

Всеволод Кузнецов

ПРОСВЕЩЕНИЕ И МЕДИАЦИЯ

(размышления над книгой Олега Перепелицы «Медиумы просвещения: обценные отклонения»)

В своей монографии Олег Перепелица презентует весьма амбициозный исследовательский проект: «В целом мне хотелось скругить проблемный узел из трех вопросов, каждый из которых сам по себе возбуждает растянувшуюся во времени распря <...> Вот эти вопросы: Что такое философия? Что такое просвещение? Что такое свобода?» [Перепелица 2014: 7]¹. Но сосредотачивается автор преимущественно на Просвещении и свободе. Причем выбранный им ракурс рассмотрения проблемы весьма специфичен: «<...> Философу, обращающемуся к исследованию путей или проекций просвещения, трудно удержаться от соблазна попытаться положить истины эти на прокрустово ложе непристойного» (с. 8).

Все эти замыслы реализуются на двухстах шестидесяти страницах весьма убористого текста. Соответственно, и сказать о книге можно многое. Можно даже альтернативную монографию написать. Страниц этак на триста. Я, однако, удержусь от подобных соблазнов и всего лишь попытаюсь присмотреться повнимательней к предложенному О. Перепелицей пониманию природы Просвещения.

Исследователь отталкивается от концепции Клиффорда Сискина и Уильяма Уорнера, согласно которой Просвещение является событием в истории медиации [Siskin Warner 2010: 1]. Но его понимание медиумов Просвещения отличается от предложенного этими авторами. «<...> “Медиум” может быть концептуализирован по пути раскрытия сфер или сред, в пределах и во имя которых ведутся просвещенческие дискуссии» (с. 58).

О. Перепелица – сторонник весьма широкого понимания сущности Просвещения. Для него «просвещение неизменно предстает как процесс неких преобразований: человека, страны или эпохи» (с. 56). В отличие от Сискина и Уорнера исследователь обращается к онтологии Просвещения. Он трактует Просвещение как вопрошание о собственном онтологическом месте, о своей сущности: «Просвещение есть особый способ отношения к месту самонахождения, который в зависимости от ценностных предпочтений именуется пайдейей, инструментализмом или доместикацией, но также – и особый способ бытия в(месте) или, по Фуко, этос, основным модусом бытия которого выступает авторефлексия. Отсюда, наиболее

© В. Кузнецов, 2016

¹ В дальнейшем ссылка на это издание будет фигурировать в круглых скобках и содержать лишь номер страницы после сокращения с.

неоспоримое определение состоит в том, что просвещение есть то, что спрашивает себя, *что оно есть*» (с. 57).

Тут следует обратить внимание на два момента. Во-первых, вопрошает само Просвещение, т. е. оно в значительной мере бессубъектно. Во-вторых, самовопрошание неразрывно связано с воспитанием (доместикацией, пайдейей).

В дальнейшем, со ссылкой на Фуко, О. Перепелица все же примысливает сюда некоего субъекта, который, находясь в ситуации Модерна, занят самоформированием: «Просвещение, прежде всего, – практики *преобразования, изобретения* себя в своем бытии. Это не просто представление или спектакль, не просто театральная постановка, но и фабрика. Модерный субъект – не задача представления, а *задача производства*» (с. 205).

Просвещение также объявляется «медиальным феноменом»: «Само собой разумеется, если просвещение несет свет познания или разума, оно реализуется в постоянном действии-трансляции просвещающего знания/критики, то сама его возможность не отделима от великих медиальных революций, таких, как появление письменности, книгопечатания, радио и телевидения и наконец – интернета» (с. 57-58).

И, наконец, Просвещение определяется как специфический западный этос, обретший наиболее адекватные формы выражения в Эпоху Просвещения. «<...> Эпоха Просвещения была ничем иным, как *многовекторной реализацией (критическим переосмыслением или самосознанием)* просвещения как западного этоса. <...> Век Просвещения есть *всеобщее* осуществление того, что в прошлом было лишь *частным* случаем» (с. 61).

