

## ОБРАЗЫ ДРУГОГО КАК ОПТИЧЕСКИЕ ЭФФЕКТЫ МИМЕСИСА

А. И. Пигалев

### 1. Другой и машины всеобщности

Ключевым словом философии XX века следует, видимо, считать «преодоление» — даже в тех контекстах, в которых оно не фигурирует явно. При этом, прежде всего, преодолевается «метафизика» в качестве порождающей структуры всей европейской культуры, а уже затем — ее производные, начиная с «догматизма» и заканчивая «мужским господством». Лозунгом и архетипом «преодоления» становится «децентрация», окруженная сложными кружевами периферийных смыслов, рождающих, в свою очередь, причудливые воспроизведения соответствующего образа действий в самых неожиданных областях.

Однако победная экспансия постмодернистского дискурса пролила свет на многие параллельные ему модели мысли и ввела их в поле своих дискурсивных практик в качестве чего-то «родственного». Наиболее выразительным примером проявления такого «избирательного сродства» является интерес постмодернистов к концепции диалога М. М. Бахтина, из которого отдельные исследователи до сего дня упорно продолжают делать тайного или явного постмодерниста. Но интерес к Бахтину повлек за собой и интерес ко всей «диалогической» традиции, к представителям которой его привычно относят. В целом же такое заинтересованное отношение выявляет некоторое общее проблемное поле постмодернизма и диалогизма, само наличие которого весьма симптоматично.

В самом деле, интерес философов-постмодернистов к понятиям тождества и различия, прочитанным в контексте концепций желания, насилия и власти, довольно часто оформляется в качестве проблемы Другого, которая является главной именно в диалогизме. Точно так же постмодернистская проблематика «децентрации» может быть истолкована в качестве борьбы против монологических структур в социуме и культуре. В обоих случаях соответствующие исследовательские стратегии имеют смысл иных, по сравнению с традиционными, способов истолкования Другого.

Более того, справедливым оказывается и более широкое обобщение, согласно которому одной из главных проблем человеческого существования является конституирование многого как единства и, таким образом, понимание единого именно как единства многого. Но это в действительности снова проблема Другого в качестве особого эффекта системности. В этом контексте Другой оказывается порож-

дением специфических системных связей и отношений между элементами системы, которые в своих пересечениях, переплетениях, петлях, сгущениях и узлах рожают новое качество<sup>1</sup>. Важную роль в эффектах системности играют и сущность самих элементов системы, и характер связей между ними. Применительно к человеческой культуре такой подход имеет существенные дополнительные особенности.

Действительно, *во-первых*, «культура» определяется в противопоставлении «природе», где все происходит «само по себе», «автоматически». В области культуры, напротив, ничто не происходит «само по себе», все артефакты требуют человеческих усилий не только для их создания, но и для поддержания их устойчивого («длящегося») существования — в противном случае они обращаются в ничто, т. е. возвращаются на «нулевой уровень» — на уровень чисто природного существования. Тогда культурное существование человека, т. е. собственно человеческое в человеке — это всегда трансцендирование, выход за пределы чисто биологической жизнедеятельности и, стало быть, за пределы досягаемости детерминирующего действия целого ряда сугубо «природных» факторов. К числу этих факторов следует отнести и те, которые обеспечивают консолидацию живых особей, их существование в качестве группы или стада. В этом смысле социальность как специфически человеческая стратегия консолидации в основе своей может и должна опираться преимущественно на искусственно созданные, т. е. «культурные», средства.

Следовательно, *во-вторых*, с появлением культуры возникает совершенно новая система, само существование которой в качестве системы требует особых условий и усилий. Самосогласованность такой системы не может основываться на свойствах, внутренне присущих ее элементам «по природе». Ведь соответствующие природные механизмы человека разрушены, и в этом, собственно, главная предпосылка человеческой свободы. В силу неустранимого вмешательства свободы элементы системы оказываются *разнородными* (хотя бы потенциально), а потому ни один элемент не может зафиксировать свою определенность, т. е. свой способ существования, в качестве безусловного и, стало быть, единственно возможного. Такая фиксация свела бы систему к вырожденному случаю: она состояла бы фактически из одного элемента-модели, а все остальные элементы, поскольку они повторяли бы способ существования модели, были бы просто излишними. В «невыврожденной» системе существование каждого элемента является не безусловным, а обусловленным всеми другими элементами, т. е. зависящим от них.

В этом случае вне каждого элемента обязательно содержится его Другое (или Другой), что и предполагает отказ от отдельности (безусловности) существования. Понятно, что главным при этом становится вопрос о *степени* обусловленности (опосредования). Ведь опосредование данного элемента может быть лишь ограничением его свободы вплоть до ее полного исчезновения. На этом полюсе феномен Другого просто отсутствует, и отношение между элементами сводится к тождеству, в рамках которого любой Дру-

гой просто недопустим. Он подавляется, поглощается в процессе насильственного отождествления нетождественного, объявляется неузнанным с первого взгляда Оригиналом и тем самым уничтожается в качестве подлинного Другого. На противоположном полюсе налицо стремление сохранить нетронутым каждый элемент, позволить ему ускользнуть от насилия системы и тем самым от принадлежности к ней. В результате система перестает быть системой и превращается в хаотическую совокупность элементов, каждый из которых ничем, кроме самого себя, не обуславливается, а потому является совершенно автономным Другим.

Не менее важен и вопрос о *характере* (или *качестве*) опосредования. Иными словами, речь идет о том, что же именно связывает людей в специфически человеческих группах, замещая собой связи биологического происхождения. Диапазон возможных точек зрения на этот вопрос довольно широк, и в качестве сил консолидации человеческих сообществ рассматриваются самые разнообразные явления и процессы. На одном полюсе здесь находятся попытки сблизить эти силы с чем-то чисто природным (биологическим), в чем видится залог их «материальности» — таковы, например, более или менее примитивно истолкованные «экономические отношения» тех теорий, которые построены в духе попыток «материалистического понимания истории». Более радикальной является только полная биологизация этих сил в стиле пресловутых «любви и голода». На другом полюсе — попытки истолковать силы консолидации человеческих сообществ в качестве символических, знаковых или чисто духовных. Примером может служить само понятие духа, а также такие конструкты, как мышление и язык.

И, наконец, нельзя оставить вне поля рассмотрения те средства, с помощью которых осуществляется консолидация человеческих сообществ. В данном случае речь идет о включении единичного в совокупность системных связей. Искусственные образования, обеспечивающие единство многого (т. е. разнообразного) могут быть названы *машинами всеобщности*, поскольку создание норм и структур всеобщности осуществляется ими «машинально». «Машинальность» здесь означает не только бессознательность и автоматизм. Имеется в виду также характерное замещение смысла: запуская машины всеобщности, человек *не осознает* подлинного смысла производимого им действия, затемняя его другими смыслами.

