

Экономические и социально-гуманитарные исследования. 2022. № 2 (34). С. 120—130.  
Economic and Social Research. 2022. No. 2 (34). P. 120—130.

УДК 18 + 161.12  
doi: 10.24151/2409-1073-2022-2-120-130

## Принцип фрагментарности в свете теоретической рефлексии

*Максим Юрьевич Морозов*

*Гуманитарно-социальный институт (г. Люберцы, Россия)*

*maxdiscovery@mail.ru*

**Аннотация.** Представлена авторская попытка теоретической рефлексии понятия фрагментарности в современной теоретической эстетике. Показано, что принцип фрагментарности является предпосылкой и условием специфического способа исследования, который радикально противопоставляется классической традиции философии в работах Ж. Делёза и Ф. Гваттари. Рассмотрен генезис понятия фрагментарности как одной из форм движения разрывности в контексте разрабатываемой автором единой теории фрактальности. Установлено, что разворачивание собственных определений фрагментарности требует углубления рефлексии на универсально-логический уровень в контексте категорий диалектической логики Гегеля. Утверждается, что становление фрагментарности как принципа связано с интенцией превращения мысли в представление, с заменой примата Идеи на «телесное событие» и следующей из этого перестройкой категориальных установок представителей постмодернизма.

**Ключевые слова:** фрагментарность, целостность, Гегель, диалектика, постмодернизм, фрактальность, Бодрийяр, симуляция.

**Для цитирования:** Морозов М. Ю. Принцип фрагментарности в свете теоретической рефлексии // Экономические и социально-гуманитарные исследования. 2022. № 2 (34). С. 120—130. <https://doi.org/10.24151/2409-1073-2022-2-120-130>

## The principle of fragmentation in the light of theoretical reflection

*Maxim Yurievich Morozov*

*Humanitarian and Social Institute (Lyubertsy, Russia)*

*maxdiscovery@mail.ru*

**Abstract:** The author's attempt at theoretical reflection of the concept of fragmentation in modern theoretical aesthetics is presented. It is shown that the principle of fragmentation is a prerequisite and condition for a specific method of research, which is radically opposed to the classical tradition of philosophy in the works of J. Deleuze and F. Guattari. The genesis of the concept of fragmentation as one of the forms of movement of discontinuity is considered in the context of the unified theory of fractality developed by the author. It has been established that

the development of one's own definitions of fragmentation requires a deepening of reflection on the universal-logical level in the context of the categories of Hegel's dialectical logic. It is argued that the formation of fragmentation as a principle is associated with the intention of turning a thought into a representation, with the replacement of the primacy of the Idea with a "corporeal event" and the subsequent restructuring of the categorical attitudes of representatives of postmodernism.

**Keywords:** fragmentation, integrity, Hegel, dialectic, postmodernism, fractality, Baudrillard, simulation.

**For citation:** Morozov M. Yu. The principle of fragmentation in the light of theoretical reflection. *Economic and Social Research*, 2022, no. 2 (34), pp. 120—130. (In Russian). <https://doi.org/10.24151/2409-1073-2022-2-120-130>

*Мы оказались в окружении то ли ультраэстетики,  
то ли инфрэстетики. Бесплезно искать в нашем  
искусстве какую-либо связность или  
эстетическое предназначение.*

Жан Бодрийяр

Давно известно, что точность — вежливость королей. Сегодняшняя ситуация, когда короли лишены реальной политической власти и продолжают свое бытие лишь в качестве символов — ситуация вполне постмодернистская. Но не только короли стали симулякрами; та же участь постигает весь многообразный «реальный» мир, так называемую реальность которого приходится заключать — после трудов Бодрийяра это, будто бы, очевидно — в кавычки. Реальность подменяется симуляцией, она становится гиперреальной — настолько «выпуклой», пресыщенной, доведенной до предела, словно сверхфотографическая точность восковой фигуры, что не отражается идеальным образом в человеке, а пугает его. Деформация идет дальше, и уже сам испуг не вполне реален, он — такой же розыгрыш, игра, которая выступает в постмодернистской философии категорией. В эту игру играют безразличные фрагментированные индивиды, которым неинтересно жить, для которых мир бессмертных человеческих чувств давно превращен в «ощущаловку», идеалы — обезображены, истина — обесмыслена.