Затем О. Перепелица пускается на поиски просвещенческих медиумов. Зоной поиска становится сфера социальных взаимосвязей, точнее ее новые области, открытые Модерном. «Просвещение открывает новые зоны, новые сферы социальных взаимосвязей <...> Можно насчитать пять таких сфер, каждая из которых начинается с буквы “э” – пять топических “э”, порождающих грандиозные утопические метанарративы Модерна: эпистемологическое, этическое, эстетическое, экономическое и эротическое» (с. 114).

Сущность Просвещения связывается исследователем с попытками обретения всеобщности. Это относится к индивидам: «Парадигма Просвещения состоит не в том, чтобы индивид просто выбрал свой собственный путь, а в том, чтобы этот выбор носил всеобщий характер. В этико-экономическом смысле это значит, что идея всеобщего освобождения вписывается в пределы всеобщего блага, когда всякий частный интерес, любая страсть, могут обрести свою реализацию и истину только в отношении ко всеобщему благу» (с. 163).

Но это же относится и к топическим «э», каждое из которых претендует на универсальность: «<...> Все “э” могут раскрыться в полной мере через универсализацию одного из них в качестве конституирующего принципа. Но это не значит, что один тут же не соскользнет в другой, конституировав очередное с(ов)мещение. <...> Для того, чтобы такие с(ов)мещения образовались, чтобы всевозможные связи и разрывы могли быть увязаны, необходимы соответствующие медиумы. Через медиум осуществляется интериоризация любого топоса. Разумеется, медиумом – средой, посредником, опосредованием – может быть все, что угодно, но Просвещение ставит вопрос о возможности универсальной медиации, которая связывается с тремя медиумами. Эпистемологическое, этическое и эстетическое имеются там и тогда, где и когда продуцируются дискурсы. Они, собственно, и есть порядки дискурсов,

медиумом каждого из которых может быть только *язык*, модусами которого выступают описание, предписание и метафоризация. <...> Но просвещенческое переоткрытие эротического ставит вопрос о возможности сексуальных отношений. Разумеется, это происходит, как кажется в пространстве языка. Но у Сада этот язык подвергается ломке, – так что за ним проступает секс в качестве медиума. <...> Привилегированное положение эротического достигается его полным освобождением от этического, эстетического и эпистемологического через конституирование сексуальной связи в качестве медиума. И обратно – любой шаг в сторону языка превращает секс либо в предмет диспозитива, либо в романтическую метафору, либо в чувство долга. Это последнее уже слишком близко к экономическому, медиумом которого, разумеется, выступают деньги. Деньги в качестве медиума выводят все отношения в совершенно другую плоскость. Дело не в том, чтобы просто предоставить слово самим вещам, а в том, чтобы обеспечить их упорядоченную циркуляцию, дело также и не в том, чтобы условиться о пределах собственных притязаний, а в том, чтобы притязания эти находили свою реализацию в циркуляции вещей, дело и не в том, чтобы иметь возможность бесконечно выносить суждения, а в том, чтобы найти универсальный способ оценивать вещи. И главное, что позволяет медиум денег, это выйти за пределы *непосредственных* человеческих отношений, квинтэссенцией которых выступает сексуальность» (с. 123-126).

Как видим, описанные медиумы постоянно сталкиваются и вытесняют друг друга, выдвигая на первый план собственный топос и пытаясь обеспечить ему квазисакральный статус. В этой борьбе открывается принципиальная неуниверсальность всех соревнующихся медиумов: «<...> Конституирования просвещением трех медиумов, организующих социальные связи, не достаточно, ведь тут же становится очевидным, что между ними обнаруживаются разрывы, которые позволяют совершать своеобразные *подшития*. Так что свобода оказывается возможной только в пределах тотализации одного из медиумов. Но в том-то и дело, что ни один из них *не* носит всеобщего характера!» (с. 168).

