

Георгий Польский

Об эстетике и формах смысла вербальных текстов

Смысл, как чистое выражаемое, имеет определенные способности и формы функционирования в дискурсе речи, связанные, в первую очередь, со способами представления вещей и понятий в слове, когда субъектом в акте говорения постулируются определенные связи между словами и предметами, о которых идет речь (ибо в акте говорения речь автоматически идет и о словах, как способах представления, и о вещах, как их означаемых). Поэтому смысл, с одной стороны, это одна из функций предложения, позволяющая речи выкристаллизоваться из природного потока звуков как имеющее значение нечто, а с другой — атрибут предметов, так как смысл придает им статус выражаемого в дискурсе («об этом имеет смысл говорить»). Смысл же как чистое выражение располагается, следовательно, между словами и предметами; он задает две серии в одновременности, целиком не принадлежа ни одной из них. В связи с тем, что смысл — это то, что выражается (в дальнейшем мы будем придерживаться этой формулировки и более определенные дефиниции смысла вводить по ходу исследования), поле его анализа оказывается необозримо широким, так как средств выражения смысла человечество выдумало огромное количество, соответственно укорененное в структуре человеческих чувств (зрение, обоняние, слух, осязание и способности сознания — мысль, память, эмоции, фантазия). Здесь располагаются все виды художественной деятельности человека, цель которых заключается в выражении значимого для человека и его культуры.

Смысл порождается лишь в связывании двух серий (означаемой и означающей), никогда не исчерпывая своего присутствия ни в одной из них. С одной стороны, он является атрибутом вещей (о которых мы что-либо думаем или говорим), с другой — функцией предложения, благодаря которой оно получает санкцию на существование через манифестацию, денотацию и сигнификацию. Смысл, как сам по себе из себя кажущий феномен, является тем, благодаря чему и с помощью чего становится возможным появление и существование каких-либо отношений между человеком и предметным миром, точнее, той его частью, которая в эти отношения способна вступать.

По словам Ж.Делеза, в предложении смысл упорствует, а в вещах — сверх-бытиен¹. Он задает две серии, одной из которых мы придаем функцию означаемого, а другой — означающего. В художественной практике литературного дискурса обе серии смешаются вглубь речи, и художественное произведение в самом себе обязано задавать серии означаемых и означающих (то есть описывать и задавать физический жест указания и отсылка к означаемому чисто как семантическую проблему, тем самым выражая ее как вымысел и нереальное).

Итак, если смысл рассматривать как нечто упорствующее на стороне предложения и сверх-бытийное на стороне вещей, то окажется, что рефлексия этого положения смысла и его эстетика различна для разных культур и эпох. Иначе говоря, взаимодействие между словами и вещами, означаемыми и означающими в разные эпохи происходит по различным точкам соприкосновения. Каковы же они?

Для начала оговорим взаимоотношения субъекта речи и языка, им используемого, а также цель и значимость дискурса, реализующего соответственно в эпоху средневековья, классического европейского мышления и современности.

Как отмечает М.Фуко², в эпоху средневековья язык мыслился как божественное творение, в котором все предметы видимого мира (сама природа) обретают свои черты, взаимосвязи и взаимозависимости. Всякий знак в эту эпоху должен был иметь непосредственное сходство-связь (пригнанность, соперничество, симпатия, антипатия) с означаемым (здесь и далее текст Фуко будет рассматриваться нами исходя из собственного анализа). Весь природный мир оказывается погруженным в язык, слово, дарованное Богом и заключающее в себе абсолютные смыслы. Владеть словом — значит понимать свою божественную сущность

