

При этом он постоянно полемизирует с традицией германского спекулятивного идеализма, согласно которому мышление и разум человека, интерпретированные как трансцендентальные сущности, имманентно причастны Абсолюту. С точки зрения Булгакова, творческие функции человеческого сознания имеют смысл и оправдание лишь в том случае, когда они сами получают изначально гармоническое оправдание в Боге и его абсолютных атрибутах. Бог сотворил человека в полноте его потенциальных возможностей, и поэтому в актах деятельности человек способен реализовать божественный замысел как проект воссоздания единства мира в его поосторонней гармонии и целостности. «Реальность как таковая, взятая вне ее связи с ипостасным сознанием, субъектом, и мировым логосом, или предикатом, бескрасочна и нема, бессознательна и безмысленна, а потому и отвлеченный реализм становится бессмысленным и невозможным. Бытие мыслимо лишь как связка, т. е. в свете ипостасного логоса и в связи с ним»⁴.

Следовательно, без творческих и деятельных усилий человека не может быть явлена полнота и синтетичность мира природы и общества. И в этом смысле человек неотделим от космоса, он есть его активно преобразующее начало.

То, что в творчестве Соловьева, Булгакова, Федорова выразилось в форме философско-богословских догадок и интуиций, в последующем развитии русского космизма приобрело характер вполне корректных научных обобщений и гипотез. Идеи эволюционной развертки мира, единства его органических и неорганических компонентов, продуктивности и эвристичности методологии синтеза как альтернативы позитивистскому редукционизму получают в сочинениях Циолковского, Чижевского, Холодного и других представителей естественнонаучного крыла в русском космизме статус методологических объяснительных принципов и порождающих научно-исследовательских программ. Особое место в этом ряду ученых-космистов принадлежит В. И. Вернадскому, который осуществляет радикальную методологическую экспликацию наиболее значительных идей и интуиций русского космизма и философии «всеединства» и использует их как нормативно-методологические регулятивы в разработке и обосновании своей концепции биосферы.

Таким образом, установка на перманентный диалог философии с другими феноменами культуры обнаруживает свою очевидную эвристическую размерность. И пусть в формах эзотерической опосредованности, но вместе с тем вполне реально и осязаемо, философия входит в контекст современной культуры не только как ее символический реликт, но и как достаточно эффективная инструментальная реальность.

Выявляя в пространстве прошлого социокультурного опыта идеи и смыслообразы, обладающие безусловным потенциалом актуальности и эвристической плодотворности, философский анализ создает необходимые предпосылки для разработки перспективных методологических моделей и нормативных рекомендаций, призванных оптимизировать жизнь культуры и духа на переломных этапах человеческой истории. Именно поэтому философия по праву оценивалась и будет оцениваться как фундаментальный атрибутивный компонент любой развитой культурной традиции.

¹ См.: Вернадский В. И. Философские мысли натуралиста. М., 1988.

² См.: Соловьев В. С. Критика отвлеченных начал // Соч.: В 2 т. М., 1988. Т. 1. С. 740.

³ Соловьев В. С. Несколько слов о настоящей задаче философии // Соч.: В 2 т. М., 1989. Т. 1. С. 27.

⁴ Булгаков С. Н. Философский смысл троицы // Вопросы философии. 1989. № 12. С. 96.

В. В. ФУРС

МИШЕЛЬ ФУКО: ПОИСК МОДЕЛИ ПОЗНАЮЩЕГО СУБЪЕКТА

Французского культуролога и философа М. Фуко обычно относят к представителям специфического направления в гуманитарном познании — структурализма. В некоторой степени это не лишено оснований — в особенности со стороны тех, кто знаком лишь с работами раннего периода, в частности с книгой «Слова и вещи».

