avtonom.org/news/germaniya-vagenburgi-kommuny-na-kolesah> [Accessed 18 August 2020].
- Petrovskaya, E. (2012) *Bezymiannye soobshchestva* [Nameless communities]. Moscow, Falanster, 384 p.
- Ritter, A. (1980) *Anarchism: A Theoretical Analysis*. Cambridge: Cambridge University Press, 187 p.
- serg_mihalych. (2011) *Parallelnye obshchestva. Dve tysiachi let dobrovol'nykh segregatsii – ot sekty esseev do anarkhistskikh skvotov* [Parallel Societies. Two Thousand Years of Voluntary – from Essenes to Anarchist Squats]. Moscow, Ul'trakul'tura 2.0, 264 p.
- Shchepanskaia, T. B. (2003) *Kul'tura dorogi v russkoi miforitual'noi traditsii XIX–XX vv.* [Road Culture in Russian Mythological and Ritual Tradition of XIX–XX centuries]. Moscow, Indrik, 528 p.
- Skvot kota Matroskina. (2017) Anrakhistskaia obshchina v Pskovskoi oblasti [Squat of the Cat Matroskin. Anrarchist Community in the Pskov Region]. *Avtonom* [Avtonom: Journal of Autonomous Action], no. 37, pp. 78–81.
- Srnicek, N., Williams, A. (2019) *Izobretaia budushchee: postkapitalizm i mir bez truda* [Inventing the Future. Postcapitalism and a World Without Work]. Moscow, Strelka Press, 336 p.
- Vialtcev, A. (Pessimist) (2003) *Chelovek na doroge* [The Man in the Road]. Moscow, Kosa-na-kamen'. [online] *Roadbook*. Available from: <http://ponia1.narod.ru/roadbook.html> [Accessed 18 August 2020].
- Vitni. (1998) *Po dorogam s oblakami* [On Roads with Clouds]. *Naperekor* [Athwart], no. 7, pp. 35–36.
- Wolfe, T. (1996) *Elektroprokhladitelnyi kislotnyi test* [The Electric Kool-Aid Acid Test]. Saint Petersburg, 512 p.
- Zizek, S. *Ot simptoma Dzhoisa k simptomu vlasti.* [From Joyce–the–Symptom to the Symptom of Power]. [online] *Logos*. Available from: http://www.ruthenia.ru/logos/kofr/2002/2001_05.html [Accessed 18 August 2020].

НАРРАТИВНАЯ ЭТИКА АРТУРА ФРАНКА В КОНТЕКСТЕ ЭТИЧЕСКОГО УЧЕНИЯ ЭММАНЮЭЛЯ ЛЕВИНАСА

Екатерина Янчевская

ARTHUR FRANK'S NARRATIVE ETHICS IN THE CONTEXT
OF EMMANUEL LEVINAS'S ETHICAL DOCTRINE

© Katsiaryna Yancheuskaya

MA in Sociology, researcher in the Center for Research of Intersubjectivity and Interpersonal Communication, European Humanities University Savičiaus g. 17, LT-01127 Vilnius, Lithuania

ORCID ID: 0000-0002-3163-0609

E-mail: katsiaryna.yancheuskaya@ehu.lt

Abstract: Contemporary medical practices are concentrated on technologies and scientific conceptualization of disease. It is significant to note that, in spite of huge and powerful technological resource of biomedicine, there are many people who *suffer from chronic illnesses*. This situation reveals the extreme need not only in rational, objective understanding of illness but turns our attention to the unique subjective experience of being seriously ill. It is important to recognize this necessity to develop different approaches that can help patients to live *meaningful life* after losing health.

There is a way to rethink about such kind of subjective multilayered experience from perspective of philosophical *phenomenological tradition*. Phenomenology of medicine provides decisive insights into *personal becoming* in serious illness. This article is dedicated to the role of ethical issues in expressing of being ill and addresses to narratives as a source of ethical inspiration. We argue, that considering the possibilities of *medicine as ethical practice*, first of all, we can find directions for real support of chronic patients.

Arthur Frank aims to analyze *narrative ethics* as a resource for transformation of a dark, wounded experience of *being lost in crisis* into a healing space of *intersubjective relations*. The paper concerns the problem of



relation to others in the situation of senselessness in illness. We explain narrative as “ethical practice of the body” (Frank, 2013) within the Levinas’s ethical view of subjectivity as *one-for-the-other*. Levinas proposes the notion of subjectivity which enables philosophy to reopen an *embodied subject* as vulnerable, passive and at the same time responsible for the other. In some way Frank continues the Levinasian thought articulating the “*pedagogy of suffering*” when I as “the wounded storyteller” can teach others. During the process of storytelling-teaching I embody my ethical, social activity from the heart of vulnerability, weakness and passivity of being ill. Sharing my suffering with others via narratives and being responsible for my voice- I receive new impulse for recreating (remaking) body-self in *ethical communication*.

Keywords: chronic illness, suffering, narrative, embodied subject, ethical practice, Frank, Levinas

Введение

В конце XX – начале XXI вв. влияние разнообразных медицинских практик на все сферы человеческой жизни возрастает. Границы распространения медицинского профессионального знания постоянно изменяются, а специализированный технологический взгляд способен увидеть глубины человеческой природы и трансформировать структуру доступного и недоступного для объективного исследования. Нейрофармакология, генная инженерия, репродуктивные технологии, трансплантация органов и т.д. – стали частью человеческой практики в целом, учитывая, что в той или иной степени наша повседневность заключает в себе возможность подобного «знания-вмешательства» (Фукс, 2007, с. 11). Несомненно, что во многом именно технические возможности помогают спасти жизнь человека, способствуют своевременной постановке диагноза и поддерживают определенное качество жизни. Тем не менее, несмотря на многочисленные процедуры «узнавания» болезни и влиятельный ресурс технологического сопровождения, все более отчетливо проступают вопросы, которые требуют не только научной концептуализации болезни и рационального «знания-вмешательства», но и отношения к медицине как, в первую очередь, *этической практике*. Очевидно, что только научно-рациональное знание не может обеспечить эффективную помощь, более того, гипертехничность (как используемого оборудования, так и медицинского мышления в целом) создает условия, когда оказание медицинской помощи замещается набором формальных процедур и ограничивается инструментализацией тела как объекта медицинских манипуляций. Естественно-научная рационализация получает все «права» на человека-в-болезни, а биомедицинские интерпретации оттесняют *деятельное*

со-страдание (Тищенко, 2017, с. 28) и этическую чувствительность (со стороны врача) на дальний план.

Учитывая, что современная медицина обнаруживает свое бессилие перед многими тяжелыми, хроническими заболеваниями (Frank, 2013; Лехциер, 2012, 2018; Дернер, 2006), зачастую и врач, и пациент оказываются в ситуации незащищенности, беспомощности и отчаяния. Основная проблема заключается не только в неизлечимости многих заболеваний (это, безусловно, один из драматичных моментов медицины) и неэффективности терапии. Неэффективность во многом связана с доминирующими способами восприятия человека-в-болезни, когда *опыт бытия больным* в контексте разнообразных жизненных перспектив совсем не учитывается или учитывается в малой степени в процессе лечения. Отмеченная специфическая слабость биомедицинского подхода может быть компенсирована вниманием к *субъективному опыту жизни-в-болезни* и к *этическим особенностям бытия больным*. Этические аспекты особенно значимы, когда речь идет о длительном процессе лечения и поддержании достойного качества жизни с помощью медицинских средств.