и подчиняться ей. Знаки (слова) являются приметам, благодаря которым скрытые сходства-связи частей мироздания становятся видимы человеческому сознанию. Знаки — это иероглифы, выводящие на поверхность доступные наблюдению скрытые сходства предметов и, в идеале, дающие возможность приведения в соответствие с божественным миром — макрокосмом — свой собственный, человеческий микрокосм. Значимым в это время язык делает факт принадлежности его бытию, но эта принадлежность, благодаря возможности познания по сходству, должна быть уловлена и вычленена. Само по себе высказывание, в качестве простого сотрясения воздуха определенным образом упорядоченных звуков, имеет значение лишь в той мере, в какой в ней предполагается заключенным Божественное дыхание, изначальное присутствие Божественного промысла и т.п. Всякое высказывание всегда включает в себе истинный Божественный смысл (это условия его существования в мире, апология возможности этого существования), но этот смысл может быть скрыт от человеческого понимания, хотя всегда и присутствует в предположении как возможность — потенция этого понимания. Смысл изначально вложен в мир Богом и присутствует в словах, роль же человека сводится лишь к вычленению изначального, единого и целого. Речь идет о приведении разрозненных феноменов человеческого и природного бытия в единую взаимосвязанную систему, что осуществляется благодаря познанию по сходству. Смысл речи осознается не как нечто, рождающееся в последовательности высказывания. Истина и смысл вложены в нее изначалью. Надо лишь вскрыть и вытащить на свет эту Божественную текстуальность. Бог даровал Адаму язык, заключающий в себе все возможные смыслы, но для того, чтобы приблизиться к пониманию этой изначальной Божественной речи, искаженной за прошествием долгого времени и общей греховности людей (время в средние века воспринимается как категория весьма порочная и, в этом смысле, танатальная: все катится к концу света, пришествию антихриста и т.д.), необходимо существующие в данный момент тексты подвергать истолкованию, точность которого зависит не от какой-либо непротиворечивой аналитической системы толкования, но от степени владения всеми возможными текстами, имеющими хоть какое-нибудь сходство с изучаемым текстом, даже весьма и весьма отдаленное. Отсюда в средневековье навязчивая тема скрытого, спрятанного, недоступного абсолютного текста, овладеть кото-

рым значит добиться очень многих благ как в этой жизни, так и в следующей (эта тема блестяще использована и передана У.Эко в «Имени Розы»). Для ученого при исследовании оказываются одинаково ценными аксиомы Евклида и колдовские заклинания, результаты опытов естествоиспытателя и народные суеверия, ночные сновидения и явь. Не говоря уже о том, что уникальное место в системе средневекового научного мировоззрения занимают священные тексты и древние языки, поскольку они особенно близки к Божественной прозрачности и чистоте речи. Именно в иврите, латыни и греческом голос Бога слышен в своей перводанной чистоте. Тема грехопадения также является смыслообразующим агентом речи: научаясь слышать в человеческой речи ее божественный голос, мы тем самым очищаемся и т.п. («Хто спасится хочет и освятится прагнет, если до простоты и правды покорнаго языка словенскаго не достигит, ани спасения, ани освящения не получит»).

Язык в эпистеме средневекового мышления рассматривается как конвенциональная всеобщность, явленность божественного замысла в мире. Главенствующим признаком включенности знака в социокультурную коммуникацию в этот период является сам по себе факт его, знака, данности, дарованности — соприсущности бытию (или наоборот, что то же самое), а значит — начертанности (сходство и связь — черты Божественного лика). Значимо все, что является письмом, ибо Бог вложил в мир именно писанные слова. Например, кора грецкого ореха — зеленая кожа — слово, прочтение которого свидетельствует о том, что эту кожу можно с успехом использовать для лечения коры головного мозга, ведь, как известно, ядро грецкого ореха весьма сходно с содержимым человеческого черепа; впрочем, речь может идти и не только о практической выгоде и полезности владения Божественной речью, — здесь это лишь один из многочисленных побочных эффектов. С тем же успехом речь может идти и о спасении человеческой души. Природа — система письмен, требующих от человека истолкования — обнаружения — узрения, установления соответствий (по фигуре сходства) между человеческим микрокосмом и Божественным макрокосмом. Речевой дискурс задается целью соединить павшее греховное человеческое существо с Божественной индивидуальностью. Бог здесь задается как индивидуальность, существо для самого себя прозрачное или же являющееся идеалом такой прозрачности. Под термином индивидуальность, в дальнейшем используемом в этом исследовании, подразумевается существо, тождественное самому себе в любой точке пространства и времени, а также имею

шее в своем собственном представлении, в качестве некоей логической карты, все условия, основания, связи, структуры и принципы функционирования своего собственного тела.

