

ПРОБЛЕМА ПРОСТОРОВО-ЧАСОВИХ МЕЖ КУЛЬТУРИ

М.О. Шкепу

Розбитий глечик доти ходить до джерела,
поки воно не збідніє.
Пауль Целанс

Обчислив Бог царство твоє і поклав йому кінець.
Ти зважений на вагах і знайдений дуже легким.
Дні твої полічені.
Адреса: Людина ХХІ. Ви-мірю-вана-полічена,
у-нищена.
В.Кутирьов. Лист від постмодерніста

Синтез аморфності й деформації основи єдності сучасної історії розповсюджується на аморфно-деформований синтез культури як атрибутивної форми самоідентифікації світової цивілізації. У такому синтезі різноманітно трансформуються простір і час історії у значенні простору й часу культури. Цей феномен пов'язаний з тим, що така ідентифікація не є адекватною сутнісним вимірам культури через відсутність теоретичної й практичної ідентифікації об'єктивної основи історичного розвитку. Внаслідок суцільних невідповідностей «онтології» й суб'єктивного світу речей утворилася ситуація антиномічності сутності та існування у вигляді негативної діалектичності як розриву «речей-у-собі» та явищ як простору втілення суб'єктивності. Отже, просторово-часові трансформації культури віддзеркалюють певні регресивні («зменшені») утворення суб'єктивності, яка не досягає рівня доцільності й дійсності у своєму бутті.

Антропологічні витрати негативних трансформації простору й часу культури стали об'єктом рефлексії багатьох дослідників (див., зокрема, [1]–[3], [5], [6], [8], [9], [11], [12], [14], [15], [17]–[20]). Проблемність антропологічної ситуації полягає в тому, що культурний регрес відбувається на тлі маси як «мовчазної більшості», що, за Бодрійаром, «складається з людей, які можуть ніколи не зустрітися». Це вже не зібрання «одномірних людей» (Маркузе) або людей «без якостей», а «*більшість без якостей*» [22, с. 7]. Метою цієї статті є окреслення деяких аспектів проблеми гносеологічних, соціальних, антропологічних меж культури як наслідку своєрідних перетворень основи історії у її просторово-часових суперечностях.

Введення культури в статус самостійної області пізнання з необхідністю актуалізувало проблему методології підходу до її сутності й змісту. Рефлексивною й аналітичною роботою цілої плеяди філософів була введена система методологічного арсеналу культурології. Можна помітити, що цей методологічний арсенал і сам відноситься до періоду аналізу культури, тобто, підходу до неї не тільки «із різних точок зору», але з розрізнених логічних і світоглядних підстав. Іншими словами, ця методологія сформувалася під час *диференційованого підходу до диференційованої культури*, що обумовлювалося збереженням методології, яка сформувалася на початку Нового часу. З одного боку, застосування такої методології до феномена культури, який на фундаментальному рівні у XX і XXI столітті постає зовсім не в картезіанському чи беконівському варіанті реальності, виглядає не виправданим. З іншого боку, на початку власного пізнання (і навіть самопізнання) будь-який феномен проходить через етап «логічного розщеплення». Відносно феномена культури такий етап обумовлювався збереженням суспільно-практичних засад, які, у свою чергу, зберігають і диференційовану розщепленість культури.

Така онтологічна і логічна ситуація культури загострена «ефектом постмодерну», котрий поглиблює кризу історії і культури разом з методологічним підходами до їх сутності. Але одночасова й мозаїчна багатовимірність сучасного світу (культури) може адекватно «схоплюватися» теорією за умов утримання в єдиній методологічній основі усього спектру опосередкувань, які, у свою чергу, потребують певної типізації за рівнями суттєвості їх змісту. Разом із тим, саме ця «логічна операція» менш за все піддається теоретичному мисленню, особливо у регресивні часи. Як зазначає Ю. Хабермас, «... дивна однобічність, що складає характерну ознаку модерну, не має потреби в обґрунтуванні і виправданні, але породжує проблеми опосередкування. Як може

розум, який розпався на окремі моменти, зберегти свою єдність у нескінченних культурних областях, і яким чином культура експертів, що прийняла недосяжні езотеричні форми, може підтримувати взаємозв'язок із повсякденною комунікативною практикою? Філософська думка, яка ще не відвернулася від проблем раціональності, не відсторонилася від аналізу умов безумовності, виявляє себе віч-на-віч із цією двоякою потребою в опосередкуванні» [24, с. 30].