Создание норм и структур всеобщности выступает в качестве невидимого побочного эффекта самых различных форм специфически человеческой жизнедеятельности, причем этот эффект всегда попадает в «слепое пятно» сознания. В результате знание не только включает в себя незнание, но основывается на этом незнании в соответствии с известной формулой К. Маркса: «Они не сознают этого, но они это делают»<sup>2</sup>. Обеспечивая самосогласованность элементов культуры, машины всеобщности создают и поддерживают *культурную идентичность*, т. е. самотождественность культуры в пространстве и времени.

Нетрудно видеть, что в ситуации, когда биологические силы консолидации отсутствуют или предельно ослаблены — а именно этим и характеризуется состояние культуры, — самотождественность человеческого сообщества может быть обеспечена лишь искусственными средствами. Культурная идентичность соотнобразуется с *моделями всеобщности*, т. е. типами, образцами и нормами тех или иных структур всеобщности, которые определяют все основные формы жизнедеятельности. Таким образом, машины всеобщности производят не саму всеобщность в качестве некоторого реального состояния культуры, а именно ее *модели*. В свою очередь, каждая модель всеобщности образует нечто вроде смысловой оболочки, обозначающей внутренний хронотоп культуры, в каждой части которого гарантируется непрерывность культурного опыта.

Известно, что всякое соприкосновение отдельного человека с действительностью *всегда опосредовано моделями, имеющими надындивидуальный характер*, поскольку в противном случае невозможно было бы говорить о единой для всех действительности. В своем существовании человек окружен множеством взаимопересекающихся и вложенных друг в друга исторически изменчивых *символических миров*, с которыми он только и имеет дело. Более того, само представление о некоей «действительности» является конститутивным элементом этих моделей: сама по себе «действительность» никогда не дана. Следовательно, нельзя говорить и о том, что дан Другой как таковой.

Историческая изменчивость моделей действительности проявляется в *смене ее образов*, так что оппозиция «природа — культура» при приоритете «природы» в качестве самодостаточного и первичного элемента оказывается всего лишь одной из конкретно-исторических моделей. Она соответствует определенному типу внутреннего расчленения социокультурной целостности, которое порождает и поддерживает в сознании каждого отдельного человека некоторые надындивидуальные структуры, играющие роль перцептивных и категориальных решеток.

Именно эти решетки были значительно позднее извлечены из потока их исторических изменений и названы априорными формами (чувственности и рассудка соответственно). Однако на самом деле анализ ограничился неким габитусом лишь одной конкретно-исторической эпохи. Если оставить от априорности этих решеток только их надындивидуальный характер, одновременно возвратив им историческую изменчивость, то возникнет характерная модель регулярно сменяющихся друг друга символических миров культуры. Вместе с тем в этом контексте весьма плодотворной оказывается предложенная Ф. Ницше модель действительности в качестве *текста, подлежащего истолкованию*.

Последовательное продумывание этой концепции неизбежно приводит к представлению о множественности интерпретаций в качестве не только вполне возможного, но и наиболее вероятного состояния. Предпосылкой такого вывода является тезис о разрушении некоторой реперной точки смысла, вернее, о ее дроблении на мно-

жество реперных точек. Этот вывод может выступать в самых различных формулировках — от констатации «смерти Бога» до противопоставления символа «корня» обладающему множеством центров «корневищу» (ризоме)<sup>3</sup>. Однако подлинный смысл этого вывода всегда заключается в признании возможности и допустимости неорганизованной множественности вместо организации элементов вокруг единой реперной точки. Во всяком случае, «последовательное продумывание» оказывается таковым лишь потому, что опирается на реалии культуры постмодерна. Состоянию множественности реперных точек смысла соответствует множественность символических миров культуры.

## 2. Системные оптические эффекты

При этом весьма важна классическая *ситуация идеологизации*, рождающая у обитателя некоторого символического мира наивную уверенность в возможности его исчерпывающего понимания. Но характернейшей особенностью всякой идеологии является стремление представить часть в качестве целого. Для этого идеология как *видимость*, т. е. нечто, порожденное отражениями, преломлениями, интерференцией и дифракцией символических световых лучей, обозначающих метаморфозы смысла в спиралях и лабиринтах каждого отдельного символического мира культуры, и становится *оптическим эффектом* самой жизнедеятельности, без которого последняя вообще оказывается невозможной. Именно указанное свойство обуславливает понимание идеологии в качестве *общественно необходимой видимости*, заставляющей людей ориентировать свою жизнедеятельность на эту видимость даже тогда, когда ее иллюзорность уже разоблачена и общепризнана<sup>4</sup>.

Соответствующие оптические эффекты остаются общественно необходимыми до тех пор, пока сохраняются более общие механизмы, поддерживающие формы соответствующей человеческой жизнедеятельности. Поэтому просветительская модель критики идеологии, предполагающая, что видимость распадается или, по меньшей мере, утрачивает свою значимость после разоблачения ее иллюзорного характера, обнаруживает свою полную несостоятельность. Столь же необоснованными оказываются и теории, обещающие исчезновение идеологических форм после сознательного вмешательства в саму человеческую жизнедеятельность («практику») и ее преобразование.

Ведь такое *сознательное и непосредственное* вмешательство предполагает уверенность в том, что знание «потустороннего» смысла идеологических призраков является *окончательной истиной*, уже не замутненной никакими идеологическими вкраплениями. Однако если вспомнить о том, что идеология — частичная (особенная) система представлений, выдающая себя за всеобщую, то становится ясно, что притязание на обладание окончательной истиной имеет своей предпосылкой уверенность в возможности для теоретика быть носителем всеобщности, т. е. быть в состоянии заглядывать «за кулисы» оптических эффектов призрачной действительности.

Универсально распространенным архетипом присвоения себе статуса носителя всеобщности является допущение наличия в пространстве и времени некоторой позиции, занятие которой обеспечивает возможность созерцания не фрагментов, действительности (эти образы уже заведомо будут идеологическими), а действительности в целом. Такое требование делает искомую позицию радикально противоречивой. С одной стороны, она принадлежит к целостности действительности, находится «внутри» нее, т. е. является «имманентной». С другой стороны, целостность нельзя созерцать «изнутри»; это возможно лишь «извне», поскольку, как известно, «со стороны виднее». Следовательно, искомая позиция должна находиться «вне» целостности, т. е. быть «трансцендентной».

Таким образом, противоречивая имманентно-трансцендентная позиция может быть найдена лишь тогда, когда к целостности принадлежит некий особый элемент, который одновременно может считаться к ней не принадлежащим. Этот элемент является *абсолютным* (буквально: «отвязанным») исключительно вследствие своего особого положения в целостности: можно сказать, что он *репрезентирует* целостность и лишь поэтому является носителем всеобщности. Право этого элемента на обладание целостностью обеспечивает ему и право на непосредственное вмешательство в ее функционирование. Здесь, однако, следует четко отделить друг от друга два аспекта проблемы, связанные с необходимостью различать между собой существование особой позиции и возможность эту позицию занять и тем самым достичь полноты бытия<sup>5</sup>. Она со всей очевидностью обнаруживается в историческом становлении образов Другого, традиционно представляемого как часть сферы «не-Я».