Таким образом, в эпистеме средневекового мышления смысл произносимого рождается в процессе определения и разграничения членов тройной структуры (выделенных Ж.Делезом): это, во-первых, универсальная форма индивидуального (реальность-Бог); чистая идея того, о чем говорится (необходимость – совокупность – связь – сходство – порядок – божественный замысел – соответствие – промысел – предназначение – предвидение); идеальная – первозданная модель языка.

В эпистеме классического мышления вопрос встает уже не об обнаружении – узрении – истолковании истинных смыслов, данных в изначальном тексте, вложенным Богом в окружающий мир.

Теперь слово помещается на стороне человеческого сознания: оно является не только дарованным извне, но и изначально присущим изнутри, поскольку является конгломератом форм и способов, посредством которых наше сознание способно воспринимать и представлять мир. «Отныне язык удаляется из сферы бытия, чтобы вступить в век своей прозрачности и нейтральности»³. Иными словами, теперь язык не является чем-либо преданным и овеществленным в положении вещей. Он приобретает скорее функциональное значение как способа представления мира нашим сознанием. Язык – способ, каким наше мышление, во-первых, отдает себе отчет в своем собственном бытии и, во-вторых, способ, каким оно познает это бытие. Впервые между словами и вещами (тем, как они представляются в речевом дискурсе) прочерчивается непроходимая граница. Слово становится лишь атрибутом вещи и благодаря нему вещь становится доступной нашему осмысленному восприятию и выражению в суждении. Но само по себе слово не претендует на непосредственную связь с предметом. Этот перелом в восприятии речи М.Фуко блестяще демонстрирует на примере «Дон-Кихота» Сервантеса, фабула которого, по мнению исследователя, как раз и заключается в осознании разрыва между речью и реальностью, ибо связи, между ними устанавливаемые, на самом деле плод человеческого воображения и фантазии, а не божественная данность.

Для адекватного представления действительности (правильного и непротиворечивого) должны быть выделены типы связей, устанавливаемые между означаемым и означающим, проанализированы и зафиксированы в формах прозрачных и адек-

ватных нашему представлению этой связи. Слова и вещи оказываются в однородном пространстве представления. Если всякой вещи присуще свойство выражаться и восприниматься нами, то слова являются сигнификаторами, свидетельствующими сознанию о его способности эти вещи воспринимать в процессе мышления. Поэтому слова и вещи должны быть приведены в соответствие с порядком их представления в нашем сознании (если в эпоху средневекового мышления слова являются тем, что видят, то в эпоху классического мышления они — то, с помощью чего видят).

Теперь «видеть» — значит представлять и выносить суждение.

В исследовании Мишель Фуко приводит высказывание Дестю де Траси⁴ о том, что речь человека становится языком лишь тогда, когда она выражается и воспринимается им как суждение, не ограничиваясь функцией непосредственной передачи акта восприятия предмета (т.е. чисто денотативной функцией). Это значит: для того, чтобы что-либо выразить словом, мы должны произвести над ним операцию *cogito*, заменяя непосредственное указание на дискурс и тем самым соединяя разрозненные звуки в предложение, одновременность восприятия-представления, приводя в соответствие с последовательностью его (представления) высказывания и выражения в речи. Задача, перед которой стоит классическая мысль, заключается в приведении одновременности представления в соответствие с последовательностью его выражения в речи, дабы тем самым дискурс превратился в прозрачное имя, совмещающее в себе одновременно указание и суждение, остановку и движение, покой и скорость, делая слово доступным восприятию любого человека. Так возникает проект создания чистого рационального языка, точнее средневековая модель идеального — божественного — дарованного языка трансформируется в модель всеобщего рационального языка, в котором человеческое представление стало бы совершенно прозрачным для самого себя. Поясняя вышеозначенную непонятность, М.Фуко анализирует восприятие знаковых систем в древнем Египте. Тогда знаки создаются, генерируются посредством аналогий с предметами окружающего мира (пиктографическое, иероглифическое письмо и т.п.), в связи с чем развитие науки, истории и вообще наличие какого-либо прогресса оказывается затруднено. Если писцы, скажем, первой династии, решили изображать восход солнца рисунком «глаз крокодила над водной гладью», читателям четырнадцатой дина-