Игра медиумов трансформирует главную интенцию Просвещения – стремление к всеобщему освобождению. Обретаемая свобода отличается крайней неполнотой. Она ограничена рамками определенных топосов: «Медиумы вообще-то нужны там, где есть разрывы, где уже/еще нет связи. Но не медиумы устанавливают связь, они принадлежат к отношениям власти. Там, где и когда обнаруживается разрыв в вообще в социальных связях, но в способе их регулирования, возникает вопрос о медиальном, о способе регулирования социального. Там, где более нет возможности опираться на трансцендентный закон (Бога/Логоса), необходим общий знаменатель. Но проблема в том и состоит, что общий знаменатель в условиях сложной социальной дифференциации не так-то просто установить. Сама по себе диалектика просвещения структурирована антагонизмом, возникающим между центрированием, стремящимся к полному (чистому) контролю в духе паноптикума, и децентрированием, характеризующим логику освобождения как оптику проецирования. Но в том и проблема, что свобода оказывается ограничена самими медиумами и предстает только в трех своих частичных, в конце концов, крайне обценных вариантах: свободе слова, свободе рынка и свободе удовольствия» (с. 170).

Такова концепция О. Перепелицы в предельно схематизированном изображении. Следует только добавить, что исследователь фактически отождествляет Просвещение и Модерн. Приведу один из пассажей, указывающих на такое отождествление: «<...>

Просвещение выводит на сцену три <...> медиума всеобщего. <...> О всеобщем освобождении стоит говорить в контексте тех проекций, которые задаются каждым из них и траекториями их с(ов)мещения. <...> Модерн касается прежде всего трех линий освобождения: социально-экономического (свободы рынка), либерально-демократического (свободы слова) и сексуального (свободы сексуальных предпочтений). Этим сферам соответствуют три типа революций» (с. 163-164).

Главным недостатком концепции О. Перепелицы является ее безбрежность. Медиумы, привлечшие его внимание, как и медиумы, о которых говорят авторы сборника «Это Просвещение», трудно охарактеризовать как нечто специфически просвещенческое. Это общечеловеческие медиумы, возникшие вместе с людьми.

Секс выполнял свои посреднические функции еще в первобытном обществе. В этом легко убедиться, ознакомившись с символикой наскальных изображений. Да, в европейском Просвещении сексуальность играла огромную роль. Тут можно вспомнить и Платоново учение об Эросе, и сочинения маркиза де Сада и Эммануэль Арсан, и современную порнографию. Кстати, как раз последняя вполне может быть признана истинно просвещенческим феноменом. Я даже осмелюсь утверждать, что именно она в современном мире наиболее бережно хранит смыслы классического европейского Просвещения (данное утверждение несложно доказать, однако это тема отдельного разговора). Но, скажем, для классического китайского Просвещения сексуальность весьма мало значит. Впрочем, даже для Европы (или шире – для Запада) говорить о сексе как таковом в качестве медиума Просвещения некорректно. Необходимо еще выяснить, при каких условиях сексуальность становится просвещенческой, каковы основные характеристики такой сексуальности и действительно ли она выполняет в просвещенческом континууме какие-то посреднические функции.

Та же история – с языком. Он стал общечеловеческим медиумом в момент возникновения членораздельной речи. Он выполняет посреднические функции везде, где люди пользуются словами. Просвещение не является здесь исключением. Но можно ли его считать специфически просвещенческим медиумом? Вопрос требует специального исследования. Но некоторые предварительные соображения я все же выскажу, поскольку и сам выделяю *вербализм* в качестве одного из признаков Просвещения [Кузнецов 2014: 6].

Если обратиться к классическому европейскому Просвещению, от которого отталкивается О. Перепелица, то присущий ему вербализм сводится, собственно говоря, к тому, что пропаганду своих идей просвещенцы ведут преимущественно в словесной форме. Сад, правда, пытается утвердить примат специфических техник тела, но делает это, сочиняя романы. Таким образом, объективно слово выступает в роли одного из главных орудий эдукации.

Но когда речь заходит об осмыслении роли языка, вербализм претерпевает странные метаморфозы. Скажем, Локк в высшей степени озабочен проблемой правильного употребления слов. По его мнению, люди пользуются языком совершенно неправильно, что ведет к распространению всяческих заблуждений. Последних уже накопилось достаточно, чтобы усомниться в благотворности роли языка в деле распространения знаний: «For he that shall well consider the errors and obscurity, the mistakes and confusion, that are spread in the world by an ill use of words, will find some reason to doubt whether language, as it has been employed, has contributed more to the improvement or hinderance of knowledge amongst mankind» [Locke 1823: II 290].