Але було б передчасно видавати потребу в опосередкуванні за її реалізацію — інформаційна ера потребує принципово нового підходу до виявлення фундаментальної траєкторії історії й культури як явищ *єдиної сутності*. Виникнення культурології як самостійної області пізнання обумовлювалося розумінням появи певних історичних детермінант, що стали необхідними для наукового розв'язання історичних суперечностей, які унаочнилися після Другої світової війни. Такими детермінантами є імперативи культури. Але уся сукупність «точок зору» щодо методології дослідження культури залишається диференційованою «безліччю правд». Отже, необхідний інтегральний метод виведення субстанціальних вимірів культури, в якому були б зняті усі досягнення попередніх методів і який міг би стати методом практичного втілення принципів культури у логіку суспільно-історичних форм життя людини. Цей інтегральний метод є іманентним закону розвитку основи історії — отже, він співпадає з діалектичним методом у сучасному змісті і безкінечних формах.

Разом із тим, логіко-структурні або хронологічні концепції класифікації історії за такими параметрами потребують прозорого розрізнення через принципові зміни основи історії. Така прозорість необхідна не тільки тому, що в історії її (основи) теоретичного становлення неможливо встановити абсолютні границі, але й тому, що здійснення теоретичних рефлексій загального й всезагального характеру сучасної епохи утруднюється безліччю зв'язків і віртуальних взаємоопосередкувань різних типів мислення та культур. Отже, здається доцільним не встановлювати непорушні межі між цими історичними «епохами», а зробити наголос на категорійному змісті основи всезагального у її класичних, некласичних та «посткласичних» вимірах.

Класична історія має своїм атрибутивним змістом суперечність соціального простору-часу у абстрактно-теоретичному становленні всезагального (шекспірівське тлумачення часу як такого, що зриває з себе форми, у які він утілюється, виражає не тільки «лінійне спрямування» прогресу «однієї історії», а й внутрішню перспективу категорійного самооформлення культури). В цьому становленні основа всеза-

гального перебуває «в-собі» і визначається як систематизований закон сутності у гегелівській системі діалектики. У цьому сенсі, саме гегелівська система філософії виступає завершенням класичної історії й культури. Філософія Фейєрбаха й філософія Маркса виступають практичним визначенням основи «для-себе» як тотожності відмінностей матеріального й ідеального, яка у випадку протиставлення філософії Фейєрбаха філософії Гегеля залишається дуалістичною, а у випадку марксистської філософії постає спробою подолати цей дуалізм через вихід філософії за її абстрактно-ідеальні межі.

Некласична історія є своєрідною перетвореною формою класичного дуалізму у вигляді заперечення «філософії чистого розуму» та волюнтаристської — іноді трагічної (С. Кіркегор, А. Камю), іноді агресивної (Ф. Ніцше, М. Хайдеггер) — «філософії почуттів». У цьому протистоянні чуттєвого раціональному основа історії постає негативною трансценденцією, оскільки породжений некласичним дуалізмом раціонального та чуттєвого свавільний суб'єктивізм не тільки прагнув до підміни собою цієї основи, але й мусив наголосити на абсурдності законів Всесвіту. В методологічному відношенні «логічним завершенням» цього алогізму стала негативна діалектика Т. Адорно з її *адекватністю розщепленій онтології* у вигляді виокремлення тотожності та відмінностей одне від одного і втратою єдності реального світу, а тому й методологічної єдності у дослідженні естетичного. У категорійному відношенні культурний простір некласичної історії характеризується розпадом, розладом «категорійних пар» епохи класичного «модерну» і визнанням тільки вторинних категорій (явища, форми, наслідку і т. п.). У цьому розриві відмічається розрив суб'єктивності й об'єктивності, в першу чергу, у вигляді розриву простору й часу. Але оскільки їх об'єктивність нікуди не зникає, вона трансформується у суб'єктивно-ідеалістичні виміри. Цим провокується ситуація некласичного агностицизму, яка, зокрема, представлена Шпенглером у твердженні: «час історії є найтемнішим для збагнення явищем» [26, с. 84].