Современные гуманитарные исследования медицины (например, философия, феноменология медицины) намечают те направления философского осмысления *бытия больным*, которые позволили бы преодолеть восприятие больного человека как пассивного реципиента медицинской помощи и объекта медицинского мониторинга и наблюдения. Одной из значимых альтернатив оказывается *нарративный поворот*¹ в медицине. Цель данной статьи:

- 1 Ховард Броди в книге «Истории болезни» отмечает: «Почти одновременная публикация первого издания “Историй болезни” и произведения Артура Клейнмана “Нарративы о болезни” в 1987 и 1988 годах явились первым сигналом о появлении интереса к нарративу в области медицины. Такой “нарративный поворот” в области лечебных профессий отражал явный фундаментальный интерес к нарративу, появившийся одновременно во многих отраслях: религии, психологии и литературе. Новый интерес к нарративу был сигналом к тому, чтобы обратить внимание на истории в медицине, а также посмотреть на медицину с междисциплинарной стороны» (Броди, Х. (2013) Из книги «Истории болезни». Международный журнал исследований культуры, № 1 (10), с. 55). Виталий Лехциер в книге «Болезнь: опыт, нарратив, надежда» пишет, что «с определенной степенью уверенности можно заключить, что первым словосочетание “нарративный поворот” (или “нарративистский поворот”) относительно недавно, в 1992 году, употребил канадский лингвист и теоретик литературы Мартин Крейсворт в статье *Trusting the Tale: Narrativist Turn in The Human Sciences*. Он указывает на то, что нарратив – это область междисциплинарных взаимодействий и медиаций, собирает воедино все, что имеет отношение к нарративу в самых разных науках (филологии, историографии, психоанализе, философии, экономике), рассматривает его одновременно как предмет (форму письменного или устного дискурса) и как инструмент познания (например, нарративистское прочтение некоторых философских теорий), описывает сложную конфигурацию нарративного поворота, включающую множество

охарактеризовать взаимосвязь опыта субъективации и этических аспектов бытия больным исходя из концепции нарративной этики, развиваемой Артуром Франком, и этического учения Эмманюэля Левинаса. В центре нашего внимания – феноменологическое понимание живого опыта (*lived experience*) бытия больным и обращение к этике как возможности, которая позволяет человеку (даже в ситуации тяжелого кризиса) *действовать* в intersубъективном пространстве для-другого.

Болезнь как кризис субъекта

Опыт бытия больным преимущественно воспринимается через негативные характеристики разрушения, дефекта, ограничения и т.п. Безусловно, серьезная болезнь может быть описана как практически бесконечная череда утрат (Тоомбс, 1987, р. 229): активности действий, свободы коммуникации с другими людьми, уверенности, целостности восприятия тела и привычного мира и т.п. Эти характеристики оказываются фундаментальными для опыта болезни, и надо отметить, что ключевым словом для этих характеристик становится слово *утрата* (Ibid, р. 229).

Однако можно предположить, что болезнь не ущемленное, недостаточное состояние, а вариация «целостного бытия субъекта» (Мерло-Понти, 1999, с. 149), которая требует не останавливаться лишь на сравнительных характеристиках здоровья и болезни, но искать новые способы и пути осмысления как со стороны врача, так и со стороны пациента. В этом случае понимание не может ограничиваться узкоспециализированной познавательной деятельностью, когда врач (а также любой человек, который болеет) имеет дело лишь с тем, что объективировано, узнано, тематизировано и визуализировано. Необходима артикуляция важности неопредмечивающего доступа к Я (Ямпольская, 2013, с. 123), когда опыт инаковости, уязвимости, страдания нуждается в *изменении* подхода к человеку-в-болезни. Такой подход, наряду с биомедицинским направлением анализа, должен принимать во внимание непрозрачность, сложность, множественность человеческого опыта. Выявляя суть обозначенной ранее негативности, необходимо подчеркнуть, что одна из основных угроз в случае серьезной болезни определяется не только как утрата здоровья и определенного качества жизни, но как «утрата самости» (Тоомбс, 1987, р. 230), «кризис себя» (Frank, 2013, р. 56)². Фокусирование внимания

«разнообразных троп»» (Лехциер, В. (2018) *Болезнь: опыт, нарратив, надежда. Очерк социальных и гуманитарных исследований медицины*. Вильнюс: Logvino literatūros namai, с. 117).

2 В контексте данной статьи термины «самость» (self) и «субъективность» употребляются как синонимы.

исключительно на медицинских характеристиках, идентификация больного человека только с соответствующим диагнозом в случае тяжелой продолжительной болезни создает замкнутую ситуацию, когда вся жизнь редуцируется к осознанию утраты, фиксируя безвыходность положения и бессмысленность такого опыта. «Утрата смыслообразующего истолкования мира и связанных с этим идеалов оставляет после себя брешь, которую наука и техника как таковые заполнить не в состоянии. В эту брешь устремляется телесное как тело-самость и, соответственно, как нуждающийся субъект» (Хольцхей-Кунц, 2016, с. 112).

Бытие больным требует от человека научиться жить иначе, нежели в период до болезни (если таковой период вообще был). Совокупность разнообразных аффективных тоналностей, наполняющая способы бытия больным, размывает несколько уровней чувствительности, которые ранее, до болезни, находились в контексте неприметного или само собой разумеющегося. В этой связи на первый план выходит чувствительность (к) собственной живой телесности и *этическая чувствительность к другому*, которому будет адресована просьба о помощи. Характер этих уровней чувствительности определяет тот факт, что претерпевание нездорового состояния имеет преимущественно негативный оттенок. Как было обозначено ранее, негативность проявляется в своего рода экзистенциальной ловушке, где «я» утрачивает прежнюю свободу взаимодействия и самовыражения. На месте утраченного «я могу» оказывается ощущение собственной телесной уязвимости и неотделимости телесной воплощенности (*incarnation*) от «я». Такая проблематизация в опыте становления больным выявляет необходимость некоторого отношения к себе (к своим способам переживания нездоровья) и в то же время обнаруживает неотъемлемую *задетость другим*. Происходит «опрашивание указанного опыта» (Щитцова, 2015, с. 39) бытия больным на предмет нахождения или отсутствия другого человека в реальности *моей* болезни. Во многом обозначенная *задетость другим* ощущается как определенный конфликт и отношение между репрезентацией и тем, что не может быть репрезентировано (Там же, с. 130–136). Бытие больным подчеркивает амбивалентность наших отношений друг с другом, когда, с одной стороны, боль и страдание ускользают от любой репрезентации и объективации, а с другой стороны, именно этот травматичный опыт ускользания, отчуждения, разрыва коммуникации создает пространство для переосмысления интересубъективной связи и совместности. Живая телесность человека (тут нет разделения психического и соматического) требует новых ответов для себя и в то же время сама отвечает теми способами, которые трудно поставить в разряд само собой разумеющихся. В этой связи болезнь не должна быть воспринята лишь как данность, подлежащая объективации и «обработке» научным дискурсом. Необходимо качественное смещение акцента с медикализированного

восприятия жизни-в-болезни к кардинально иным способам принятия своего недуга. Безусловно, от болезни «не спрятаться, не скрыться», однако человек способен интерпретировать, понимать себя не только как заложника своего угнетающего, болезненного состояния.