Применительно к генеалогии сферы «не-Я» может быть поставлен вопрос канонического хайдеггеровского типа: «По какому тексту культуры может быть прочитана эта генеалогия?» Нетрудно предположить, что ответ на этот вопрос следует искать в структуре самой терминологической конструкции — «не-Я». Такая конструкция изначально подчеркивает первенство «Я» перед его противоположностью, но вместе с тем и их неразрывную взаимосвязь. Поэтому генеалогия «не-Я» может быть описана как параллель генеалогии «Я», т. е. субъекта в его новоевропейском понимании и соответственно его современных модификаций. Тогда исходная задача существенно упрощается.

Действительно, при таком подходе текстом культуры, по которому может быть установлена генеалогия «не-Я», становится *метафизика*, поскольку именно она рассматривается в качестве порождающей структуры европейской культуры с присущим именно ей субъективизмом. В этом ракурсе субъективизм оказывается всего лишь поздней (хотя и не финальной) фазой «метафизической эпохи», охватывающей собой фактически всю историю европейской культуры. Такая модель генезиса субъективизма, представленная, прежде всего, хайдеггеровской концепцией метафизики и ставшая, в сущности, общепринятой, в глубинных основаниях не совсем своеобразна.

Она всего лишь следует тенденции, идущей от ренессансной ментальности и сводящей порождающую структуру культуры исключительно к метафизике в ее древнегреческом понимании.

Между тем проблематика субъективизма — это проблематика *христианской* культуры, основания которой ни при каких условиях не могут быть сведены лишь к греческому элементу, хотя он никогда и не исчезал окончательно, сопровождая христианство в виде различных форм гностицизма. Более того, независимо от влияния гностических концепций, сами основания христианской культуры являются иудео-эллинскими, и именно двуполярность этих оснований игнорируется в хайдеггеровской концепции «метафизической эпохи». Тем самым игнорируется тот хрупкий «патристический синтез», в рамках которого и возникла эта характерная двуполярность, перечеркивающая притязания метафизики на всеобъемлющее значение. Поэтому нет ничего удивительного в том, что порожденная самой патристикой проблема взаимоотношения веры и разума уже с позднего средневековья решается односторонне. Вера либо просто вытесняется, либо отождествляется с разумом, что и приводит к монополярному положению метафизики.

Указанная тенденция вытеснения или отождествления подкреплялась и подкрепляется неким общим, почти бессознательно принимаемым представлением об универсальности философии как метафизики. Согласно этому представлению, философия (метафизика) является *необходимым* элементом *любой* культуры, возникающим на определенной стадии ее исторического развития. Если в какой-либо культуре отсутствуют даже так называемые «зачатки философского знания», то это свидетельствует лишь о том, что соответствующая стадия ее исторического развития еще не наступила, но, безусловно, обязательно наступит. Тем самым философии приписывается авторитетное происхождение. То же самое, выраженное несколько иначе, означает, что философия как машина всеобщности задает некий якобы *единственно возможный* тип моделей всеобщности, все модификации которого могут обсуждаться также лишь в рамках самой философии.

Разумеется, трудно спорить против очевидности и невозможно отрицать фактически доминирующую роль метафизических оснований европейской культуры. Однако призывы к «преодолению метафизики» указывают на не менее очевидную недостаточность этих оснований, а точнее, на серьезные дефекты следствий, вытекающих из этих оснований. Ведь преодолевают лишь то, что так или иначе стесняет, служит препятствием на пути к цели. Апокалиптический тон различных моделей «преодоления метафизики» также обусловлен представлением о ее всеобъемлющем характере, так что отказ от метафизических оснований европейской культуры означал бы и конец культуры, опирающейся на эти основания, т. е. культуры как таковой. Этим же объясняется и то, что большинство подходов к «преодолению метафизики» в конечном итоге оказывается неким «мышлением на пределе», понимающим свою задачу весьма парадоксально: «преодолеть метафизику» таким образом, чтобы все же остаться в ее пределах.

Непредвзятое рассмотрение становления метафизики в качестве машины всеобщности тотчас же подчеркивает ее органическую связь со структурой древнегреческого полиса. Именно метафизический дискурс должен был обеспечивать рациональность действия свободного гражданина, т. е. делать понятной (прозрачной) его связь в качестве единичного с полисом в качестве общего (целого). Иначе говоря, метафизика как машина всеобщности «выталкивала» отдельного человека на уровень общезначимости в качестве всеобщности и необходимости, делала его *причастным* к целому. В этом смысле по своему происхождению метафизика отнюдь не является чем-то общечеловеческим.

Но если приходится признать метафизический дискурс локальным, то логично было бы искать всеобъемлющий тип машин всеобщности в тех пластах культуры, которые предшествуют метафизике. Действительно, если локальность метафизического дискурса предстает в качестве чего-то более или менее очевидного, то не менее очевидна и общность для всех первых типов оседлой культуры *политеистических систем*. Несмотря на отличия в составе богов различных пантеонов, в их числе и конкретных функциях, в целом политеистические системы построены однотипно, и каждая из них в качестве системы выполняет, в сущности, одну и ту же функцию. Каждая из политеистических систем — экземпляр некоторого типа машин всеобщности, и принадлежность экземпляра к одному и тому же типу доказывается однотипностью производимых этими машинами моделей всеобщности.

Как отмечалось выше, машины всеобщности позволяют элементу системы выйти за собственные пределы, тем самым создать предпосылки для преодоления собственной конечности. При этом сам элемент не может служить для самого себя точкой опоры, и ее следует искать в самой системе, хотя и не среди других элементов как таковых. В обычном состоянии эти элементы в силу своей конечности сами нуждаются в опоре, стремясь найти ее в других элементах, что порождает антисистемные (асистемные) тенденции, угрожающие самому существованию системы. Следовательно (и об этом также упоминалось выше), система должна *породить* такие элементы, которые, формально принадлежат к системе, словно выталкивались бы за ее пределы и становились бы для нее чем-то внешним. Боги пантеонов и становятся такими элементами.

Необходимо сразу же подчеркнуть, что боги сохраняют многие черты, присущие духам. Главная из них состоит в том, что боги, как и духи, выступают не в качестве объектов созерцания, хотя бы и заинтересованного, а в качестве *надындивидуальных сил, действующих через человека независимо от его воли и даже подчиняющих ее себе*. В этом смысле богом может стать все, на что направлен предельный интерес и что подчиняет себе человеческую волю — успех, богатство, процветание, страсть, разум, наука и т. д.<sup>6</sup>

Будучи главными действующими персонажами различных мифологических систем, объектами веры и религиозных ритуалов, боги,

хотя и считаются во многом превосходящими человека, все же не обладают той степенью совершенства, вечности или бесконечности, которая позднее будет приписываться единому Богу. Правда, в некоторых мифологических системах имена богов могут быть истолкованы в качестве формы проявления единой изначальной реальности. Возможна и ситуация *генотеизма*, т. е. выделение в системе богов некоторого одного главного бога, которому и поклоняются прежде всего. Как и духи, *боги давали возможность переносить ритм и упорядоченность одной области в другую*.