К сожалению, из всего наследия Фуко полностью переведенной на русский язык до сих пор остается только эта работа. Работы второго и третьего этапов творчества изданы фрагментарно и не могут способствовать созданию целостного

представления о проблемах и темах, разрабатываемых философом. Тем не менее даже из тех отрывков, которые опубликованы в различных сборниках, становится ясно, что творчество Фуко невозможно «втиснуть» в рамки структурализма. Более того, может даже показаться, что Фуко отходит от тех первоначальных установок, которым следует в работе «Слова и вещи». Тем не менее это также неверно. При более внимательном изучении творческого наследия Фуко можно, несмотря на разнообразие проблематики, обнаружить довольно целостное и последовательное развитие глубинной темы его творчества — темы познания и познающего субъекта.

Творчество Фуко можно подразделить на три этапа, которые связаны единой логикой — поиском собственной модели познающего субъекта и проблемой взаимоотношения субъекта и истины. Это единство не всегда осознается, поэтому и возникает необходимость целостного анализа творческого наследия Фуко, а не выхватывания какой-то отдельной идеи или проблемы, хотя разнообразие используемого философом культурно-исторического материала во многом объясняет такой подход.

Следует отметить, что обращение Фуко к столь непривычному материалу, как история безумия, тюремное наказание, история сексуальности, обусловлено его жизненными методологическими установками. И в этом смысле Фуко скорее относится не к структуралистам, а к тому обширному «классу» философов, которые пытаются работать в режиме «after philosophy» — «маргинальной философии».

Это означает, с одной стороны, отказ от традиционных философских клише — что, кстати, характерно для постмодернизма в целом: не только для философии, но и различных сфер культуры. Такая позиция активизирует стремление к обновлению и пополнению тематики, поиск нового эмпирического материала или же совершенно необычные ракурсы подачи старого.

С другой стороны, велик соблазн «остаться в философии», определить если не свое место в ней, то хотя бы некоторую причастность к ней. В этом, видимо, и заключается причина весьма своеобразного отношения мыслителя к философскому наследию, которое проявляется в постоянном соперничестве с классиками, попытках превзойти, свергнуть их с пьедестала. В этом непрерывном споре с прошлым классики, как ни странно, выходят победителями именно потому, что пребывают в молчании. И, возможно, «молчание классиков» провоцирует все новые и новые попытки их опровергнуть. Авторы статьи «Классика и современность: две эпохи в развитии буржуазной философии» считают, что такая «философия, уже не классическая по своей восприимчивости, рефлексивности, технике интерпретации, настороженности в отношении спекулятивного характера одних теоретических построений и «некритического позитивизма» других и вместе с тем глубоко традиционная по доступным для нее формам системно-категориального мышления...»¹.

Тем не менее не следует однозначно полагать, что постфилософия — это лишь спор с прошлым. В ней угадываются и тревога за будущее философии, и поиск форм философствования, адекватных современной ситуации. В этом смысле Фуко, в общем-то, типичен для постклассической философской ситуации, а его поиск современной модели познающего субъекта вполне вписывается в общий контекст модернизма.

Понятие дискурса, дискурсивных практик — сквозное в философии Фуко. Имеются разнообразные толкования семаптики этого понятия, в том числе и такое, что дискурс — это речь. Наиболее удачным нам представляется толкование этого термина Т. А. Клименковой. Обращаясь к этимологии этого слова (букв. — «разбегающийся в разные стороны»), она делает вывод, что «категория дискурсии вводится Фуко для того, чтобы понять не момент идентичности... а, наоборот, для того, чтобы как-то схватить возможность сопрягать «разбегающееся», ускользающее из-под власти «культурной идентификации»². Именно такова изначальная методологическая установка французского философа: поиск непроговоренного, недосказанного, замалчиваемого, тех явлений в недрах культуры, которые последняя не в силах определить и нормализовать и о которых вследствие этого вынуждена молчать.

Как уже отмечалось, в творчестве Фуко исследователи выделяют три этапа. Первый, который может быть условно назван «археологией знания», приходится на 60-е годы и характеризуется, во-первых, обращением к феномену знания и, во-вторых, выработкой особой, как полагает сам Фуко, методики анализа этого феномена. В работах этого периода философ пытается проследить не историю возникновения, развития и смены идей, а историю возникновения, развития и смены особых конфигураций знания — эпистем.