Таким способом открыть себя заново, заполнить ту молчаливую, пугающую пустоту, которую естественно-научное знание заполнить не в состоянии, – этим становится история, рассказанная от первого лица. Значимость нарратива определяется его ролью в *персональном становлении* человека, который болеет. Рассказ из глубины собственной телесности и уязвимости в той или иной мере является способом преодоления раскола между телом и собой как субъектом, а также способом поддержания intersубъективных отношений. На наш взгляд, одним из наиболее важных моментов в этой связи является совмещение *этического* и *телесного* в субъективном и intersубъективном опыте (именно этому аспекту Артур Франк уделяет особое внимание).

Поиск голоса для своего страдания

Когда человек тяжело болеет, то каждое слово, сказанное им самим или услышанное от другого, обретает особый вес и смысловую значимость. Высказанное устно или артикулируемое письменно в этом случае обязательно соотносится с опытом немощности, который делает жизнь человека-в-болезни и жизнь близких ему людей наполненной переживаниями, трудно поддающимися описанию. Согласно Франку, в болезни слово и тело неизменно взаимосвязаны. Рассказывая о своих недомоганиях или формулируя просьбу о помощи, сообщая что-то шепотом или наполняя пространство криком, – слова становятся продолжением тела, которое стремится быть услышанным. Рассказывая свою историю бытия больным, человек будто говорит: «*вот я*», я существую и прошу о помощи. Тем не менее «проблема бытия тяжело-больным становится проблемой нахождения голоса» (Frank, 2013, p. 133). Нахождение голоса для своей болезни обнаруживает момент перехода от определенной изоляции в болезни к коммуникации. Однако в данном случае эта история становится не отстраненным от страдающего человека формальным сообщением, но *этическим действием*.

Формулируя концепцию *раненого рассказчика*, Артур Франк обращает внимание на проблему игнорирования больного человека как *воплощенного субъекта*. Подобное игнорирование происходит как со стороны медицинских институций и административных систем, так и со стороны самого пациента. Человек-в-болезни может «раствориться» в хаосе переживаний, неопределенности, растерянности, безымянности своего страдания.

Такому состоянию, согласно Франку, наиболее присущ хаотический нарратив (*chaos narrative*), который, возможно, «наиболее воплощенная форма истории» (Ibid, p. 101). На уровне *хаотического* состояния бытие больным не проговариваемо и в определенной мере остается неслышанным, т.к. страдание слишком велико, чтобы быть выраженным вербально, и претерпевается без надежды разделить его с кем-либо. Больной, уязвимый, страдающий человек замыкается на самом себе, без обращенности к другому, попадая в ловушку провала, безысходности, неудачи. Противоположностью нарратива хаоса является нарратив выздоровления (*restitution narrative*). Это нарратив, в первую очередь, не об опыте бытия больным, но о здоровье (Ibid, 2013, p. 77). Да, подобные истории могут быть достаточно позитивны, т.к. они «равняются» на выздоровление, но в то же время это в большей степени нарративы, отражающие определенные стандартизированные подходы к заболеванию и дисциплинирующие пациента в рамках уже-известного и прочувствованного другими. Тело воспринимается как «оно» (Ibid, 2013, p. 86), которое требует заботы, ухода, контроля, дисциплины, но в то же время отчуждено от человека. Опыт субъективации в-болезни оказывается на дальнем плане: человек проводит границу между болезнью и собой как отдельной личностью, ориентируясь на желание выздоровления. Желание выздороветь, конечно, продуктивно при острых заболеваниях, но не при тяжелых хронических. Ни в нарративе хаоса, ни в нарративе выздоровления не происходит принятия себя в целостности бытия больным. Такое принятие, согласно Франку, реализуется в *поисковом нарративе* (*quest narrative*). Оставляя молчание, человек, претерпевающий тяжелый недуг, говорит о своем страдании. Голос прорывается сквозь неуверенность, отчаяние, усталость, боль. Слово формирует новое направление и стиль жизни-в-болезни, когда о своем страдании говорю я сам, не перепоручая эту задачу – *говорить* – другим. Рассказываемая история – это не «узкоспециализированная» история о болезни, но история моей жизни, которая *продолжается*, обретая новые формы в словах и тем самым создавая меня, способного говорить в страдании и через страдание. Посредством слова я воспринимаю себя по-иному и утверждаю (или даже переутверждаю) свое присутствие в мире. Слово становится продолжением моего тела и способом связи меня с самим собой и социумом.

«Заболевание означает новизну, нежелаемую новизну: новый порядок вещей; новую ситуацию; часто даже новый образ жизни и бытия» (Sundström, 2001, p. 115). Поисковый нарратив предполагает принятие во многом устрашающей новизны на разных уровнях. С одной стороны, происходит защита границ своего отдельного «я» (того, что Левинас называет «у себя», этот аспект будет рассмотрен нами чуть позже), в то же время подобная защита невозможна без ассоциированной связи с телом и диадической

связи с другим (Frank, 2013, pp. 48–52). Здесь нерепрезентируемое страдание и боль совмещены с определенной рефлексивной дистанцией. Отметим, что Франк подчеркивает важность рефлексивного самонаблюдения. «Размышление с (*with*) историями является базисом нарративной этики» (Ibid, p. 158). Однако рефлексия не должна стать нейтральной объясняющей схемой, фиксированной, статичной репрезентацией. Нарратив – своеобразный медиум между раненой, вербально непроговариваемой телесностью и поиском способа выразить свое состояние формальными языковыми средствами. «...Поисковые истории – это этическая практика тела» (Ibid, p. 126). Сохраняя парадокс соединения случайности и уверенности, «поиск учит, что случайность есть единственная реальная уверенность», а кризис становится источником изменения и развития (Ibid, p. 126).

Болезнь содержит в себе не только негативное, угнетающее содержание, но и импульс перехода к новому опыту переживания себя и создания (через болезнь) новой реальности с иными направлениями и возможностями (как бы парадоксально это ни звучало). Итак, акцент смещается с человека как пациента в системе здравоохранения на человека, который претерпевает особый опыт, наполненный страданиями и болью, – и именно этот опыт выявляет новые возможности болеющего человека как субъекта, который способен говорить от первого лица исходя из собственной жизненной перспективы. Голос – это говорение не только о (*about*) теле и болезни, но сквозь, через (*through*) тело, страдание и т.п. Человек рассказывает историю своей болезни и в то же время говорит его тело, т.к. поисковый нарратив воплощает персональное переживание и стремление найти новые направления развития собственной жизни. История рассказывается для себя и от первого лица, но одновременно это история и для другого (*for other*). Обращенность к другому (в контексте поиска новых немедицинских смыслов опыта бытия больным) позволяет начать путь к трансформации угнетающего содержания болезни в историю самости (*self-story* в терминологии Франка). Как мы ранее обозначили, речь идет не о повествовании в рамках медицинского диагноза, но об открытии ценности жизни и значимости опыта субъективации в сложных условиях бытия больным (Ibid, p. 205), о «способности действовать, когда конструктивное действие кажется невозможным» (Ibid, p. 212). Стремление (и нахождение способа – посредством нарратива) разделить (*share*) страдание дарит энергию для болеющего человека. Эта энергия персонального и социального преобразования. Когда болеющий человек рассказывает свою историю (в письменной или устной форме), то он кардинально смещает акценты от себя как медикализованного субъекта и жертвы заболевания к себе как личности, способной активно взаимодействовать со своим недугом. В этом случае возможно изменение доминирующей социокультурной концепции