Правда, Локк фиксирует посредническую роль языка, фактически называя его каналом передачи информации: «For language being the great conduit whereby men convey their discoveries, reasonings, and knowledge, from one to another <...>» [ibid. 291]. Но речь-то идет о посреднике, который плохо выполняет свою функцию и поэтому сам должен быть подвергнут просвещенческому перевоспитанию. Поэтому из медиума язык превращается в объект эдукации. И статус языка в классическом европейском Просвещении, как минимум, амбивалентен.

Иное дело Китай и конфуцианство. В конфуцианстве роль слова весьма значима [Завадская 1982: 36-41]. Характерно, что одно и то же понятие – *вэнь* – обозначало в Китае *письмена, словесность, просвещение, образование, культуру* [Кобзев 2002: 180]. Понятие это «в китайской философии было предельно онтологизировано» [там же 181]. Письмена рассматривались как знаки Неба на земле [Завадская 1982: 41]. «В качестве универсальной онтологической структуры знаки-*вэнь* связывались с *дао* и принципами (*ли*) всех вещей» [Кобзев 2002: 181].

Е. В. Завадская указывает, что «в “Лунь юе” очень четко отделена область пребывания слова, точно отграничен от этой словесной сферы мир абсолютных ценностей, описанный как мир молчания» [Завадская 1982: 36].

Сопоставляя учение о слове в «Лунь юе» и прологе Евангелия от Иоанна, исследовательница отмечает: «Слово для Евангелиста отождествлено с Абсолютом, и именно оно творит мир, тогда как для Конфуция оно, бесспорно, подчинено Абсолюту, представляет собой лишь его орудие» [там же 44, прим. 4]. Слово для конфуцианцев есть медиум Абсолюта. При этом само понятие *вэнь*, как уже было сказано, объединяет, отождествляет слово и эдукацию.

Однако у Конфуция была и концепция, на первый взгляд сходная с идеями Локка, – принцип «исправления имен». Суть ее выражена в известной максиме: «Государь должен быть государем, сановник – сановником, отец – отцом, сын – сыном» [Лунь юй 1972: 160].

В. В. Малявин поясняет смысл данной максимы так: «Речь шла вовсе не о соответствии имен вещей их сущностям, как может показаться на первый взгляд. Учитель Кун едва ли мог принять эту идею хотя бы потому, что вообще не допускал существования слов в отрыве от дел; поиски соответствий между именами и предметами показались бы ему, наверное, пустой и вздорной затеей. <...> Учитель Кун озабочен, в конце концов, не значениями слов и жестов, а тем, чтобы ритуал выполнял свое предназначение и, значит, был действителен. Вот и в своем знаменитом призыве: “Правитель да будет правителем, отец – отцом...” – он ведет речь лишь о соответствии понятия отца состоянию отцовства и даже, если так можно выразиться, “отцовничанья”, поскольку он говорит о природе жизни как деятельного и творческого начала. Конфуция интересуют <...> не сущности, а события. Заниматься “исправлением имен” в понимании Конфуция – значит выявлять долженствующее в данном, настоящее в настоящем» [Малявин 2007: 185-186].

О совпадении слова и дела у Конфуция пишет и И. И. Семененко: «<...> Благородный муж “делает свои слова действиями”, т. е. добивается того положения, когда речь сама по себе есть уже не только речь, но и действие. Такое ритуальное слово-дело и становится тем, чему он стремится следовать в дальнейшем» [Семененко 1987: 53].

С другой стороны, «сущность правителя в том, чем правитель должен быть в идеале, или, по-китайски, в том, что называется “*Дао* правителя”. Если правитель

поступает в соответствии с “*Дао правителя*”, он является подлинным правителем, как по имени, так и в действительности. Между именем и реальностью существует согласие» [Фэн Ю-лань 1998: 61]. Дао же у Конфуция тождественно ритуалу [Семеновко 1987: 46].