стии обнаружение и анализ смысловых значимостей и связей между глазами крокодила и восходом солнца, актуальных для писцов первой, становится недоступным, поскольку эти связи сами по себе не выражены (не представлен порядок их образования) в появившемся знаке. Подобный знак является лишь означением того дискурса мысли, чей механизм и порядок за прошествием времени стирается и забывается, и знак уже не означает, но значение ему приписывается и пространство подобных знаковых систем оказывается прерывно во времени (ученому приходится либо заниматься тренировкой своей памяти, заучивая знаки и вкладываемые в них смыслы по отдельности; по этой причине научное знание в эту эпоху является сакральным, закрытым, жреческим; либо, второй вариант, гораздо более непродуктивный, — когда ученому приходится заниматься собственной интерпретацией и искажением используемой знаковой системы). Классическая же эпистема мышления обеспечивает «соразмерность бытия индивида внутри мира представления»⁵ с используемым им языком.

Вкратце характеристики классического типа мышления будут следующими: речевой дискурс задается как движение от менее дифференцированного (частная индивидуальность — человеческое представление) к более дифференцированному (прозрачное имя — «проект всеобщей таксономии» — идеальный рациональный язык — Бог, универсальная форма индивидуального); несмотря на кажущееся сходство со средневековым типом мышления следует иметь в виду, что теперь акцент переносится в область человеческого представления (сознания — мысли); здесь начальная точка (исходный пункт) дискурса переживается как частная индивидуальность, в конце появляющаяся в своей универсальной Божественной форме. В средневековье же исходный пункт скорее переживался как утрата индивидуального, грехопадение и т.п.

Задается единая стрела времени (от прошлого к будущему, в средние века будущее интерпретируется как утраченное прошлое); причем необходимо должна задаваться точка настоящего (частная) системы, в отношении которой и будет разворачиваться движение. Судя по всему, именно такое «настоящее» Делез и называет «телесными зонами»⁶ индивидуальной системы. Такой зоной, например в физике Ньютона, является «ускорение», и через него может быть описано положение тела в системе в

любой промежуток времени и пространства. На этом этапе и появляется представление об абсолютном пространстве и времени, однородном в любой точке космоса (что противоречит средневековому представлению о пространстве и времени, градация которых обуславливалась этической соотнесенностью с этими понятиями).

В подобном способе мышления выражается, по мнению Делеза, эстетика «здорового смысла», задающего движение от менее дифференцированного (индивидуальное происхождение системы) к более дифференцированному. Индивидуальное же ученым определяется как «бесконечное аналитическое предложение: бесконечное в отношении того, что оно выражает, но конечное в своем явном выражении в отношении своих телесных зон»⁷. Причем эстетика здравого смысла реализуется не только в научном мышлении, но и в художественном, в частности в эстетических постулатах литературы классицизма с ее единством места, времени и действия.

На рубеже XVIII-XIX веков в истории западноевропейской мысли, как отмечает М.Фуко, происходит очередной эпистемологический сдвиг. Отныне в, скажем, научном дискурсе значимым становится ориентирование системы не в отношении представления, но – того невысказанного, которое само по себе задает возможность всякого представления. Речь идет об обнаружении в мире априорных форм чувственного созерцания, непосредственно или опосредованно конституирующих формы и способы представления у человека, вне зависимости от воли последнего (например, такие, как пространство и время). «Отныне представление лишается функций определять общий способ бытия для вещей и знаний»⁸. Начинает работать идея Канта о так называемой «вещи в себе», следствие которой заключается в разрыве донныне единого и всеобщего поля представления: априорные основания нашего восприятия вещей, а значит – и исследования их, могут быть отличными от оснований, по которым эти вещи даны сами по себе. Теперь то или иное представление конституируется в статусе частной системы. Не претендующий на всеобщность мир человека строится на принципиально разных основаниях, чем чей-либо другой. Иначе говоря, представление становится «моим представлением», его основания, формы и возможности не претендуют на всеобщность, предоставляя действительности существовать на своей собственной основе, не сводимой к человеческому сознанию. Появляется