больного человека как пассивного реципиента заботы, ухода, объекта наблюдения и приложения медицинских знаний к активному человеку, который трансформирует свою судьбу в особый опыт. Однако следует обратить внимание на специфический характер активности в болезни. Речь идет в первую очередь об *этическом* поиске и, соответственно, *этической активности*. Несомненно, что для Франка «активность» – одно из ключевых слов на пути трансформации субъекта из «пассивного» в «активного». И здесь, как мы считаем, важно обратиться к отдельным аспектам этического учения Э. Левинаса, чтобы прояснить суть нарративной этики А. Франка.

Отношение один-для-другого как этическое действие (Э. Левинас и А. Франк)

Этическое учение Эмманюэля Левинаса не предполагает формальный подход к этике. Как отмечает Simon Critchley, речь не идет об универсальных максимах и призыве к чистой совести, настоящей провокацией здесь становится то, что этика проживается (*lived*) «в чувственности воплощенной выставленности другому. Именно потому, что самость (*the self*) чувственна, то есть уязвима, пассивна, открыта и голоду, и эросу, – она этична» (Critchley, 2008, p. 21). Неконцептуализируемым праисточником смысла становится инаковость (*alterité*) другого человека. Инаковость открывается не в рефлексии о... и самопознании, а в беспокойстве (*l'inquiétude*) встречи с *другим*, в обнаружении *лица* (*visage*) вне заданности пластической формы, в языке *этического*, который сбывается по ту сторону (*au-delà*) формальных структур познания и представления.

В контексте нашего исследования мы обратимся к различным аспектам концепции субъективности, представленной Э. Левинасом, прежде всего в его работах «Тотальность и Бесконечное» (*Totalité et Infini*), «Иначе, чем быть, или По ту сторону сущности» (*Autrement qu' être ou au-delà de l'essence*), а также в эссе «Беспольное страдание» (*La souffrance inutile*).

Анализ инаковости и экстерииорности другого (который открывает пространство для последующего размышления о субъективности как чувственности, уязвимости и ответственности) мы начнем с обращения к концепции тела и лица, подробно представленной Э. Левинасом в книге «Тотальность и Бесконечное». Некоторое наметившееся «разграничение» (что может показаться из предыдущей фразы) тела и лица в данном случае не свидетельствует о проявлении дуализма или противоречия. Лицо, конечно же, «часть» тела и «все тело – это лицо» (Burggraeve, 2013, p. 6). Тело воплощает двусмысленность и парадокс жизни человека. «Телесность живого существа, его незащищенность как нагого

и испытывающего чувство голода» (Левинас, 2013, с. 148) позволяет оспаривать «привилегию, приписываемую сознанию» (Там же, с. 149), привилегию «создавать смысл». Благодаря телу возможно изменение самой структуры смысла. Так, Левинас пишет: «Нагое и испытывающее голод тело – вот изменение смысла» (Там же, с. 149). Для нас кажется важным зафиксировать на данном этапе размышлений, что лицо, взгляд глаз (как призыв к ответу и призыв принять дар бесконечного) и тело в целом – неотделимы друг от друга. Тут подразумевается, что телесное, например принятие пищи или наслаждение свежим воздухом, «питает» нас как земных существ.

Левинас «...разворачивает свой метафизический проект, оставаясь в материальных связях и материальной обусловленности человеческого существования, не абстрагируясь от тех конкретных дифференциаций, которые влечет за собой воплощенность, а проясняя их собственный этический контекст, т.е. через сами эти структуры (различие полов, различие поколений) проводя метафизический интерес (или, как говорит Левинас, «желание») субъекта» (Щитцова, 2006, с. 309–310). Таким образом, метафизическое не отделено от телесного существования. Однако, возвращаясь к проблематике лица, заметим, что именно нагота лица (и в первую очередь открытость, прямота взгляда) не требует покровов, т.е. лицо практически всегда обнажено, его невозможно полностью закрыть одеждой или косметикой. В силу своей незащищенности и способности к выражению лицо вырывает меня из анонимного существования и образует новую структуру познания, когда «смысл – это лицо другого» (Левинас, 2013, с. 210). Нищета и величие лица сопротивляются объективации и, согласно Левинасу, освобождают «я» и «другого» от скованности нейтральным и анонимным «имеется». В то же время «я живу всем тем, что содержит в себе жизнь, в том числе и трудом, который обеспечивает мое будущее» (Там же, с. 163). Здесь мы подходим к парадоксу (все же достаточно счастливому, согласно Левинасу), который воплощает человек. «Я» нуждается в отделении от мира через труд и обладание, через «сосредоточение “я” в своем жилище» (Там же, с. 171). Отделение, сосредоточение дает возможность наслаждения «встречей с собой» (Там же, с. 170). Человек существует не только для-другого, но и для-себя. Предварительно заметим, что в *Тотальности* и *Бесконечном для-себя* преимущественно реализуется через обращение к наслаждению, когда на первый план выходит счастье жить. Однако «счастье жить», в котором формируется субъект, неотделимо от метафизического измерения. Таким образом, учитывая особенности левинасовского подхода, важно подчеркнуть, что философ уделяет внимание двум взаимодополняющим измерениям субъективности. Как мы ранее отметили, один значимый аспект связан с опытом субъективации как бытия у себя, с интериорностью наслаждения (*jouissance*) и счастьем

жизни. Здесь наблюдается определенная изоляция «я», сосредоточенность на себе. В этой связи Левинас обращается к рассмотрению конкретной области жилища и труда, к сфере экономики. Субъект «предъявлен» самому себе как отдельное «у себя», как отделившееся бытие, которое живет чем-то, наслаждаясь стихией (Там же, с. 164). В наслаждении, в счастье (которое «есть принцип индивидуации») «пульсирует “я”» (Там же, с. 164). И именно такое отделение и наслаждение необходимо для идеи Бесконечности (которая в определенном смысле воплощена в инаковости другого), т. е. между «я» как «у себя» и «я» как один-для-другого не возникает непреодолимого препятствия. Как замечает Левинас, «надо, чтобы в отделившемся бытии дверь в экстериорность была одновременно и открыта, и закрыта» (Там же, с. 165). Вторая «форма» субъективности – это своеобразный переход по ту сторону видимого и заинтересованного (под «заинтересованным» подразумевается сознательный выбор, рациональное отношение) бытия «у себя» – к трансцендентности другого человека.