«Посткласична» історія постає штучним простором вичерпаного змісту становлення. Незважаючи на сучасний пошук відмінностей «постісторії» і «постмодерну», це різні визначення одного явища, що його Дж. Ваттімо характеризує як феномен завершення: «... ми говоримо про постмодерн, оскільки вважаємо, що, у якомусь своєму важливішому, сутнісному аспекті, сучасність (modernite) завершена», а «сучасність завершується тоді, коли — з багатьох причин — більше не представляється можливим говорити про історію як про щось єдине» [7, с. 7-8]. Таким чином, історія й стає симулякром (Ж. Бодрійар), оскільки

ки втрата класичної єдності історії як прогресу ототожнюється з відсутністю її єдиної субстанційної основи. У такому разі історія й культура ранжируються за принципом дилемності. По суті, «посткласична» історія є неприродним заміником «дійсної» історії як такої, що на рівні основи розв'язує дуалізовану суперечність сутності та існування. За відсутності ж практичного подолання дуалізму сутності, «посткласична» історія стає новим ірраціоналізмом, який зумовлюється вичерпаністю онтологічних, логіко-гносеологічних, етико-естетичних і науково-технічних вимірів класичного часу за умов збереження суб'єктивних похідних цього вичерпання.

Феномен поєднання об'єктивних і суб'єктивних вичерпаностей миттєвого розвитку у явищах аморфної основи перетворює «посткласичну» історію на феноменологічну хворобу, на тотальну кризу суспільства та життєдіяльності людини. Основа історії як основа культури волюнтаристські позбавляється будь-якого натяку на закономірність і категорійність, підмінюється постмодерністською грою «модельовання суб'єктивістських основ», «грою» деконструкцій, «оргією руйнації» (П. Капріоло). Тому посткласична історія ототожнюється з постмодернізмом, який характеризується таким історико-феноменологічним розладом, що заперечує будь-які категорійні виміри мислення і постає розладом свідомості у вигляді її фрагментаризації та делогізації. А категорійний розпад мислення стає умовою *нездорового суспільства з його «патологією нормальності»* (Е. Фромм) і з розпадом конструктивного взаємозв'язку розсудку й розуму: «Розум — це здатність людини осягати світ у думках, на противагу розсудкові, що представляє собою здатність *маніпулювати* світом речей за допомогою мислення. Розум — інструмент людини для досягнення істини, розсудок — інструмент для більш посиленого відношення зі світом. Перший — людський по своїй суті; другий належить до тваринного в людині» [23, с. 77]. Оскільки у історичному вимірі такий розрив є несумісним не тільки з можливістю розвитку, але й з феноменологічною нормальністю людини, цілком переконаливим є твердження П. Козловські про те, що «епоха постмодерну являє собою час, який залишається людям, аби стати гідними смерті» [13, с. 34].

На відміну від некласичної історії, яка утворювала своїми суб'єктивістськими симулякрами волюнтаристської свободи розподілення простору й часу, посткласична історія намагається відредукувати ці об'єктивні модуси. Але це вже ситуація підміни буття небуттям, у якому час не тільки «вискочив із часів, встав перед ними та звелів не відставати» [25, с. 244]. Цим самим він отримав свою *іншо-бутійну*

феноменологічну форму, яка страждає від його відсутності. Як констатує Фредерік Бегбадер, виникає «ломка за часом», яка є «всього-навсього передозування порожнечі». Цей феноменологічний розлад небуття відтворюється постійно в описуванні станів «постмодерністського» існування і, як Мішелем Уельбеком, пов'язується зі спустошенням свободи: «Свобода — миф, я полагаю, / А может, пустоты синоним: / Свобода злит меня — я знаю, / Как быстро в серой скуке тоном. / Имел сказать я то и это / Еще чуть свет, часу в шестом; / Я был на грани бреда где-то, / Я пылесос включил потом. / Вокруг парит небытие / И липнет к нашей влажной коже / То секс, то лень берут свое / Мы пусты. . . Небо пусто тоже» (Перекл. Н. Шаховської) [21].