наука филология в своем современном статусе, поскольку теперь «определить язык позволяет не тот способ, посредством которого он представляет представления, но какая-то внутренняя его архитектоника, какой-то способ изменения самих слов вследствие их взаимного грамматического положения, то есть системы его флексий»⁹. Теперь научный и художественный дискурс строится в отношении к полю трансцендентальной субъективности, трансцендентальному субъекту, чья внутренняя структура бытия делает всякое представление возможным, но ни в коем случае не порождается этим представлением. Язык замыкается на себя и приобретает собственную плоть и кровь, собственную историю и время, свою «светозвуконепроницаемость» (как предмет научного познания). В художественном дискурсе он «укореняется на стороне действующего субъекта, а не на стороне воспринимаемых вещей». Начинает осознаваться дикое и властное бытие слов, существующих по своим внутренним законам, когда язык приобретает свою собственную толщу и глубину. М.Фуко отмечает, что в литературе постепенно становится распространенной практика, когда писатель не вполне отдает себе отчет в том, что пишет: не он владеет речью, но скорее наоборот – речь владеет им (отсюда – миф о вдохновении, как правило, связываемый с всклоченной шевелюрой романтического героя). Ощущение агрессивности, преданности, независимости и собственной внутренней риторичности языка выражено уже Стерном в «Тристраме Шенди» – опыте по анатомированию трупа речи. Сама по себе невозможность полного овладения речью является причиной, точнее, побудительным мотивом дальнейших мучений по ее артикуляции (это становится борьбой за собственную волю). С другой стороны, все возможные индивидуации, реализуемые в произведении, в различных ситуациях и положениях вещей, имеют целью осознание и выявление внутренней предвзятости героя, того единого и тождественного, на чьей основе это осознание и становится возможным («Исповедь» Руссо, возвестившая приход романтизма, и является примером подобного «освоения»).

Итак, появление в западноевропейском мышлении трансцендентального субъекта ознаменовало собой рождение и приход эпохи романтического типа мышления и, как его следствие, появление понятия ЛИЧНОСТЬ, в подлинном смысле человеческого образования – ибо личность и является тем, что обладает «какой-то внутренней архитектурикой», непрозрачностью, толщей, глубинной жизнью.

Как отмечает Делез, теперь универсальная идея и чувственно конкретное выступают в качестве собственных возможностей личности. Индивидуальности и миры рассматриваются как производное, а «универсальная идея» — изначальное — смещается вглубь человека и становится категориями форм его мышления. Личность приобретает статус «бесконечного класса, состоящего тем не менее только из одного члена (я)»¹⁰. Соответственно и сам язык приобретает несколько иные функции в отличие от тех, что были присущи ему в эпистеме классического мышления: теперь он не является представлением идеальной модели — имени, но лишь возможностью, одной из многих, этого представления. Поэтому в романтическом дискурсе формула человек-Бог, актуальная для классического, меняется на Бог-человек (то есть Бог погружен в «я», в личное, а все его индивидуации порождаются на основе этого внутреннего утопленного личностного основания). Цель романтического дискурса — в бесконечном поиске черт индивидуаций, ибо только в них личное может обрести свое выражение, ясность для самого себя. Но поиск и бесконечный перебор возможных вариантов в конце концов замыкается на самого себя и романтической герой оказывается неспособным удовлетвориться хоть каким-либо индивидуальным воплощением.

Если рассматривать романтический дискурс в категориях эстетики смысла, то здесь речь будет идти об эстетике общезначимого смысла, чья функция, по Делезу, заключается в «способности отождествления, которое заставляет разнообразное принимать форму того же самого», это орган, позволяющий субъекту речи сказать «я»¹¹.

В основе эстетики романтического типа мышления заложено вечное несоответствие личного индивидуальному (хотя только друг в друге они и находят свое выражение); сам текст порождается из трения, образующегося в зазоре между ними, в пространстве неудовлетворенности романтической личности физическими и социальными индивидуализациями органов своего тела. Какой-нибудь байронический герой, типа лермонтовского Демона, по своей природе не торопится хоть что-нибудь благословить не потому, что страшно противится внешнему принуждению и насилию, подчинению воле Бога Отца, но потому, что его собственная личность (внутренний Бог) противится засыпать в убогом и гадком внешнем материале. Один из деятелей черного романтизма, Амброз Бирс, в бытность свою журналист-

том, одно время работал под псевдонимом Almighty God Bierce (Всемогущий Бог Бирс) — ибо в романтическом дискурсе, исходя из эстетики общезначимого смысла, герой постоянно соотносит мир с формой «субъективной самотождественности», поэтому, когда заходит речь о романтическом богоборчестве, всегда следует иметь в виду, что этим видом борьбы романтический герой занимается исключительно в одиночку и преимущественно с самим собой. Его личность не удовлетворяется никакой индивидуацией, но именно эта неудовлетворенность — единственная возможность ее выразительного существования. Личность — это «конечные синтетические предложения: конечные в своем определении, но неопределенные в отношении своего приложения»¹².