Открытие другого человека уникально, т.к. оказывается вдохновением и одновременно драмой обретения «я» и «другого». Отношения меня и другого происходят по ту сторону (l'au-delà) самождественного и интериорного. Смысл вне привычных схем познания открывается в лице Другого, избавляя «я» от собственного эгоизма. Присутствие другого человека, выраженное в его лице, отрывает «я» от прикованности к себе, выявляя измерение инаковости. Заметим, что «прикованность к себе» тут понимается двояко. Как мы ранее заметили, важно, что именно эгоизм «я» позволяет отделить «я» от анонимного, безличностного «имеется» (il y a). Этот разрыв тотальности может состояться, когда есть субъект. При наличии субъекта (себя) «я» отделяется от тотальности, укрываясь в интериорности дома, у себя. Здесь, как отмечает Б. Вальденфельс (2008, р. 66), происходит первый разрыв с тотальностью. Второе действие этой необычной драмы свершается, когда лицо другого начинает играть центральную роль. Здесь тотальность контрастирует с бесконечностью другого.

Итак, Другой «ставит меня под вопрос» (Левинас, 2013, с. 183), «прорывает тотальность» (Там же, с. 184). Такая постановка под вопрос становится «первичным этическим жестом» (Там же, с. 186), когда отношение с другим начинается не с моего решения, но как вызов, призыв к ответу. Непосредственность лица отрывает меня от познания, поглощающего другого (Там же, с. 200), и вбрасывает меня в измерение прямоты (droiture) этического движения. Для Левинаса важно обнаружить возможности иного, превосходящего любое мое знание о нем. Так, инаковость оказывается одновременно высотой и наготой, тем, что удаляет от изолированности «Я» и приближает к другому. Особая значимость лица, его невозможность раствориться в нейтральном «имеется» (il y a) становится для меня научением (enseignement) (Там же, с. 207). Это

не отношения господина и раба или победителя и побежденного. В этом случае «мы все – господа» (Waldenfels, 2008, p. 69). Способ обнаружения лица – это слово. «Я» покидает область изолированного «у себя» и становится гостеприимным хозяином. Я и другой оказываются собеседниками. «Лицо говорит» (Левинас, 2013, с. 100).

Таким образом, коммуникация, согласно Левинасу, является *этическим событием*. В основе этого события – отношение один-для-другого. Структура один-для-другого составляет сердцевину субъективности, исток которой находится в другом человеке. Вернее, речь идет о нетематизируемости этого истока, о его ускользании из любой системы определений и расчетов. Моя субъективность не принадлежит мне как вещь среди вещей, я не могу ею распоряжаться исключительно по своему собственному выбору и решению. Более того, Левинас радикализирует это утверждение: субъективность возможна «несмотря на меня». Речь идет о моей пассивности перед лицом другого, однако эта пассивность оказывается за пределами противопоставления активности и пассивности. Пассивность описывается (особенно в поздних работах, например, в «Иначе, чем быть, или По ту сторону сущности») этическими терминами: «обвинение, преследование, ответственность за других» (Levinas, 2013, p. 192).

В состоянии болезни человек предельно пассивен и уязвим. Как в этом случае он может быть ответственным за другого? Рассуждая о важности поиска нового значимого направления для бытия-в-болезни, Артур Франк, на наш взгляд, близок к пониманию активности именно в этическом левинасовском ключе. Как мы ранее отмечали, для Франка «связанность с собой» предполагает неотъемлемую связанность со своей телесностью и с другим (например, Франк описывает такую связанность в терминах «диадического», «коммуникативное тело», «этика тела»). Чтобы практиковать поисковый нарратив, необходима, с одной стороны, сосредоточенность на себе (и определенного рода рефлексия и тематизация), с другой стороны, обязателен выход из монадической замкнутости и самообъективации. Эти уровни опыта субъективации (согласно Левинасу и Франку) необходимы для того, чтобы вести полноценную жизнь даже в ситуации болезни.

Человек-в-болезни обладает уникальным знанием о самом себе, более того, это знание, полученное из сердцевины страдания, становится научением. Слово «научение» (*enseignement*) нередко употребляет и Левинас, однако у него речь идет о том, что нас учит другой. У Франка же я (как человек, претерпевающий недуг) способен научить другого человека. Моя пассивность, немощность преобразуется в этическую активность. Раненая телесность, обращенная к другому, дарит мне возможность почувствовать свое больное тело как *коммуникативное*, выходящее за пределы замкнутости и изолированности. «Коммуникативное тело реализует

этический идеал существования для другого» (Frank, 2013, p. 49). Главное изменение смысла происходит не на уровне тематизации и репрезентации, но на уровне преобразенной телесности. В этой связи Франк пишет о педагогике страдания. «Педагогика страдания обозначает, что у того, кто страдает, есть что-то, чему он может научить...» (Ibid, p. 150). Научение со стороны человека-в-болезни становится «противоядием административным системам, которые не принимают страдание в расчет, так как они [системы] абстрагированы от нужд тел. Когда уязвимость и боль тела выходят на первый план, требуется новая социальная этика» (Ibid, p. 146). Во многом не опознаваемым, не тематизируемым импульсом для такого научения становится парадокс ответственности рассказчика перед лицом тех, кого он даже не знает.

Интрига ответственности неотъемлема от медицинских практик. Употребление слова «интрига» отнюдь не отсылает нас к игре слов. Помимо того, что это одно из любимых слов Левинаса для размышлений об отношениях для-другого, «интрига» в данном случае подчеркивает актуальность и жизненность рассматриваемых проблем, а также говорит нам о незавершенности субъективно телесного и вдохновении иным. Левинасовский субъект – это, прежде всего, телесный субъект. Конечно, речь не идет об исключении рефлексивности или отрицании мышления. Однако именно потому, что я сам – немощен, телесен и пассивен, я могу быть не только для-себя, но и для-другого. В этой ответственности никто не может меня заменить. И именно моя незаменимость и избранность (в этическом отношении) создает уникальную ситуацию, когда в болезни я могу научить, воплощая смысл самим своим бытием больным. В этом случае болезнь не выполняет отчуждающую функцию, но оказывается поводом для *ответа и этической самостоятельности* (Щитцова, 2006, с. 178). Страдающий (и пассивный в силу претерпевания болезни) субъект отвечает на свою пассивность включенностью в интересубъективные отношения. В книге «Раненый рассказчик» А. Франк анализирует эссе Э. Левинаса «Бесполезное страдание» (Frank, 2013, pp. 176–185). Уход от мрачного видения деперсонализированного, безымянного страдания возможен, когда есть ориентация на межчеловеческую связанность. Если мы останавливаемся на уровне того, что может быть репрезентировано и освоено, скажем так, сознанием, то в этом контексте страдание не может быть принято, оно не находит никакого смысла, оно, в терминах Левинаса, остается бесполезным. Однако в открытии для-других (даже в просьбе, зове о помощи) страдание в определенной степени смягчается самим фактом его (страдания) разделенности. Франк сравнивает безымянное страдание с нарративом хаоса, когда нет никакой точки опоры, когда человек пребывает в состоянии анонимного страха, ужаса, отчаяния. Открытие себя другому – подобно поисковому нарративу – содержит в себе этическую интригу выхода

из ситуации немощности к этической самостоятельности, о которой мы ранее рассуждали. Болезнь (рана в терминах Франка) «является источником историй» (Ibid, p. 183). Эта рана открывается одновременно и вовне (я слушаю другие истории), и внутрь – человек говорит из глубины собственных переживаний, из перспективы первого лица. «Слушание и рассказывание есть фазы исцеления; целитель и рассказчик есть единое» (Ibid, p. 183). Благодаря нарративу человек-в-болезни оказывается включен в интересующие отношения. Через истории (выраженные разными способами) преодолевается чувство утраты себя как целостной личности; отчуждение себя (как телесного, страдающего субъекта) замещается ответственностью за другого. Импульс к поиску нового направления собственного становления в-болезни оказывается в пространстве коммуникации.