Переход от духов к богам — это переход от момента смерти предков к ритмам и упорядоченности мироздания<sup>7</sup>. Первые оседлые культуры пытались читать и толковать ритмы, в первую очередь, неба для того, чтобы знать, что, когда и как делать на земле. Множество *количественно* различных (т. е. быстрых или медленных, но всегда сводящихся к пространственному перемещению) ритмов на небе позволяет соотнести с ними, «синхронизировать» различные виды деятельности в качестве длящихся состояний<sup>8</sup>. Таким образом, боги традиционно предоставляют человеку некую точку опоры, из которой человек может посмотреть на себя как бы со стороны или, точнее, увидеть свое зеркальное отображение. Именно боги превращаются в особые *зеркальные поверхности*, в которых человек только и видит самого себя.

В этом изначальном смысле боги действительно суть оптические эффекты, и имена богов суть символы<sup>9</sup>, в своей совокупности образующие особую *машину всеобщности*. С помощью этой машины люди могли как бы приподниматься над своими локальными пространствами и временами, расширять панораму своего видения и входить в некий *более общий* хронотоп. Поэтому имя бога как символ больше себя самого и всегда указывает на некую другую действительность. Однако это «указание» не является ни линейным, ни однозначным, осуществляясь посредством сложных *системных* причинно-следственных связей, которые и воспринимаются как соответствующие оптические эффекты, также имеющие системный характер.

### 3. От богов к бытию

Культурой Древней Греции был произведен существенный сдвиг в понимании смысла пантеона, который по своему составу и строению у греков сперва мало чем отличался от взглядов их соседей. Фактически производится *подавление темпорального измерения богов, т. е. их структурирование исключительно в пространстве*<sup>10</sup>. Древние греки не игнорировали, но пристально вглядывались в культуры, живущие по своим собственным законам, но все же остававшиеся в рамках «ойкумены» в качестве *законообразующей сферы совместного существования*. Такой установкой на гуманистическое «любопытство» объясняется и множественность мирно сосуществующих образов богов, и разнообразие соответствующих мифов, что, собственно, оказывается исходным условием древнегреческого плюрализма.

Однако необходимость обеспечения устойчивого плюрализма вынуждала греков идти еще дальше — так структурировать свой мир, чтобы он совершенно не зависел от хитросплетений религиозных и политических взаимоотношений. Действительно, множество полисов, каждый из которых имел свои представления о богах, свою систему законов, свои ценности, нормы и идеалы, не могло бы существовать в качестве единого целого, если бы греки не обратились к миру идей, т. е. абстрактных, а потому всеобщих понятий. Греки изобретают *абстрактное мышление*, т. е. речь, которая основана на понимании Другого в качестве однокачественного и даже тождественного смотрящему и говорящему. В результате Другой превращается не просто в Двойника, но в такую копию исходного субъекта, которая, в отличие от Двойника в общем смысле, не обладает никакой самостоятельностью: ее самостоятельность — мнимость, оптический эффект соответствующих структур всеобщности.

Весьма существенно, что именно мир идей в качестве зримого, т. е. чисто пространственного в смысле неизменного равенства самому себе, начинает отождествляться с подлинным *бытием* в качестве основной категории метафизики. Не менее существенным оказывается и понимание того, что сама *категория «бытие» вырастает из особо препарированного представления о богах*. Всеобщность философских (метафизических) понятий следует из их абстрактности, т. е. (отвлеченности) независимости от определенного места, времени, конкретных особенностей говорящего и слушающего. Тогда чужая культура и чужой человек как воплощения Другого перестают быть источником беспокойства и даже страха: теперь их можно просто рассматривать, созерцать точно так же, как созерцают мир идей. На этой социокультурной основе возникает и фундаментальное философское понятие абстрактного бытия, заменяющее абстрактным «быть» самые различные действия, источниками которых считались «специализированные» боги (бог как бы действовал через посредство человека).

Правда, для этого предварительно должно было появиться понятие «божественное», заменившее собой «богов», и сформироваться представление о «философском боге». Это представление наличествует уже у Ксенофана, а у Парменида отшлифовывается и включается в сложную систему ассоциаций. Если к олимпийским богам можно было взывать, молить их о чем-либо, то «философского бога» уже можно только созерцать, поскольку он как «божественное», т. е. как «идея», — это, в сущности, глухая и немая вещь. «Божественное» — это *один из пробных ходов обобщения*, уникальная попытка упорядочить систему богов и тем самым создать далеко не единственно возможную *парадигму целостности культуры*.

Поэтому учение об идеях, восходящее к Сократу и Платону — *лишь одно из возможных представлений о духе*. Идеи в качестве гипостазированных абстрактных понятий выступали в качестве символа такой формы духовных межчеловеческих связей, которые были необходимы именно для культуры, не имеющей сплошной



территории и расположенной на архипелаге. «Идея» как «сверхчувственный вид» абстрактна потому, что отвлечена от места и времени, от говорящего и слушающего и, следовательно, самотождественна в пространственно разделенных местах. Только определенным образом организованная совокупность идей могла обеспечить идентичность древнегреческой культуры, расщепленной на множество отдельных и относительно самостоятельных образований<sup>11</sup>.

Идея — это условие возможности увидеть сущее как сущее, имеющее некоторый смысл. Поэтому мир идей обладает иерархической структурой в воображаемом пространстве, и на вершине иерархии находится идея идей (идея блага), являющаяся условием возможности существования самих идей в качестве идей, т. е., прежде всего, условием их видимости. Соответственно для восприятия сущего оказывается необходима *правильность взгляда*, т. е. его направленность на идею блага. Тогда мудрость, София, раскрывает свою суть как привязанность к миру идей, стягиваемому воедино «игром» идеи идей<sup>12</sup>. Таким образом, *в платонизме действительно осуществляется вполне определенное — метафизическое — структурирование символического мира культуры*.

Но если для древних греков бытие как «божественное» — это *всеобщее*, то божественным становится также тот, кто обобщает, — философ. Он — посвященный в дела «божественного» и, следовательно, в своей единичности представляет всеобщность. Сказанное означает, что философ — фетишизация этой целостности и, в этом смысле, особый тип человека, «владеющий» целостностью и потому могущий служить точкой опоры для трансцендирования. Видя иллюзорность призраков, порожденных оптическими эффектами культуры, он считает себя вправе притязать на управление государством и тем самым другими людьми лишь на том основании, что он считает их для себя полностью прозрачными — своими *несамостоятельными* Двойниками.