Если говорить о романтическом наследии в современной культуре, впитавшей в себя эстетику общезначимого, то ее представителем является не востребованный широким кругом читателей русский писатель-эмигрант Гайто Газданов, так как основная фабула его романов — анализ или, скажем более корректно, рефлексия черт индивидуального, с целью осознания своей «субъективной самотождественности», «трансцендентальной субъективности», «метафизического его», в конце концов — личности, на основе которой сама по себе эта рефлексия и становится возможной. Такой вот замкнутый круг. Газданов в лице своего героя пытается осознать, «в чем призрачный смысл того меняющегося соединения различных элементов, нелепая совокупность которых теоретически составляла меня, дав мне имя...»¹³. Прозрачное, всеохватывающее пространство имени оказывается совершенно бессмысленным, как только речь предполагает субъекта наблюдения, состоящего из «нелепого соединения различных элементов», поскольку выделение этого трансцендентального субъекта определяет имя как внешне направленную сингулярность, позволяющую представить все что угодно, кроме самого представляющего.

В романтическом дискурсе «трансцендентальный субъект» сам обладает ценностной характеристикой, он разворачивает повествование по отношению к самому себе и мыслится как альфа и омега, заключающая в себе смысл и значение всех возможных артикуляций. Таким образом, романтический дискурс разворачивается «с целью» — он целенаправлен и цель эта — самодержавие общезначимого: изыскание индивидуации, вполне удовлетворяющей запросам личного, и сворачивание всех воз-

можных форм индивидуаций в теле своего эго (такого героя можно сравнить с черной дырой, всасывающей в себя, по слухам, все без разбора, чтобы затем, сделав такое предположение, приобрести черты внешней различимости, но уже порожденной изнутри). Наверное, эта особенность романтического типа мышления ввела в заблуждение Ф.М.Достоевского, в своей известной речи о Пушкине отметившего, что главной чертой именно русского характера является способность впитать в себя и переработать культурные достижения и даже самый дух всей мировой культуры. «Русский характер», на наш взгляд, здесь оправдан лишь в той мере, в какой его черты совпали с эстетикой общезначимого смысла, выдвинутой романтическим типом мышления.

Ценностные ориентиры романтического типа мышления в определенных культурных слоях подверглись изменению (начиная собственно с эпохи романтизма единое пространство культуры начинает расслаиваться и распадаться на несоединимые системы).

Самодержавие общезначимого, как точка начала и конца, где личность замыкает мир в себе и на себя (именно «замыкание» и «соединение» — основные феноменологические концепты романтизма) перестало работать как ценностный ориентир, представляющий мятущемуся сознанию хотя бы возможность достижения «покоя и воли», внутренней самопрозрачности. Романтический тип мышления остается в поле эстетики общезначимого смысла и, надо полагать, в той или иной мере удовлетворяется этим.

Но постепенно на арене западноевропейской мысли рождается эстетика смысла, помещенного вне категорий индивидуального — личного, здорового — общезначимого; рождается эстетика смысла не определенного, смысла — нонсенса, смысла — парадокса (как его определяет Ж.Делез), чьи ценностные характеристики основаны на спасительной преданности личного и общезначимого. Теперь движение дискурса идеализируется в статусе двигательного рефлекса: обладание или же стремление к обладанию самим собой — обретению внутренней прозрачности (с учетом ее изначального присутствия) — уступает место чистому стремлению, чистой игре, ориентиры возможного развертывания которой изменяются с каждым новым шагом, с каждым новым броском. Ориентирами стремления, движения и скорости выступают они сами. Личное, индивидуальное, мир, Бог отныне перестают восприниматься как верховные значимости,

проникновение в суть которых позволит человеку достигнуть того-то и того-то. Теперь они — лишь несколько элементов из бесконечного ряда возможных значений.