Восприятие и понимание феномена болезни во всей множественности подходов, разнообразии и сложности имеют огромную ценность и значимость как для отдельного человека, так и для социума в целом. Нарратив важен как для самого рассказывающего человека, так и для того, кто его слушает или читает. Артур Франк подчеркивает, что нарратив в данном случае не остается в области социокультурного конструкта, но приобретает особое феноменологически-экзистенциальное звучание в жизни самого больного и в жизни тех людей, которые в той или иной форме соприкасаются с данным нарративом. Жизнь тяжелобольного человека обретает смысл не через возможность объективного улучшения состояния здоровья посредством медицинских практик, но в контексте этической значимости опыта бытия больным, через нарративную этику, которая в то же время оказывается этикой тела. Через историю, рассказанную от первого лица, происходит этическое самопознание и экзистенциальная реабилитация человека, который претерпевает серьезный недуг. В этом случае речь идет не об ограничении, дефекте или утрате, но об избытке смысла, который «прорастает» сквозь телесную немощность. Во многом задача философского феноменологического осмысления современных медицинских практик состоит в том, чтобы своими философскими историями создавать комфортное, жизненное пространство для появления нарративов тех, кто находится в состоянии претерпевания страдания и кризиса в болезни. «Вопрос не в поиске объяснения сторителлингу и слушанию, но в создании условий для того, чтобы они [нарративы] появлялись» (Frank, 2001, p. 242). *Нарративный поворот* в определенной мере указывает на возможность совмещения научно-ориентированной и гуманистической медицины, когда опыт инаковости, уязвимости, страдания оказывается не менее важен, чем прикладное естественно-научное знание.

Литература

- Броди, Х. (2013) [онлайн] Из книги «Истории болезни». *Международный журнал исследований культуры*, № 1 (10), с. 52–64. Доступ по: [https://culturalresearch.ru/files/open_issues/01_2013/IJCR_01\(10\)_2013_Brody.pdf](https://culturalresearch.ru/files/open_issues/01_2013/IJCR_01(10)_2013_Brody.pdf). [Просмотрено 15 мая 2019].
- Дернер, К. (2006). *Хороший врач. Учебник основной позиции врача* (И. Сапожникова, пер. с нем. при участии Э.Л. Гушанского). Москва: Алетейа, 544 с.
- Левинас, Э. (2013) *Тотальность и Бесконечное*. В: *Тотальность и Бесконечное* (пер. с франц.). Москва: Modern, с. 66–291.
- Лехциер, В. (2018) *Болезнь: опыт, нарратив, надежда. Очерк социальных и гуманитарных исследований медицины*, Вильнюс: Logvino literatūros namai, 312 с.
- Лехциер, В. (2012) *Общество ремиссии: методология, проблемы, практики*. В: Лехциер, В., ред. *Общество ремиссии: на пути к нарративной медицине*. Самара: Самарский университет, 296 с.
- Мерло-Понти, М. (1999) *Феноменология восприятия* (И. Вдовина, С. Фокин, ред., пер. с франц.). Санкт-Петербург: Ювента, Наука, 606 с.
- Тищенко, П. (2017) *Персонализированная медицина. Консьюмеризм и жизненные практики «заботы о себе»*. В: Тищенко, П., ред. *Философско-антропологические основания персонализированной медицины (междисциплинарный анализ). Рабочие тетради по биоэтике*, сб. науч. ст. Москва: Изд-во Московского гуманитарного университета, с. 26–45.
- Фукс, Т. (2007) «Науки о жизни» и жизненный мир. *Топос*, № 2 (16), с. 5–21.
- Хольцгей-Кунц, А. (2016) *Страдание из-за собственного бытия: Дазайн-анализ и задача герменевтики психопатологических феноменов* (И. Глухова, пер. с нем., Т. Щитцова, ред.). Вильнюс: Logvino literatūros namai, 312 с.
- Щитцова, Т. (2006), *Memento nasci: сообщество и генеративный опыт* (Штудии по экзистенциальной антропологии). Вильнюс: ЕГУ. Москва: ООО «Вариант», 384 с.
- Щитцова, Т. (2015) *Антропология. Этика. Политика. Сборник философских статей и докладов*. Вильнюс: ЕГУ, 254 с.
- Ямпольская, А. (2013) *Феноменология в Германии и Франции: проблемы метода*. Москва: РГГУ, 258 с.
- Burggraeve, R. (2013) Responsible for the Responsibility of the Other: Emmanuel Levinas gives to thought on psychotherapeutic counseling as ethical relationship. In: *Presencing EPIS*. Vol. 2, iss. 1, pp. 1–23. Available from: <https://issuu.com/episjournal/docs/episjournal2013/11> [Accessed 18 May 2019].
- Critchley, S. (2008) Introduction. In: Critchley, S., Bernasconi R., ed. *The Cambridge Companion to Levinas*. New York: Cambridge University Press, pp. 1–32.
- Frank, A. W. (2013) *The Wounded Storyteller: Body, Illness, and Ethics*. Second Edition. Chicago and London: The University of Chicago Press, 253 p.
- Frank, A. W. (2001) Experiencing Illness Through Storytelling. In: Toombs S.K.ed. *Handbook of Phenomenology and Medicine*. Dordrecht, Boston, London: Kluwer Academic Publishers, pp. 229–245.
- Levinas, E. (2013) *Autrement qu' être ou au-delà de l'essence*. Paris: Kluwer Academic: Martinus Nijhoff, 284 p.

- Levinas, E. (2014) *Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre*. Paris: Grasset, 252 p.
- Sodeika, T. (2009) On the Non-theoretical Source of Meaning. In Šerpytytė R., ed. *A Century with Levinas: on the Ruins of Totality*. Vilnius: Vilnius University Publishing House, pp. 62–67.
- Sundström, P. (2001) Disease: the phenomenological and conceptual center of practical-clinical medicine. In: Toombs S.K, ed. *Handbook of Phenomenology and Medicine*. Dordrecht, Boston, London: Kluwer Academic Publishers, pp. 109–126.
- Toombs, Kay S. (1987) The Meaning of Illness: A Phenomenological approach to the patient-physician relationship. *The Journal of Medicine and Philosophy*, no. 12, pp. 219–240.
- Waldenfels, B. (2008) Levinas and the Face of the Other. In: Critchley, S., Bernasconi R., ed. *The Cambridge Companion to Levinas*. New York: Cambridge University Press, pp. 63–81.