Но эти-то человеческие чувства, точнее, их движение, а еще точнее — логика этого движения в многослойной действительности многообразного человеческого мира и составляют предмет эстетики как систематической науки. Что предмет этот редко осознается указанным образом даже самими эстетиками *exprofesso* — вовсе не странно. То же самое на поверхности явлений можно увидеть и в философии, единый предмет которой фрагментируется, разлагается на дисциплины, и в каждой из этих областей образует свой специалист, чей предел — «знать почти всё о почти ничём». Философия науки, философия спорта, философия преподавания философии... «Философия того сего», как отшучивался в советское время Э. В. Ильенков. Вот и эстетику путают то с промышленным дизайном, то с искусствоведением, пытаются поймать неуловимую «специфику эстетической потребности», понять, что же является предметом этой потребности, не зная добытого диалектической традицией результата: эстетическая потребность есть потребность человека в своей *самоцельности*

и *самоцелостности*. Королевская точность, хотя она и весьма скомпрометирована развитием (в форме деградации) мысли в последние десятилетия, вовсе не отошла в прошлое вместе с королями, она требуется в науке повсюду, особенно — в остром теоретическом анализе, которого с необходимостью требуют основные понятия всякой науки. И в том, что понятие фрагментарности становится сегодня одним из ключевых в эстетике, сомнений нет. Сомнение касается только того, что это понятие *вполне обосновано как понятие* в ситуации овеществления научной мысли, которая сама в полной мере испытывает на себе влияние разложения и расщепления.

Последовательная экспликация понятий на всеобщем теоретическом уровне в их собственных понятийных (= необходимых и существенных) определениях не является сильной стороной господствующего ныне метода теоретического мышления. О фрагментации следует говорить именно как о *принципе* хотя бы потому, что каждое из этих трех понятий («метода» «теоретического» «мышления»), если судить по наличному положению дел, требуется снова обрамлять кавычками: это более или менее успешное блуждание<sup>1</sup> в «болоте эмпиризма» (К. Маркс) не является ни *методом*, ни *теоретическим*, ни *мышлением*. Скольжение по поверхности, которое в качестве перспективной стратегии предлагает Делёз («поверхность — это глубина»), оставляет исследователя блуждать между сериями смысла, предел развития которого — нонсенс, бессмыслица, что убедительно показано в делёзовской «Логике смысла». Однако убедительно это лишь для уровня *явлений*, где кажимость совпадает с достоверностью: ведь и симуляция Бодрийяра не просто *кажется* существующей, она в самом деле оказывается фактом.

Иное дело, что с этого уровня не хотят идти дальше, к сущности, как предлагает Г. Гегель. Ведь в самой *сущности* положение может оказаться иным, вплоть до противоположности. И в этой сущности всё дело: ее и должен вскрывать теоретический анализ, метод которого есть не что иное, как форма движения своего содержания. И всякий разговор о фрагментарности предполагает поэтому определенную опору на то или иное теоретическое ее понятие, т. е. на ту или иную общепризнанную концепцию, которая выступает предпосылкой такого понятия. Эти предпосылки высвечиваются для сознания исследователя чрезвычайно редко, а потому полное господство в этой области получает или традиция, или авторитетная (модная) в наличных бытийных обстоятельствах философская система. Тем более важно такую рефлексию осуществить: ни первое, ни второе не способствуют критичности взгляда на самого себя и результаты своей деятельности.