Інверсія зовнішньої розмитості меж культури, основи історії й форм життєдіяльності людини у розмитість її світоглядної й чуттєвої основи не тільки унеможливорює здійснення сутності людини й утворює феномен «шагреневої шкіри» (О. де Бальзак), але й є одночасним наслідком негативного згортання форм суспільної свідомості як ідеальних форм культури у регресивні простори й час. Мистецтва це стосується у першу чергу, оскільки ця форма суспільної свідомості характеризується особливим випередженням реальності (один з описів такого випереджального ефекту представлений Т. Манном: «Що раніш — дійсність або вірші? Чи не повертаються речі так, як того вимагає зміст літературного мистецтва? Коли Золя тільки накидав свою велику соціальну історію другої імперії, феєрії спекуляції, неповторний, невтримний розгул буржуазної культури, з її шаленим, через трясовину золота, статі, ганьби й крові, бігцем до краху, до того краху режиму, якого вимагав дух, вимагала логіка книги, — цей режим дійсно потерпів крах» [16, с. 149]). Таким чином, на відміну від позитивного самозаперечення форм суспільної свідомості у безпосередність культури сутнісних сил людини (мистецтва у естетичну безпосередність, філософії у безпосередню самосвідомість, науки у спосіб мислення, моралі у безпосередню моральність людини) як умови практичного подолання відчуженої диверсифікації культури, інверсоване згортання форм суспільної свідомості у порожнечу невід-буття — у ніщо — стає їх негативною смертю. Проблема в тім, що консервація невизначеності основи історичного розвитку, в якій було б можливим сходження культури від своїх абстрактних форм у реальні форми життя зумовлює лише констатацію такої смерті форм суспільної свідомості, але не демонструє спроможність її подолання.

Зникнення онтології з простору суб'єктивності, ігнорування її фундаментальних закономірностей, які не стають не тільки способом ми-

слення, але й змістом чуттєвого світовідношення, провокує особливе *дезертирство простору з простору внутрішньої, тотожної зі змістом форми* змісту у зовнішній симулякр минулості часу. Х. Борхес описував це інверсовано-феноменологічне перевтілення простору і часу таким чином: «Світ вигаданого Тліну — це світ Постмодерну. Основою його геометрії є не крапка, а поверхня; переміщаючи себе, людина автоматично змінює оточуючі її форми. Втрата предметів веде до появи вторинних, вже знайдених, предметів („хрєніров“ (рос.)), форм, які більше відповідають чеканням того, хто їх знайшов. Утворюється низка („хрєніров“), які постійно вдосконалюються й змінюють своїми обрисами минуле. Розвиток світу постає плинним простором, який змінює форми часу» [4, с. 486]. Така своєрідна емісія простору накладається на беззмістовність часу і знищує можливість прогресивної динаміки культури. Час не долається у вигляді розвитку його чуттєво-просторових форм, а й сам згортається у «теперішню мить», яка постає наявністю спустошеного ніщо.

У такому разі межею внутрішньої форми виступає її протиріччя з власним змістом, де наявне буття є визначеністю сутності лише такою мірою, якою це протиріччя (будучи опосередкованим не тільки власною ідеальною рефлексією, але і природою форми нових суспільних відносин) може розв'язатися тільки в просторі єдності мислення й почуттів. Оскільки класична історія не мислить власні форми через категорію сутності, то в утвореному «нейтральному» просторі між зовнішньою формою «недійсної посткласики» і її змістом розкривається логічний зазор для розриву сутності й змісту вже в неможливному дуалізмі основи. Будучи злитим із простором історичної межі (коли основа втрачає свою тотожність із формою нерозвиненої безпосередності, а форма суспільних відносин — спроможність бути тотожністю ідеального й естетичного), буття трансформується в хаос імпресіоністських підмін теоретичних рефлексій уявленнями про них. Приміром, можливість ковзання хайдеггерівського буття у варіації деконструкції буття у Ж. Дерріда дозволяє помітити акцидентальну неспроможність внутрішньої форми перебороти свою тимчасову неможливість. Тому деконструкція визначалася як досвід можливості неможливого і як «смерть», що виливається, в остаточному підсумку, у «гіпер-неможливість» [10, с. 84].