Итак, «исправление имен» есть некая самокоррекция ритуала. При этом именно ритуальное имя-дело выправляет действующего неправильно. Объектом перевоспитания выступает тут не слово, но социум. А эдукационный процесс осуществляется при посредничестве слова.

Из сказанного следует, что слово в *определенных случаях* действительно способно стать просвещенческим медиумом. Но для этого необходима вполне конкретная предпосылка – его высокий онтологический статус.

Вспомним опять-таки Локка. У него слова всего лишь знаки идей: «Besides articulate sounds, therefore, it was farther necessary that he should be able to use these sounds as signs of internal conceptions; and to make them stand as marks for the ideas within his own mind, whereby they might be made known to others, and the thoughts of men’s minds be conveyed from one to another» [Locke 1823: II 158]. Идеи же возникают из чувственных восприятий [ibid. 160]. Иначе говоря, слова онтологически пусты. Поэтому язык так легко превратить в один из объектов эдукации.

Собственно, потенциально идея необходимости просвещенческого перевоспитания языка присутствует уже у отца античного Просвещения Платона, причем там, где он выступает против субъективистских подходов к слову. С одной стороны, философ утверждает, что «давать имена нужно так, как в соответствии с природой вещей следует их давать и получать, и с помощью того, что для этого природою предназначено, а не так, как нам заблагорассудится <...>» [Платон 1990–1994: I 618]. С другой, он признает: «<...> Одно имя присвоено хорошо, другое же – нет» [там же 671]. Такая постановка вопроса неявно предполагает необходимость и возможность улучшения имен.

Платон также фиксирует посредническую роль языка: «<...> Имя есть некое орудие обучения и распределения сущностей, как, скажем, челнок – орудие распределения нити <...>» [там же 619]. Но вот с онтологическим статусом этого орудия не все в порядке. Ведь имена всего лишь изображения вещей. Они являют некую истину, но они не сама истина. Поэтому следует «из самой истины изучать и ее самое, и ее отображение, подобающим ли образом оно сделано <...>» [там же 679].

Словом, в европейском Просвещении язык постоянно находится под подозрением.

И, наконец, третий общечеловеческий медиум – деньги. Что они для Просвещения? Один из факторов, обуславливающих наличное состояние человеческой природы, которое Просвещение призвано изменить. Поэтому Маркс в своем просвещенческом проекте и пытается осмыслить существенную связь (*wesentlichen Zusammenhang*) между отчуждением и денежной системой (*von dieser ganzen Entfremdung mit dem Geldsystem*) [Marx 1968: 511].

Итак, подлинно просвещенческие медиумы еще нужно суметь отыскать. Однако О. Перепелица дает подсказку, где они могут быть обнаружены. Искомые медиумы должны служить мостом, перекрывающим какой-то существенный для Просвещения онтологический разрыв. Поиск такого разрыва опять-таки задача специального исследования, поэтому здесь я ставлю точку.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- Завадская, Е. В. (1982). Миссия слова в «Лунь юе». In Л. П. Делюсин (Ред.), *Конфуцианство в Китае: проблемы теории и практики* (с. 36-45). Москва: Наука.
- Кобзев, А. И. (2002). *Философия китайского неоконфуцианства*. Москва: Вост. лит.
- Кузнецов, В. Г. (2014). Просвещение и онтология. Просвещения автохтонные: Китай. *Sententiae*, 30(1), 5-22.
- Лунь юй. (1972). In Ян Хин-шун (Сост.). *Древнекитайская философия. Собрание текстов в двух томах* (Т. 1, сс. 139-174). Москва: Мысль.
- Малявин, В. В. (2007). *Конфуций*. Москва: Мол. гвардия.
- Перепелица, О. Н. (2014). *Медиумы просвещения: обценные отклонения*. Харьков: ХНУ им. В. Н. Каразина.
- Платон. (1990-1994). *Собрание сочинений в 4 тт.* Москва: Мысль.
- Семенов, И. И. (1987). *Афоризмы Конфуция*. Москва: Изд-во МГУ.
- Фэн Ю-лань. (1998). *Краткая история китайской философии*. Санкт-Петербург: Евразия.
- Locke, J. (1823). *The Works in ten volumes*. London: Thomas Tegg et al.
- Marx, K. (1968). *Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844*. In K. Marx & F. Engels. *Werke* (Ergänzungsband, 1. Teil, S. 465-588). Berlin (DDR): Dietz Verlag.
- Siskin, C., & Warner, W. (2010). This is Enlightenment: An Invitation in the Form of an Argument. In C. Siskin, & W. Warner (Eds.). *This is Enlightenment* (pp. 1-33). Chicago: The University of Chicago Press.