Следовательно, возникновение философии действительно означало весьма существенный качественный скачок в развитии культуры на ее пути к целостности: это стало знаком самого радикального изменения всех прежних моделей социокультурного единства. В результате этого изменения «бытие» оказывается всего лишь системой особым образом «нейтрализованных» богов. Это — результат превращения их в инстанции, к которым уже нельзя обратиться и которые не могут обратиться к людям, а потому и не могут побуждать их к совершению тех или иных действий. Но это существенно изменяет, прежде всего, сам способ понимания человека.

Так возникает характерное внутреннее напряжение в границах *принципа субъектности*, представляющего собой исходную точку метафизического структурирования сущего. Этот принцип означал превращение некоего вещного сущего в субъект, но не в современном смысле, а в качестве *субстанциального основания* («подпорки») всей совокупности существующего. Поэтому принцип субъектности предполагает выделение внутри самой системы, осмысляемой с

помощью этого принципа, некоторого особого элемента, который и становится «*subiectum*», т. е. «основанием» или, если угодно, «точкой опоры» для всех остальных элементов. Субъектом первоначально считалось исключительно то, что субстанциально, так что этому пониманию соответствует, скорее, термин «субстанция», т. е. «объект», а не «субъект».

Иначе говоря, фактически фиксируется появление той точки опоры, которая необходима каждому элементу системы для того, чтобы возвыситься над своим конечным существованием. Должно было пройти довольно много времени, прежде чем субъектность превратится в субъективность, т. е. в отождествление сущего-основания с абстрактным (лишенным пола, возраста и социального положения) человеком в качестве «Я», которому противостоит сфера «не-Я». Человек в контексте традиционного метафизического формализма считается окруженным неизвестными Двойниками, которые только *притворяются* настоящими Другими. Смысл философской работы и заключается в том, чтобы распознать в Двойниках действие системных оптических эффектов, увидеть в Другом призрака самого себя. Таким образом, философ не создает тождество нетождественного, а констатирует его наличие и, следовательно, вольно или невольно соприкасается с насильственным характером структур совместности.

Средневековая христианская культура, подчеркивая личностное начало, подготовила новый этап превращения принципа субъектности в принцип субъективности. Неудержимая тенденция к субъективизации духа, отлившаяся в законченные формы у Р. Декарта и в протестантизме, привела к парадоксальному результату, мощно развернув европейскую философию в сторону греческой парадигмы. Дух перестает быть благодатной энергией, прорывающейся в наш мир из сферы божественного, и понимается рационалистически — как некий объективно существующий разум («*ratio*»), возвышающийся над чувственным миром, как идеальная основа мира, как мышление, подчиняющееся строгим законам логики.

Субъективизация духа приводит к возникновению трансцендентализма и специфического феномена «субъекта в субъекте»<sup>13</sup> или «треснувшего «Я»<sup>14</sup>. Суть феномена состоит в том, что спонтанность, осознаваемая человеком как «Я мыслю», может быть понята лишь в качестве опыта пассивного мыслящего субъекта, неожиданно узнающего из этого опыта, что то, о чем он говорит «Я», производится в нем, но, как кажется, не им самим. Таким образом, «Я» открывается в качестве Другого внутри самого субъекта. Поэтому оно оказывается прорезанным глубокой трещиной, что превосходно зафиксировано в эволюции новоевропейской философии. В результате одно «Я» предстает в качестве субъекта опыта, а другое — в качестве *субъекта действий по его организации*, т. е. приведения к единству и всеобщности посредством выражения в трансцендентальных формах мышления, тотализирующих опыт.

Иными словами, феномен «треснувшего «Я» или «субъекта в субъекте», приобретая отчетливые формы, означает, что в каждом

индивиде живут два разных «Я», одно из которых только созерцает окружающую действительность, не будучи способным мыслить, а другое — только мыслит, не обладая способностью к чувственному созерцанию, что было впервые отчетливо зафиксировано в философии И. Канта. Соответственно и вся действительность разделяется на созерцаемую и мыслимую. Напротив, главная идея И.-Г. Фихте, Ф.-В.-И. Шеллинга, Г.-В.-Ф. Гегеля состоит в не слишком оригинальном для философии постулате, согласно которому *два разных «Я» представляют собой результат самораздвоения некоего единого «Я» и его саморазличения в себе же самом.*

То, что в кантовской философии называется «вещью в себе», объявляется продуктом бессознательной, нерелективной, а потому несвободной деятельности «Я». Повинуясь неизвестному ему насилью, выступающему в облике необходимости, оно одной силой своего воображения создает чувственно созерцаемый образ действительности (т. е. не только форму, но и *содержание* опыта). Однако так понимаемое мышление не узнает в этом образе продукта собственной деятельности. В итоге задача мышления — в соответствии с общей метафизической парадигмой — снова оказывается репродуктивной: оно должно свободно осознать и выразить в форме понятия *свою собственную* активность, направленную на создание формы и содержания созерцания.

#### 4. Другой на фоне узоров мимесиса

Таким образом, трансцендентализм лишь интериоризирует, т. е. помещает внутрь «Я» образ действий метафизики, объявляя Другого неузнанным Двойником, которого в его самозванстве следует как можно быстрее разоблачить. Оптические эффекты новоевропейской культуры, в отличие от традиционной метафизики, порождают призраков не вовне, а в самых потаенных глубинах человеческой души, так что без этих призраков человек вообще не может считаться субъектом в смысле новоевропейского субъективизма. Поэтому ни метафизика, ни трансцендентализм не знают настоящего Другого, настойчиво превращая его в несамостоятельного Двойника и различаясь лишь тем местом, где, как им представляется, находится точка схождения символических световых лучей.

Но это означает, что структуры насилия, порождаемые машинами всеобщности и связанные с принудительным характером человеческой совместности, также интериоризируются, конституируя сердцевину субъективности. Они пронизывают понятийный остов мышления в качестве отождествления, прежде всего, «Я» и Другого, которое и выступает в качестве парадигмы отождествления неотождествленного<sup>15</sup>. Обожествление разума, поздним следствием которого является культ науки, признаваемой воплощением трансцендентальных структур всеобщности, означает превращение именно понятийного мышления в главную машину всеобщности<sup>16</sup>. Другим выражением этого является традиционная концепция «человека

разумного». Между тем вопрос о природе сил, объединяющих людей, может решаться и принципиально иначе. Тогда само мышление способно стать производной более фундаментальных механизмов, обеспечивающих совместность человеческого существования. В этом отношении эвристически плодотворной представляется особое толкование процессов *мимесиса (подражания)*.