Уже у Кафки романтический тип мышления подвергается нещадной критике или скорбной интерпретации. Внутреннее, предданное, априорное, трансцендентальное и т.п. им выражаются как гул бытия и нечленораздельный шум пространства, воспринимаемые человеком в его повседневной жизни. Человек отчужден от светозвуконепроницаемого бытия и подчинен ему, но только в подчинении и осознании этой агрессии скрытых жизненных оснований рождается человеческое и тут же утрачивается.

Как отмечает Фуко, скольжение между трансцендентальным и эмпирическим становится самоценным событием (трансцендентальное — светозвуконепроницаемый гул бытия, а эмпирическое — выражаемое, дающееся в непосредственном наглядном опыте). Существование человека в подобной шизофренической раздвоенности оказывается единственно реальной возможностью человеческого сознания порождать представления, но теперь эта реальность оказывается безликой и бесстрастной: все более и более отдается предпочтение той мысли, что личное — что-то вроде морковки, которую умный ковбой подвесил перед мордой своей глупой лошади, закрепив нехитрое приспособление, удерживающее сей овощ на ее собственной шее.

В культуре постмодерна личность рассматривается лишь как точка напряжения, образующегося между двумя сериями, в научном философском дискурсе — это эмпирическое и трансцендентальное, в художественном — означающее и означаемое («Настало время Геркулеса!», — восклицает Жиль Делез¹⁴, подразумеваемая под этим определенным образом истолкованные принципы философии Ф.Ницше, ибо в Геркулесе соединено божественное и человеческое, небесное и земное, трансцендентальное и эмпирическое: он и является героем-шизофреником, трансцендентально-эмпирического удвоения). Поэтому представители французской философии постмодерна, в частности, заявляют о том, что в свое время испытали влияние экзистенциальной философии Бердяева, особенно в части, касающейся человеческой свободы: исходя из их позиций, меонизм Бердяева можно трактовать как отказ от самодержавия личного и — переход к свободе номадического распределения в неиерархическом пространстве этического, эстетического и т.п. Смысл приобретает другие эстетические характеристики: он перестает быть только здоровым или общезначимым. Он — сверхличностен и сверхиндивидуален.

лен, он — движение, скорость, напряжение, возникающее между двумя сериями (как разряд молнии), и порождающее разнообразные эффекты, самоценные сами по себе, без какого-либо диктата или подчинения абсолютному, божественному и т.п. Так известный лозунг Ницше «Бог умер» возвестил скорее о смерти внутреннего Бога-человека, а значит — и конец романтизма.

Как самостоятельный феномен, воспринимаемый и выражаемый человеческим сознанием, смысл имеет определенную структуру порождения, характеризующуюся особым типом связей, устанавливаемых между субъектом речи и языком. По крайней мере в постмодерне, в том, как это представлено в работах Делеза и Фуко, и в том, как это реализуется в художественной практике многих постмодернистов, основной эстетической установкой является признание самоценности смысла как такового, как эффекта, самим своим бытованием нивелирующего какие-либо градации на более важное — менее важное, верховное — подчиненное и т.п. Именно поэтому культура постмодерна, как практика по производству «эффективного», предлагает человеку игру по производству смысла, с той оговоркой, что органы этого производства, такие как «слово» и «вещь», «Я» и «мир», сами по себе не обладают какой-либо ценностью и могут быть, при желании, заменены, либо — стерты в процессе производства. Смысл, ценный сам по себе и равнодушный к органам своего порождения — та всепожирающая действительность, в которую вовлекается современное западноевропейское сознание.

¹ Делез Жиль. Логика смысла. М., 1995.

² Фуко Мишель. Слова и вещи. М., 1997.

³ Там же. С. 245.

⁴ Там же. С. 114.

⁵ Там же. С. 316.

⁶ Делез Ж. Логика смысла. С. 74.

⁷ Там же. С. 82.

⁸ Фуко М. Слова и вещи. С. 272.

⁹ Там же. С. 273.

¹⁰ Делез Ж. Логика смысла. С. 90.

¹¹ Там же.

¹² Там же. С. 112.

¹³ Газданов Г. Призрак Александра Вольфа. // Газданов Г. Романы. М., 1990. С. 256.

¹⁴ Делез Ж. Логика смысла. С. 135.