References

- Brody, H. (2013) Iz knigi “Istorii bolezni”. *Mezhdunarodnyi zhurnal issledovaniï kul'tury* [International Journal of Cultural Research] [online] no. 1 (10), pp. 52–64. Available from: [https://culturalresearch.ru/files/open_issues/01_2013/IJCR_01\(10\)_2013_Brody.pdf](https://culturalresearch.ru/files/open_issues/01_2013/IJCR_01(10)_2013_Brody.pdf). [Accessed 15 May 2019].
- Burggraeve, R. (2013) Responsible for the Responsibility of the Other: Emmanuel Levinas gives to thought on psychotherapeutic counseling as ethical relationship. In: *Presencing EPIS*. Vol. 2, no. 1, pp. 1–23. Available from: <https://issuu.com/episjournal/docs/episjournal2013/11> [Accessed 18 May 2019].
- Critchley, S. (2008) Introduction. In: Critchley, S., Bernasconi R., ed. *The Cambridge Companion to Levinas*. New York: Cambridge University Press, pp. 1–32.
- Dörner, K. (2006). *Khoroshii vrach. Uchebnik osnovnoi pozitsii vracha*. [Good doctor. The book for basic doctor's position] (I. Sapozhnikova, per. s nem. pri uchastii E.L. Gushanskogo). Moscow: Aleteia, 544 p.
- Frank, A. W. (2013) *The Wounded Storyteller: Body, Illness, and Ethics*. Second Edition. Chicago and London: The University of Chicago Press., 253 p.
- Frank, A. W. (2001) Experiencing Illness Through Storytelling. In: Toombs S.K.ed., *Handbook of Phenomenology and Medicine*. Dordrecht, Boston, London: Kluwer Academic Publishers, pp. 229–245.
- Fuks, T. (2007) *Nauki o zhizni' i zhiznennyi mir* [Science of Life and Lifeworld]. *Topos*, no. 2 (16), pp. 5–21.
- Khol'tskhei-Kunts, A. (2016) *Stradanie iz-za sobstvennogo bytiia: Dazain-analiz i zadacha germenevtiki psikhopatologicheskikh fenomenov* [Suffering from the own being. Dasein-analysis and the aim of the hermeneutics of psychopathological phenomena] (I. Glukhova, per. s nem., T. Shchittsova, red.). Vilnius: Logvino literatūros namai, 312 p.
- Lekhtsier, V. (2018) *Bolezn': opyt, narrativ, nadezhda. Ocherk sotsial'nykh i gumanitarnykh issledovaniï meditsiny* [Illness: experience, narrative, hope. Study of social and medical humanities] Vilnius: Logvino literatūros namai, 312 p.
- Lekhtsier, V. (2012) *Obshchestvo remissii: metodologiya, problemy, praktiki*. In: Lekhtsier, V. red., *Obshchestvo remissii: na puti k narrativnoi meditsine*

- [Remission society: on the way to narrative medicine]. Samara: Samarskii universitet, pp. 4–10.
- Levinas, E. (2013) *Autrement qu' être ou au-delà de l'essence*. [Otherwise than Being or Beyond Essence]. Paris, Kluwer Academic: Martinus Nijhoff, 284 p.
- Levinas, E. (2014) *Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre* [Entre-nous: Thinking-of-the-Other]. Paris: Grasset, 252 p.
- Levinas, E. (2013) Total'nost' i Beskonechnoe. In: Total'nost' i Beskonechnoe [Totality and Infinity] (per. s frants.). Moscow: Modern, pp. 66–291.
- Merleau-Ponty, M. (1999) *Fenomenologiya vospriyatii* [Phenomenology of perception] (I. Vdovina, S. Fokin, red., per. s frants.). Saint-Petersburg: Iuventa, Nauka, 606 p.
- Shchittsova, T. (2006), *Memento nasci: soobshchestvo i generativnyi opyt. Shtudii po ekzistentsial'noi antropologii*. [Memento nasci: Community and Generative Experience. Studies in the Existential Anthropology]. Vilnius: EHU-Moskva: OOO "Variant", 384 p.
- Shchittsova, T. (2015) *Antropologiya. Etika. Politika. Sbornik filosofskikh statei i dokladov* [Anthropology. Ethics. Politics. Book of philosophical articles and reports]. Vil'nius: EHU, 2015, 254 p.
- Sodeika, T. (2009) On the Non-theoretical Source of Meaning. In Šerpytyté, R. ed.: *A Century with Levinas: on the Ruins of Totality*. Vilnius: Vilnius University Publishing House, pp. 62–67.
- Sundström, P. (2001) Disease: the phenomenological and conceptual center of practical-clinical medicine. In: Toombs S.K, ed. *Handbook of Phenomenology and Medicine*. Dordrecht, Boston, London: Kluwer Academic Publishers, pp. 109–126.
- Tishchenko, P. (2017) Personalizirovannaia meditsina. Kons'umerizm i zhiznennye praktiki "zaboty o sebe". In: Tishchenko, P. red. *Filosofsko-antropologicheskie osnovaniia personalizirovannoi meditsiny (mezhdistsiplinarnyi analiz). Rabochie tetradi po bioetike, sb. nauch. st.* [Philosophical and anthropological foundation of personalized medicine (interdisciplinary analysis). Workbooks on bioethics]. Moscow: Izd-vo Moskovskogo gumanitarnogo universiteta, pp. 26–45.
- Toombs, Kay S. (1987) The Meaning of Illness: A Phenomenological approach to the patient-physician relationship. *The Journal of Medicine and Philosophy*, no. 12, pp. 219–240.
- Waldenfels, B. (2008) Levinas and the Face of the Other. In: Critchley, S., Bernasconi R., ed. *The Cambridge Companion to Levinas*. New York: Cambridge University Press, pp. 63–81.
- Yampolskaya, A. (2013) *Fenomenologiya v Germanii i Frantsii: problemy metoda* [Phenomenology in Germany and France: problems of the method]. Moscow: RGGU, 258 p.

Шаноўныя аўтары!

Да разгляду ў філасофска-культуралагічны часопіс «Топос» прымаюцца арыгінальныя артыкулы (да 1 др. арк.: 40 тыс. знакаў), рэцэнзіі (да 0,5 др. арк.: 20 тыс. знакаў) і пераклады (пры наяўнасці аўтарскіх правоў), якія адпавядаюць агульнаму тэматычнаму профілю часопіса, а таксама матэрыялы па спецыяльных тэматычных анонсах, якія публікуюцца на сайце <http://journals.ehu.lt/index.php/topos>. Мова матэрыялаў: руская, беларуская, англійская. Матэрыялы дасылайце, калі ласка, па адрасе: journal.topos@ehu.lt (з пазнакай `Topos_Submission`).

У рэдакцыю неабходна даслаць дзве версіі матэрыялаў: поўны варыянт тэксту (фармат назвы `NameSurname_Topos_SubmissionYYYY`, калі ласка, замест `YYYY` пазначайце бягучы год) і ананімізаваны варыянт тэксту для рэцэнзавання (фармат назвы `ShortTitle_Topos_SubmissionYYYY`).

Матэрыялы на рускай/беларускай мовах

1. Назва артыкула, імя аўтара, афіляванне (прыналежнасць да інстытуцыі, пасада, фізічны адрас, E-mail) – на рускай/беларускай і англійскай мовах.