З точки зору В. Муравйова, «подолання часу можливе шляхом перетворення примусового зчеплення (людей, подій — *М. III.*) у вільний союз. Тоді зникнуть ознаки зовнішнього часу — примусовість, незворотність, смертоносність. Задача, отже, повинна полягати в тім, щоб

перетворити підсвідомі елементи у свідомі. В міру такого перетворення система у своїх межах стає усомогутньою, тому що міць її була обмежена тільки опором несвідомих її елементів. Якщо стати на таку точку зору й уявити собі, що свідомість розширюється і зрештою всі явища виробляються свідомими істотами, виправдається тотожність назви „закон“ однаково для людських норм і для явищ природи. Це буде торжеством соціологічної точки зору на природу, відповідно до якоїсь точки зору соціальні відносини стають ідеалом і для відносин із природою. Засиплеться, по пророцтву Герцена, прірва між природою й історією, тому що сліпа сила причинності стає силою видючою й розумною ... Випадкове зростання часу зміниться свідомим і розумним його творенням» [19, с. 129]. З міркувань В. Муравйова, які, на наш погляд, потребують не тільки теоретичного розпредметнення, але й мають бути практично опредметненими, можна вивести не нову, не «модну» і, на перший погляд, просту ідею (адже при практичному підході до неї вона виявляється досить не простою) — створення *дійсного* (у категоріальному розумінні єдності сутності й існування, необхідності та свободи) культурного простору-часу культури, який можливий за умов створення основи *дійсної*, олюдненої системи суспільних відносин. Першою формою існування культурного простору-часу є культурний спосіб мислення, який спирається на *закони абсолютної основи* історичного розвитку. А створення такої основи з необхідністю передбачає виведення *меж стихійного розвитку* зі сфери стихійного у сферу свідомого.

1 Бібліографія

- [1] *Адорно Т.* Негативная диалектика. — М.: Научный мир, 2003.
- [2] *Батай Ж.* Танатография эроса. — СПб.: МИФРИЛ, 1994.
- [3] *Бодрийяр Ж.* Система вещей. — М.: Рудомино, 1999.
- [4] *Борхес Х.* Сочинения в трех томах. — Рига: Полярис, 1994. — Т. 1.
- [5] *Брук П.* Пустое пространство. — М.: Прогресс, 1976.
- [6] *Василенко И. А.* Политическое время на рубеже культур // Вопросы философии. — 1997. — № 9. — С. 46-56.
- [7] *Ваттимо Дж.* Прозрачное общество. — М.: Логос, 2003.

- [8] *Гиренок Ф.Д.* Ускользящее бытие. — М., 1994.
- [9] *Гурин П.С.* Проблемы маргинальной антропологии. — Саратов: СГСУ, 1999.
- [10] *Деррида Ж.* Эссе об имени. — СПб.: Алетейя, 1999.
- [11] *Дзюба І.* Між культурою і політикою. — К.: Сфера, 1998.
- [12] *Зиммель Г.* Понятие и трагедия культуры. — <http://zimmelig.planetaknig.ru/read/32944-1.html>
- [13] *Козловски П.* Культура постмодерна. — М.: Республика, 1997.
- [14] *Лотман Ю.М.* Культура и время. — М.: Гнозис, 1992.
- [15] *Лютый Т.В.* Нігілізм: анатомія Ніщо. — К.: ПАРАПАН, 2002.
- [16] *Манн Г., Манн Т.* Эпоха. Жизнь. Творчество. — М.: Прогресс, 1988.
- [17] *Мионов В.В.* Наука и «кризис культуры» (или затянувшийся карнавал) // Вестн. МГУ. — Философия. — 1996. — № 5. — С. 3-13.
- [18] *Моисеева Н.И.* Время в нас и время вне нас. — Л.: Лениздат, 1991.
- [19] *Муравьев В.Н.* Овладение временем. — М.: РОССПЭН, 1998.
- [20] *Стародубцева Л.В.* Мнемозина и Лета. Память и забвение в истории культуры. — Х.: ХГАК, 2003.
- [21] *Уэльбек М.* Стихи. // Ин. лит-ра. — 2005. — № 3. — С. 99-106.
- [22] *Федотова В.Г.* Апатия на Западе и в России // Вопросы философии. — 2005. — № 3. — С. 3-20.
- [23] *Фромм Э.* Здоровое общество. — М.: АСТ, 2005.
- [24] *Хабермас Ю.* Моральное сознание и коммуникативное действие. — СПб.: Наука, 2000.
- [25] *Целанс П.* Противосвет // Ин. лит-ра. — 2005. — № 4. — С. 243-244.
- [26] *Шпенглер О.* Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории. В 2 т. — М.: Мысль, 1993. — Т. 2.