Создание теории эпистем и разработка адекватной методики анализа — «археологии» — вот, пожалуй, наиболее верное определение характера философских интересов Фуко на этом этапе творчества, который можно назвать структуралистским. В это время Фуко делает попытку отыскать некие априорные структуры — эпистемы — и упорядочить знание в их рамках. И в этом смысле определение его метода как «археологического» является вполне оправданным: налицо скрупулезная работа археолога по отысканию следов, знаков, меток знания и характерная для такого рода работы обширность и разнородность исследуемого материала.

Эпистемы, эти априорные конфигурации знания, историчны. Знание, спресованное в эпистемы, существует как бы само по себе, независимо от субъекта, не проходя через фильтры «чистого разума». Именно этот тезис дал основания упрекать Фуко в забвении человека, в «смерти человека». Такое обвинение, однако, представляется не вполне верным. Дело обстоит несколько иначе. Создавая «археологию знания», Фуко пытался углубить проблему, выйти на такие слои в самом знании, которые существуют как бы до разума. Оказывается, что разум, а вместе с ним и структура трансцендентального субъекта являются чем-то вторичным по отношению к знанию, а эпистемы как особые исторические априоры существуют до самого разума и независимо от него. На этом этапе построения своей философской модели Фуко просто не нуждался в человеке.

Обращение к человеку как субъекту и объекту познания возникает на втором этапе, традиционно называемом «генеалогией власти» и приходящемся на 70-е годы. Характеризуя работы этого этапа, исследователи обычно связывают интерес Фуко к проблемам власти с событиями, имевшими место во Франции в 1968 г. Не отрицает этого и он сам. В то же время «генеалогия власти» тесно связана с проблемой познания и вполне логично вытекает из «археологии знания», где осуществляется поиск истины, исследование практики отделения истинного от ложного. Это опять-таки поиск «поля», «сети» неких внесубъектных (т. е. существующих помимо человека, им самим неосознаваемых) отношений, которые в то же время определяют его поведение и роль в обществе. В «поле» отношений субъекты представлены одновременно и как продукты, и как агенты. И этим «полем» с внесубъектными структурами являются структуры и отношения власти, которые обуславливают тот или иной тип поведения субъектов, а «воля к власти» и «воля к знанию» оказываются взаимообусловленными. Фуко считал своей задачей «понять, каким образом люди управляют другими посредством создания истины...»

В этом высказывании, кстати, намечена и характеристика третьего, последнего этапа творчества Фуко (80-е годы), когда он разрабатывал проблемы так называемого «искусства существования» и упорно искал ответ на вопрос: «каким образом люди могут управлять собой посредством создания истины». В этих поисках важное место заняло понятие «забота о себе», которое Фуко полагал высшим этапом развития взаимоотношений между субъектом и истиной. Философ пришел к выводу, что, начиная с античности, взаимоотношения субъекта с истиной являли собой как бы встречное движение: субъект не только познавал истину, но в процессе обретения последней трансформировался и сам: «в самой истине, в ее познании заключается нечто, что позволяет осуществляться самому субъекту, что реализует само его бытие»³.

В современную эпоху происходит разрыв между истиной и субъектом — движение осуществляется лишь в сторону познания истины субъектом без трансформации последнего, т. е. имеет место лишь накопление знания. Именно в это время и встает проблема самореализации человека, осуществляемой посредством «заботы о себе» и при участии «другого»: «другой необходим в процессе самореализации для того, чтобы самореализация достигла своего объекта, своего «Я». Этим другим является философ. Фуко называет философию «основной практикой управления». Он определяет ее как «совокупность принципов и практических навыков, которые человек имеет в своем распоряжении или предоставляет в распоряжение других с тем, чтобы иметь возможность должным образом проявлять заботу о себе и о других». В то же время понятие «забота о себе» Фуко связывает с другим понятием — «спасением». «Спасение других есть следствие, результат заботы о себе»⁴.