Хотя само понятие мимесиса является довольно старым, область его применения традиционно ограничивалась сферой эстетики. Придание этому понятию антропологического и культурологического потенциала стало возможным только в последнее время благодаря «фундаментальной антропологии» Рене Жирара<sup>17</sup>. Вместе с тем «фундаментальная антропология» проливает свет и на глубинные механизмы формирования образа Другого, а следовательно, на истоки метафизической и трансценденталистской парадигмы. Отправной точкой концепции Жирара является анализ так называемого «жертвенного механизма». Согласно этой концепции, принесение жертвы превращает ситуацию «все против всех» в ситуацию «все против одного»<sup>18</sup>. Очевидно, данный тезис требует более детального анализа в свете рассматриваемой в статье проблемы.

Предпосылкой рассуждений Жирара является представление о том, что насилие, пронизывающее собой все популяции живых существ, играет в формировании их единства весьма существенную роль. Стремление к соревновательности, доминированию, подавлению, экспансии принадлежит к самой сущности жизни, и именно этим живое в первую очередь отличается от мертвого. Вместе с тем хорошо известно, что развязать насилие значительно проще, чем остановить уже начавшиеся насильственные действия, поскольку насилие, подчиняясь глубинным инстинктам, иррационально и слепо. На этом основании делается вывод, согласно которому единственным способом преодоления отрицательных последствий насилия является *изменение его направления и качества*.

Более того, переход от животного к человеческому состоянию сопряжен именно с преодолением «природных» форм насилия, которые становятся, по сути дела, чем-то ужасным и отвратительным. В человеческом сообществе насилие, начавшись, часто забывает о своих подлинных причинах или выставляет мнимые побудительные мотивы. Когда агрессия уже развязана, а конкретный объект насилия вдруг становится недостижимым, но продолжает вести себя «вызывающе», возникает потребность замены этого объекта, которая позволила бы агрессии «разрядиться». При этом замещающий объект должен обладать хотя бы минимальным сходством с «оригиналом». Теоретически корректным является предположение, что жертва и является таким замещающим объектом. Таким образом, логика рассуждений подводит к гипотезе замещения.

Здесь-то на авансцену и выходит понятие мимесиса, которое связывается с насилием. Следует особо подчеркнуть, что Жирар различает «мимесис воспроизведения», в случае которого повторяются отдельные жесты, мимика и т. д., и так называемый «мимесис

присвоения». Живое существо, наделенное предельными миметическими способностями, видя, что другое живое существо из его сообщества стремится завладеть неким объектом, потому что желает его, начинает, подражая, также желать заполучить этот самый объект (хорошо известно, что именно так ведут себя маленькие дети). Когда желание присвоить один и тот же объект благодаря мимесису охватывает всех членов сообщества, возникает «миметический кризис», т. е. всеобщее соперничество, а сообщество оказывается пронизанным разрушительным взаимным насилием.

Если каждый член сообщества подражает каждому, то возникает система с обратной связью, которая может развиваться только в направлении усиливающегося соперничества. В такой системе с обратной связью субъект последовательно занимает все возможные позиции, а по мере ускорения чередования позиций занимающие их субъекты становятся неотличимыми друг от друга, и возникают Двойники. Правда, сами участники процесса видят исключительно свои отличия друг от друга, но взгляду извне открывается их полное тождество.

Двойник — не просто галлюцинация, а системный оптический эффект, открывающийся «взгляду изнутри» отнюдь не вследствие банального психического расстройства. Это самый настоящий призрак, способный, в соответствии с законами жизни системы, открываться именно в особых типах отношения к Другому. Двойники — это в действительности *взаимность миметических отношений*. По мнению Жирара, то, что считается призраком Двойника, представляет собой столкновение двух индивидов в воображении одного из них, перешедшего некоторый порог интенсивности мимесиса в силу своих психофизических особенностей. Будучи реальными Двойниками, эти индивиды стремятся избежать друг друга, но без видимого успеха.

В самом деле, принципиально важным элементом теории Жирара является также положение, согласно которому желание не просто миметично, но и *трехчленно*, поскольку направлено не только на желаемый объект. Третьим элементом является модель-соперник, т. е. тот человек, которому желающий субъект подражает и который желает присвоить тот же объект. Тем не менее, подлинным оптическим эффектом является не Двойник, а отличия, и объявление последней реальности Двойника простой видимостью; т. е. чем-то призрачным, иллюзорным, представляет собой спасительную хитрость человека, не желающего признавать свою полную тождественность другим людям, так что в конце концов все члены данной человеческой группы превращаются в «*братьев-врагов*».

Взаимоотношениями «братьев-врагов», подчеркивает Жирар, управляет противоречивая структура «двойного зажима» («double bind»), которая рядом исследователей (Г. Бейтсон и др.) рассматривается в качестве источника шизофрении<sup>19</sup>. Ситуация «двойного зажима» предполагает, что любые действия в случае связанной мимесисом пары всегда влекут за собой противодействие или даже насилие («будь таким, как я; не будь таким, как я»). Поэтому не первичны ни субъект, ни объект, первичен соперник, и предельная,

чистая форма «миметического кризиса» — *соперничество без реального объекта*, так что объектом желания становится само насилие.

Однако на определенном этапе для каждого из участников миметической пары «Я — Другой» его отличия от Другого стираются: каждый неожиданно видит напротив себя не Другого, а своего Двойника. Именно взаимозависимость участников конфликта, вызывающая их чередование в качестве объекта мимесиса, создает впечатление их тождественности друг другу (стробоскопический эффект как частный случай оптических эффектов)<sup>20</sup>. Описанный результат особенно отчетливо проявляется в оргиастических культах и вызывается вращением и тряской образа действительности в сознании их участников. Восприятие превращается в быстрое мелькание образов, содержание каждого из которых заключает в себе не только целостные объекты, но и фрагменты самых различных объектов. В результате каждый из «братьев-врагов», все быстрее меняющихся ролями, видит некоторый составной образ, в котором смешиваются (но отнюдь не синтезируются) все их различия и крайности. Это означает, что миметическое насилие *отделяется от соперников* и превращается в некий флюид, а Двойники становятся «*чудовищными Двойниками*».

Двойники оказываются друг для друга *чудовищами* потому, что главными признаками чудовища традиционно считаются, во-первых, гипертрофия отдельных органов и частей тела; во-вторых, уродство избыточности, т. е. многоголовость, многорукость, многоглазость и т. д., а в-третьих, смешение разнородных черт — мужских и женских, человеческих и животных, животных и вещных и т. д. Вследствие тряски и вращения мелькающие фрагменты восприятия соединяются произвольным образом, что вызывает *неустойчивую галлюцинацию* чудовища, которая стремится кристаллизироваться в устойчивых формах, поскольку воспоминания об увиденном происходят уже в мире, который вновь обрел устойчивость. Поэтому же, как считает Жирар, всякое чудовище маскирует Двойника<sup>21</sup>. Узнавание себя в чудовище, т. е. распознавание себя в Двойнике, было, как показано выше, путем человеческого познания, отлившегося в метафизическую парадигму.