Получено 12.01.2015

REFERENCES

- Fung Yu-Lan. (1998). *A short history of Chinese philosophy*. [In Russian]. Saint Petersburg: Eurasia.
- Kobzev, A. I. (2002). *Philosophy of Chinese Neo-Confucianism*. [In Russian]. Moscow: Vostochnaya Literatura.
- Kuznetsov, V. G. (2014). Enlightenment and Ontology. Autochthonous Enlightenments: China. [In Russian]. *Sententiae*, 30(1), 5-22.
- Malyavin, V. V. (2007). *Confucius*. [In Russian]. Moscow: Molodaya gvardiya.
- Marx, K. (1968). *Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844*. In K. Marx & F. Engels. *Werke* (Ergänzungsband, 1. Teil, S. 465-588). Berlin (DDR): Dietz Verlag.
- Perpelitsa, O. (2014). *Mediums of the Enlightenment: obscene deviation*. [In Russian]. Kharkiv: V. N. Karazin Kharkiv National University.
- Plato. (1990-1994). *Works in 4 vol.* [In Russian]. Moscow: Mysl.
- Semenenko I. I. (1987). *Aphorisms of Confucius*. [In Russian]. Moscow: MGU.
- Siskin, C., & Warner, W. (2010). This is Enlightenment: An Invitation in the Form of an Argument. In C. Siskin, & W. Warner (Eds.). *This is Enlightenment* (pp. 1-33). Chicago: The University of Chicago Press.
- The Analects*. [In Russian]. (1972). In Yang Hin-shun, (Ed.). *A Philosophy of Ancient Chine. Anthology in 2 vol.* (Vol. 1, pp. 139-174). Moscow: Mysl.
- Locke, J. (1823). *The Works in ten volumes*. London: Thomas Tegg et al.
- Zavadskaya E. V. (1982). Mission of the Word in «The Analects». [In Russian]. In L. P. Delyusin (Ed.). *Confucianism in China: Theory and Practice* (pp. 36-45). Moscow: Nauka.

Received 12.01.2015

Vsevolod Kuznetsov

Enlightenment and Mediation (Reflections on the Book “Mediums of the Enlightenment: Obscene Deviation” by Oleh Perepelytsia)

The author analyzes the concept of Enlightenment as described in the monograph “Mediums of the Enlightenment: obscene deviation” by Oleh Perepelytsia. The author notes that O. Perepelytsia considers Enlightenment as a medial phenomenon and identifies three mediums of the Enlightenment: language, sex and money.

The author further notes that the main drawback of O. Perepelitsi’s concept is too broad understanding of the Enlightenment. Also O. Perepelytsia puts universal mediums in the stead of specific mediums of Enlightenment.

Sex fulfilled its intermediary functions even in primitive society, and continues to do that today. Sexuality is very important for the European Enlightenment, but in the Chinese Enlightenment it does not play any special role. However, even when we talk about Europe, it is necessary to find out the conditions under which sex becomes a medium of the Enlightenment. Money for Enlightenment is not a medium, but one of the factors that determine the state of human nature before it is subjected to education and training. Language is a full-fledged medium only in Chinese Enlightenment. In Europe there is a trend towards the transformation of language into the object of education. To prove this thesis the author compares the views of Locke, Plato and Confucius.

Vsevolod Kuznetsov, Senior lecturer of Philosophy Department at Vinnytsia National Technical University.

Всеволод Кузнецов, старший викладач кафедри філософії Вінницького національного технічного університету.

Vsevolod Kuznetsov, старший преподаватель кафедры философии Винницкого национального технического университета.

e-mail: okkuznetsov@rambler.ru