2. Анатацыя (да 250 слоў; паўтарае структуру артыкула; адзначаныя мэты, задачы, метадалогія і галоўныя вынікі) і ключавыя словы (5–7 азначэнняў) – на англійскай мове.

3. Арыгінальны тэкст артыкула (каментары ў падрадкавых заўвагах; спасылкі згодна з узорам Harvard Reference System; ілюстрацыі, табліцы і дыяграмы змяшчаюцца ў тэксце).

4. Спіс літаратуры з крыніцамі на любых мовах, на якія спасылаецца аўтар (афармленне па ўзоры Harvard Reference System; апісанне найменняў на арыгінальнай мове).

5. References на англійскай мове з лацінізаванай версіяй спіса літаратуры (афармленне па ўзоры Harvard Reference System; не англамоўныя найменні транслітаруюцца згодна з правіламі ALA-LC (Library of Congress) Romanization without Diacritics; апісанне не англамоўных найменняў змяшчае таксама і назвы, перакладзеныя на англійскую мову, у квадратных дужках пасля транслітараванай назвы).

Матэрыялы на англійскай мове

1. Назва артыкула, імя аўтара, афіляванне (прыналежнасць да інстытуцыі, пасада, фізічны адрас, E-mail).

2. Анатацыя (да 250 слоў; паўтарае структуру артыкула; адзначаныя мэты, задачы, метадалогія і галоўныя вынікі) і ключавыя словы (5–7 азначэнняў).

3. Арыгінальны тэкст артыкула (каментары ў падрадкавых заўвагах; спасылкі па ўзоры Harvard Reference System; ілюстрацыі, табліцы і дыяграмы змяшчаюцца ў тэксце).

4. References на англійскай мове з лацінізаванай версіяй спіса літаратуры (афармленне па ўзоры Harvard Reference System; не англамоўныя найменні транслітаруюцца згодна з правіламі ALA-LC (Library of Congress) Romanization without Diacritics; апісанне не англамоўных найменняў змяшчае таксама і назвы, перакладзеныя на англійскую мову, у квадратных дужках пасля транслітараванай назвы).

Падрабязней глядзіце, калі ласка, інфармацыю на сайце ў раздзеле «Даслаць матэрыял».

ИНФОРМАЦИЯ ДЛЯ АВТОРОВ

Уважаемые авторы!

К рассмотрению в философско-культурологический журнал «Топос» принимаются оригинальные статьи (до 1 п.л.: 40 тыс. знаков), рецензии (до 0,5 п.л.: 20 тыс. знаков) и переводы (при наличии авторских прав), соответствующие общему тематическому профилю журнала, а также материалы по специальным тематическим анонсам, которые публикуются на сайте <http://journals.ehu.lt/index.php/topos>. Язык материалов: русский, белорусский, английский. Материалы отправляйте, пожалуйста, по адресу: journal.topos@ehu.lt (с пометкой Topos_Submission).

В редакцию необходимо выслать две версии материалов: полный вариант текста (формат названия NameSurname_Topos_SubmissionYYYY, просьба вместо YYYY указывать текущий год) и анонимизированный вариант текста для рецензирования (формат названия ShortTitle_Topos_SubmissionYYYY).

Материалы на русском/беларусском языках

1. Название статьи, имя автора, аффилирование (принадлежность к институции, занимаемая должность, физический адрес, E-mail) – на русском/беларусском и английском языках.

2. Аннотация (до 250 слов; повторяет структуру статьи; выделены цели, задачи, методология и основные выводы) и ключевые слова (5–7 определений) – на английском языке.

3. Оригинальный текст статьи (комментарии в примечаниях в виде постраничных сносок; ссылки по образцу Harvard Reference System; иллюстрации, таблицы и диаграммы размещаются внутри текста).

4. Список литературы с источниками на любых языках, на которые ссылается автор (оформление по образцу Harvard Reference System; описание наименований на оригинальном языке).

5. References на английском языке с латинизированной версией списка литературы (оформление по образцу Harvard Reference System; не англоязычные наименования транслитерируются по правилам ALA-LC (Library of Congress) Romanization without Diacritics; описание не англоязычных наименований включает также названия, переведенные на английский язык в квадратных скобках после транслитерированного названия).

Материалы на английском языке

1. Название статьи, имя автора, аффилирование (принадлежность к институции, занимаемая должность, физический адрес, E-mail).

2. Аннотация (до 250 слов; повторяет структуру статьи; выделены цели, задачи, методология и основные выводы) и ключевые слова (5–7 определений).

3. Текст статьи (комментарии в примечаниях в виде постраничных сносок; ссылки по образцу Harvard Reference System; иллюстрации, таблицы и диаграммы размещаются внутри текста).

4. References с латинизированной версией списка литературы (оформление по образцу Harvard Reference System; не англоязычные наименования транслитерируются по правилам ALA-LC (Library of Congress) Romanization without Diacritics; описание не англоязычных наименований включает также названия, переведенные на английский язык в квадратных скобках после транслитерированного названия).

Подробнее смотрите, пожалуйста, информацию на сайте в разделе «Отправить материал».

AUTHOR GUIDELINES

Dear authors!

Journal for Philosophy and Cultural Studies “Topos” regularly accept material in the form of original articles (up to 40 000 characters), reviews (up to 20 000 character) and translated works (providing author license only), which correspond to the thematic scope of the journal, as well as materials for special calls published on the website: <http://journals.ehu.lt/index.php/topos>. Submissions can be provided in Russian, Belarusian and English. To make your submissions, please, send your material to: journal.topos@ehu.lt (marking it with Topos_Submission).

The Editorial Board requires that two versions of the submission be sent: the full text (please, name your document as follows: NameSurname_Topos_SubmissionYYYY, and change YYYY for the current year), and the anonymized text for double peerreviewing (please, name your document as follows: ShortTitle_Topos_SubmissionYYYY).

Materials in Russian/Belarusian:

1. Title of the article, author’s full name, affiliation (institution, position, post address, E-mail) – in Russian/Belarusian and English.
2. Summary (up to 250 words; structured as the original article; the object, main tasks, methodology and conclusions highlighted) and key words (5–7 terms) – in English.
3. Original text of the article (all comments be made in footnotes; Harvard Reference System citation; illustrations, charts and tables be placed in the text).
4. Literature List with references in all languages used (Harvard Reference System citation; all references be made in the original language).
5. References in English including the full list of the literature referenced in Roman script (Harvard Reference System citation; nonEnglish items be transliterated according to the rules of ALA-LC (Library of Congress) Romanization without Diacritics; transliterated references should include translated titles of the works in square brackets following the transliterated version).

Materials in English:

1. Title of the article, author’s full name, affiliation (institution, position, post address, E-mail).

2. Summary (up to 250 words; structured as the original article; the object, main tasks, methodology and conclusions highlighted) and key words (5-7 terms).

3. Original text of the article (all comments be made in footnotes; Harvard Reference System citation; illustrations, charts and tables be placed in the text).

4. References in English including the full list of the literature referenced in Roman script (Harvard Reference System citation; nonEnglish items be transliterated according to the rules of ALA-LC (Library of Congress) Romanization without Diacritics; transliterated references should include translated titles of the works in square brackets following the transliterated version).

For more details, please see the guidelines on the website in “Make a Submission” section.