Таким образом, «забота о себе» не предполагает, видимо, полного замыкания на самом себе, и субъект в процессе самореализации не находится в изоляции. Главной же целью «заботы о себе», через «спасение других», является достижение гармонии общества. По мнению Фуко, такая гармония должна достигаться посредством некоторого действия, обозначаемого термином *parésia* — «сказать все». Здесь прослеживается давнее стремление Фуко устранить противоречие, выра-

женное им в формуле «нельзя говорить что угодно и когда угодно», устранить предзаданность, нормализованность речи. Именно понятие *parêsia*, по Фуко, должно снять это противоречие: «Глубинную сущность *parêsia* составляет тождественность субъекта высказывания и субъекта поведения. *Parêsia* — умение говорить искренне — является основной формой речи руководителя... Это такая речь, которая со стороны говорящего равноценна обязательству и представляет собой определенное соглашение между субъектом высказывания и субъектом поведения, субъект берет на себя обязательство в тот самый момент, когда он говорит, что будет делать то, что он говорит, и станет субъектом такого поведения, которое постепенно объединит его с истиной, им формируемой»¹. Пожалуй, эти слова не только выражают пафос заключительного этапа, но и могли бы служить итогом всего творчества философа.

Работы Фуко во многом предопределили направление развития философских, политологических, исторических концепций не только во Франции, но и в других странах. Во Франции, например, идеи М. Фуко о «микрофизике власти» взяты на вооружение так называемыми «новыми философами» — В.-А. Леви, А. Глюксманом, Ж.-М. Бенуа и др.

О неослабевающем интересе к наследию М. Фуко в других странах свидетельствуют многочисленные издания его работ на различных языках, проведение научных конференций, посвященных творчеству философа. Сам же Фуко, возможно, в целях оградить себя от упреков со стороны критики, не причисляет себя к философам: «Мне бы не хотелось, — говорит он в книге «После философии: конец или трансформация», — чтобы все, что я мог сказать или написать, рассматривалось как содержащее призывы к всеобщности. Я не пытаюсь универсализировать все, что я говорю: напротив, все, чего я не сказал, не должно вследствие этой недосказанности причисляться к чему-то второстепенному. То, что я говорю, должно быть воспринято как «предложения», «открытие игр», в которых все заинтересованные лица могут принять участие; оно не представляет собой догматические утверждения, которые должны быть либо отвергнуты, либо приняты. Мои книги — это не философские трактаты или исторические штудии: в большинстве случаев это фрагменты философии, предназначенные для работы в историческом поле проблем»².

К сожалению, в отечественной философской литературе творчеству М. Фуко уделяется пока еще мало внимания. Хочется надеяться, что в недалеком будущем его работы займут у нас достойное место в соответствии с актуальностью и общезначимостью затронутой в них проблематики.

¹ М а м а р д а ш в и л и М. К., С о л о в ь е в Э. Ю., Ш в ы р е в В. С. Классика и современность: две эпохи в развитии буржуазной философии // Философия в современном мире. М., 1972. С. 32.

² К л и м е н к о в а Т. А. // Концепция человека в современной западной философии. М., 1988. С. 60.

³ Ф у к о М. Социо-логос. М., 1991. С. 287.

⁴ Там же. С. 294, 296, 301.

⁵ Там же. С. 310.

⁶ After *philosophi: end or transformation*. London, 1987. P. 98.

И. В. СИДОРСКАЯ

ТИПЫ КОММУНИКАЦИИ В ИСТОРИИ КУЛЬТУРЫ

Происходящее в XX в. смещение культуры в эпицентр человеческого бытия обясняет и «культурологический крен» в современной философии¹. Понятие «культура» слишком многозначно, чтобы его можно было применять без дополнительных уточнений. Способность культуры сохраняться и транслироваться специальными институтами и механизмами общения (устная и письменная речь, система различных культурных учреждений, образовательные институты, естественные и технические средства массовой информации) лежит в основе коммуникативного подхода к ее анализу. Такой подход особенно плодотворен при исследовании проблем, связанных с информационным взаимодействием в обществе, а его актуальность опосредуется происходящим сегодня в социуме процессом информационной революции².

В отечественной литературе коммуникация традиционно определяется как общение, т. е. процесс социального взаимодействия в его знаковом аспекте³. Однако в последнее время появился ряд исследований, в которых коммуникация