Поэтому от исторического аспекта проблемы нетрудно перейти к современности, которая характеризуется очевидным стиранием социокультурных различий, т. е. к господству Двойников, характерному для «миметического кризиса». Обостренный интерес к Другому является неотъемлемым признаком этого кризиса, но вместе с тем и указанием на то, что именно конституирование Другого посредством механизмов миметической взаимности породило кризисные явления современной культуры. Образы Другого оказались оптическими эффектами мимесиса, успешно маскирующими Двойников в качестве продукта насильственного отождествления нетождественного. На этом фоне проблема Другого приобретает иные обертоны смысла, чем простые гуманистические призывы принимать Другого во всей его неповторимой единичности и тем самым вольно или невольно противостоять власти машин всеобщности.

Проблема оказывается значительно глубже таких прекраснодоуш-



ных призывов. Современная культура в качестве «среды всеобщности» имеет «фасетное» или «фрактальное» строение. В этом контексте уже нельзя говорить об «истине Другого» как о следствии одной-единственной и лишь потому истинной конфигурации системы символического обмена. Это — характерный для состояния постмодерна процесс «децентрации», отрицать который бессмысленно, но относиться к которому можно по-разному. Наиболее распространенной реакцией является попытка его устранить путем «прямого действия», что находило и находит выражение в различных вариантах тоталитаризма. Его высшим символом и идеалом является «паноптикон» как «всеподнадзорность», как всепроникающая «дисциплина»<sup>22</sup>.

Однако в современной ситуации происходит не прогрессирующее расширение некоторой единой пространственной области, а перемешивание и рассеяние элементов «фасетной» («фрактальной») структуры. Это принципиально новый феномен, о котором Ж. Бодрийяр пишет: «Ничто (даже Бог) не исчезает более, достигнув своего конца или смерти; исчезновение происходит из-за размножения, заражения, насыщения и прозрачности, изнурения и истребления, из-за эпидемии притворства, перехода во вторичное, притворное существование. Нет больше фатальной формы исчезновения, есть лишь частичный распад как форма рассеяния... Логика вирусного рассеяния сетей уже не есть логика ценности или равноценности. Нет больше революции — есть лишь непрерывное вращение, закрученность спирали ценностей. Одновременно существующие центростремительная сила и удаленность всех систем от центра, внутренний метастаз и лихорадочное стремление к самоотравлению заставляют системы выйти за собственные границы, превзойти собственную логику, но не в тавтологическом смысле, а в росте могущества и фантастическом увеличении потенциала, таящего в себе их гибель»<sup>23</sup>.

Такой результат является закономерным итогом эволюции «центрированной» системы, которая, пройдя стадию рынка, когда все элементы системы группируются вокруг капитала в качестве «станции-субъекта», переходит во «фрактальную» фазу, когда «всеобщий эквивалент» системы, подобно раковым новообразованиям, хаотически размножается и распространяется во всех направлениях, проникая во все ее поры. Это — действительно ситуация, аналогичная вирусному «взаимному заражению», разрушающему иммунитет, т. е. состоянию представленности всего во всем. В результате ни одна сфера культуры не существует больше в своих прежних границах, а пропитывает все остальные сегменты социокультурного целого. При этом власть, которая присутствует везде, не присутствует нигде.

Это означает, что множественность пар «Я — Другой» в качестве «центров кристаллизации» культуры, которые нужно было бы приводить в самосогласованное состояние, просто исчезает. Мир постмодерна — это мир аморфности и безразличия, а следовательно, неспособности различать между «своим» и «чужим», т. е. самая настоящая утрата иммунитета. Вероятно, налицо ситуация, предшествующая некоторой качественно новой «центрации». Вопрос заключается

лишь в том, какие машины всеобщности вызревают в качестве спасительного средства против приобретенного иммунодефицита культуры. Ясно одно: они не могут быть повторением уже известных форм по той простой причине, что все они уже налицо, сосуществуя друг с другом и указывая на свои единые миметические истоки.

Таким образом, проблема Другого в современной «фрактальной» культуре приводит лишь к двум возможным направлениям поиска. *Во-первых*, это попытка найти такие модели конфигурирования мимесиса, которые не вели бы к принудительному отождествлению нетождественного и, следовательно, к насилию в качестве среды, где только и наблюдаются Другие в качестве оптических эффектов этого мимесиса. Такая постановка вопроса отнюдь не ведет к какому-либо самоочевидному ответу и требует отдельного рассмотрения. *Во-вторых*, это значительно более гипотетическая попытка найти такие машины всеобщности, которые вообще не использовали бы в качестве интегрирующей среды мимесис и, стало быть, создавали бы общечеловеческую взаимность на основе принципов ненасилия. Как бы то ни было, в обоих вариантах проблема Другого сводится к проблеме сущности и функционального значения насилия и мимесиса. Оптические эффекты последнего в виде призраков уже современной культуры продолжают уверенно являться средь бела дня, хотя и не вызывают большого энтузиазма. Судьба этих призраков равнозначна судьбе метафизики, притязавшей на истолкование всей действительности в качестве бытия.

#### Примечания

- <sup>1</sup> См. об этом подробнее: Мамардашвили М. К. *Преображенные формы: (О необходимости иррациональных выражений)* // Мамардашвили М. К. *Как я понимаю философию*. М., 1990; Он же. *Анализ сознания в работах Маркса* // там же. См. также: Жижек С. *Возвышенный объект идеологии*. М., 1999. Анализ идеологии, основанный на концепции «оптических эффектов», лежит в основе известной книги: Deleuze G. *Spectres de Marx: L'Etat de la dette, le travail du devil et la nouvelle Internationale*. Paris, 1993. Об общей концепции использования образа «оптических эффектов» в философии и культурологии см.: Микешина А. А., Опенков М. Ю. *Метафора оптическая* // Культурология. XX век: Энциклопедия. СПб., 1998. Т. 2.
- <sup>2</sup> Маркс К. *Капитал*. Т.1 // Маркс К., Энгельс Ф. *Соч.* Т. 23. С. 84.
- <sup>3</sup> См.: Deleuze G., Guattari F. *Capitalisme et schizophrénie: Mille plateaux*. Paris, 1980.
- <sup>4</sup> Более подробно о современных концепциях идеологии см.: Жижек С. *Возвышенный объект идеологии*. М., 1999.
- <sup>5</sup> См. об этом: Мамардашвили М. К. *Введение в философию* // Мамардашвили М. К. *Необходимость себя: Лекции, статьи, философские заметки*. М., 1996. С. 40–57.
- <sup>6</sup> См.: Rosenstock-Huessy E. *Wer sind die Götter?* // Rosenstock-Huessy E. *Das Geheimnis der Universität*. Stuttgart, 1958.
- <sup>7</sup> См. подробнее: Rosenstock-Huessy E. *Die Götter des Landes und der Götze Raum* // Rosenstock-Huessy E. *Die Sprache des Menschengeschlechts*. Heidelberg, 1963. Bd. 1.
- <sup>8</sup> Разумеется, этот тезис требует дополнительной аргументации, которая здесь не приводится, поскольку предполагается, что общий ход аргументации непосредственно вытекает из принципа синхронизации и в общих чертах читателю ясен.
- <sup>9</sup> Ср. характеристику символа у П. А. Флоренского: «Бытие, которое больше самого себя, — таково основное определение символа. Символ — это нечто являю-

щее собою то, что не есть он сам, большее его и, однако, существенно чрез него объявляющееся. Раскрываем это формальное определение: символ есть такая сущность, энергия которой, сращенная или, точнее, срастворенная с энергией некоторой другой, более ценной в данном отношении сущности, несет таким образом в себе эту последнюю» (Флоренский П. А. *Имяславие как философская предпосылка* // Флоренский П. А. *Сочинения: В 4-х т. М., 2000. Т. 3. (1). С. 257).*

Нетрудно видеть, что такое понимание символа вполне согласуется с пониманием символа в качестве фетишистской инверсии или превращенной формы, тем самым отличаясь от интерпретации знака в качестве вырожденного случая фетишистской инверсии, когда системные, а потому неоднозначные причинные связи между «сущностью» и «явлением» заменяются связями линейными и однозначными.

<sup>10</sup> В изложении опускается характеристика образа действий, альтернативного подходам древнегреческой культуры — конструирование *темпоральных* моделей целостности, характерного для древнееврейской культуры и приведенного в итоге к концепции *теизма*. См. об этом подробнее в моих работах: *Культура как бытие: истоки и границы парадигмы* // Мир психологии. 2000. № 3; *Мир человека между «законом» и «событием»* // Там же. 2000. № 4.

<sup>11</sup> Детальное развитие этого тезиса можно найти в работе: Rosenstock-Huessy E. *Soziologie II: Die Vollzahl der Zeiten*. Stuttgart, 1958. S. 212–255, 470–517.

<sup>12</sup> Наиболее выразительно и изящно такое понимание представлено М. Хайдеггером; см.: Хайдеггер М. *Учение Платона об истине* // Хайдеггер М. *Время и бытие*. М., 1993.

<sup>13</sup> Хайдеггер М. *Европейский нигилизм* // Хайдеггер М. *Время и бытие*. С. 128.

<sup>14</sup> Делез Ж. *Различие и повторение*. СПб., 1998. С. 114–119.

<sup>15</sup> Наиболее глубоко и выразительно структуры насилия в понятийном мышлении были охарактеризованы в работах Т. В. Адорно; см.: Adorno T.W. *Dialektische Epilegomena* // *Gesammelte Schriften*. Frankfurt a. M., 1977. Bd. 10(2); Idem. *Negative Dialektik*. Frankfurt a. M., 1966. См. также: Sohn-Rethel A. *Geistige und körperliche Arbeit: Zur Theorie der gesellschaftlichen Synthesis*. Frankfurt a. M., 1970; Idem. *Warenform und Denkform*. Frankfurt a. M., 1971.

<sup>16</sup> Наиболее выразительно истоки и следствия этого понимания представлены в книге: Хоркхаймер М., Адорно Т. В. *Диалектика просвещения: Философские фрагменты*. М.; СПб., 1997. То, что Хоркхаймер и Адорно называют «просвещением» (в широком смысле) и что они резко критикуют посредством критики следствий этого феномена, и есть стремление сделать понятийное мышление, пронизанное *определенными* структурами насилия, машиной всеобщности. Правда, в итоге критике подвергается не определенная конфигурация насилия, исключая Другого путем его принудительного отождествления с «Я», т. е. превращение Другого в призрак Я, а насилие как таковое.

<sup>17</sup> Рене Жирар — французский философ, культуролог, антрополог, литературовед. Родился в 1923 г. в г. Авиньоне, получил филологическое образование во Франции, в École des Chartes, но с 1947 г. живет в США. Преподавал в американских университетах; в 80-е годы вплоть до выхода на пенсию он был профессором литературы Стэнфордского университета. Тем не менее подавляющее большинство его крупных работ написано по-французски и издано во Франции, хотя все они переведены также на английский и ряд других европейских языков.

<sup>18</sup> В дальнейшем воспроизводится логика, на которой основано изложение в книге: Жирар Р. *Насилие и священное*. М., 2000.

<sup>19</sup> См.: Бейтсон Г., Джексон Д., Хейли Дж., Уикленд Дж. *К теории шизофрении* // Московский психотерапевтический журнал. 1993. № 1, 2.

<sup>20</sup> Жирар Р. *Насилие и священное*. М., 2000. С. 195.

<sup>21</sup> Там же. С. 204.

<sup>22</sup> См.: Фуко М. *Надзирать и наказывать: Рождение тюрьмы*. М., 1999.

<sup>23</sup> Бодрийяр Ж. *Прозрачность зла*. М., 2000. С. 9.

## РЕФЕРАТ ПО КИРКЕГОРУ

Карл Ясперс

### Раскрытие (Offenbarwerden)

Самые глубокие размышления на этот счет\* были произведены Киркегором. Ниже дается их реферативное изложение. При этом осуществляется попытка свести воедино его положения из различных работ, выстроить их и дополнить, отбросив в первую очередь все то, что кажется иррелевантным для цели настоящей работы (напр., все «христианское»). Однако же большая часть его положений приводится слово в слово. Кто хочет узнать Киркегора, будет читать его самого, здесь же Киркегор реферирован не ради него самого, но ради обозначенной проблемы (становления самости. — Прим. пер.), а посему вполне возможно, что над ним при этом совершается известное насилие.

Что такое самость? «Самость означает как раз то противоположное, что всеобщее полагается как единичное»<sup>1</sup>. Человек не существует, если он не существует как «единичный». Он не может раствориться во всеобщем, не теряя экзистенции; однако он не является самостью просто в той мере, в какой он является единичным. Становление самости означает, что всеобщее становится в единичном и ни один из двух моментов не отодвигается в сторону.

Однако же как становление самость не является природным процессом, который просто разворачивается наподобие последовательности возрастов жизни. Центральным в самости является то, что *здесь нечто относится к самому себе*; в этом отношении к самому себе заключен процесс становления: «Человек — это синтез бесконечности и конечности, временного и вечного, свободы и необходимости, короче — синтез. Синтез — это отношение между двумя составляющими. При таком рассмотрении человек еще не является само-

\* Раздел, включающий в себя Referat Kierkegaards, посвящен изложению трех взглядов на становление самости. Ясперс ведет речь о становлении самости, описанном 1) как самопожертвование самости, 2) как последовательность ступеней сознания, 3) как становление открытым, или раскрытие. В качестве примера последней трактовки и рассматривается учение Киркегора. — Прим. пер.