Фрагментарность получает распространение на этапе развития культуры, который обычно характеризуется как модернизм. Проблемность последнего в связи с его отношением к постмодернизму классически анализирует С. Н. Мареев, показывая, что современные теоретики часто смешивают два определения понятия «модерн», и в результате этого смешения постмодернизм оказывается то отрицанием, преодолением модерна (как идеалов Просвещения), то прямым продолжением модерна (как стиля в искусстве, тесно связанного с декадансом) [9, с. 286—288]. Тот модернизм, который критикует М. А. Лифшиц [8, с. 40—56], конечно, является предтечей постмодернизма, его прямым генетическим предшественником. Это весьма важно, потому что определить понятие фрагментарности невозможно без контекста его становления и как

<sup>1</sup> Именно такую характеристику дает современному процессу познания его исследователь В. В. Тарасенко [13].

понятия, и как термина, его выражающего<sup>2</sup>. Контекст же весьма точно определен Мареевым: *философия* модернизма превращается в *литературу* [9, с. 286]. Самодвижение идеального плана, которое в классике рассматривается как движение *мысли*, становится «письмом» (Р. Барт), более того: если А. Шопенгауэр считал, что весь мир — это представление, для постмодернизма весь мир превращается в говорение, в текст. Логика как способ (метод) движения *мысли* заменяется ризомой, как способом движения *письма*; в основе переходов в этом движении лежит не идеальный смысл, который и увязывает слово и его значение, не логическая связь (как содержательная причинно-следственная, так и формальная), а творческое воображение, фантазия, ассоциация, иначе — достаточно произвольные сцепления образов.

Эта основная интенция в форме сознательной ориентации на определенную философскую стратегию ярко проявляется, например, в известной работе Ж. Делёза и Ф. Гваттари «Что такое философия?» [5]. Разработка понятийного аппарата такого проекта — концепция, план имманенции, концептуальный персонаж, смычки-мосты между концептами, экс- (де-, ре-) территориализация, география философии вместо ее истории — направлена на придание чистой мысли чувственной достоверности, образности; категория как *мысль* (в ее строгом классическом понимании лишенная всякой чувственной предметности) воображается (возводится-в-образ, облекается в чувственность, обрастает предметной «плотью») и получает «прописку» по ведомству *представления*. С точки зрения истории и логики развития философии как науки о мышлении, это, безусловно, шаг в обратном направлении. Актор (субъект *действующий*) становится автором (субъектом *пишущим*), а мышление — речью, хотя еще Л. Фейербах замечал, что если бы мыш-

ление было речью, то величайшие болтуны были бы величайшими мыслителями. Однако такая стратегия противопоставления классической линии от Платона до Гегеля Делёзом и Гваттари избирается и фиксируется вполне осознанно: с этим тесно связано понимание постмодернизма как отрицание модерна в смысле связи последнего с идеалами разума и человека.

Отход от *мысли* в сторону *слова* есть отход от *содержания* в сторону *формы*. Интересно, что в двадцатом столетии этот «лингвистический поворот» синхронно затрагивает все области мысли, которые не являются прямым продолжением классической философской традиции. Позитивистское исчисление высказываний в математической логике; хайдеггеровское «язык — дом бытия»; господство метода, позаимствованного у структурной лингвистики, в лакановском психоанализе и альтюссеровской версии марксизма и следующий за этим постструктурализм Ж. Делёза и Ж. Деррида — всё это разнообразные (иногда доходящие до прямого столкновения, что для академически мыслящего исследователя доказывает их кажущуюся «непохожесть»), но растущие из единого корня направления. Корень этот имеет вовсе не ризоматический характер и сводится к логическому принципу движения, что предполагает углубление рефлексии на универсально-всеобщий, логический уровень.

На этом уровне картина предстает предельно ясной: *принцип противоречия* в самой сущности ( $A=\bar{A}$ ), высвобождающий внутреннюю диалектику исследуемого предмета и служащий единственным адекватным отражением движения развития, противопоставляется *принципу тождества* ( $A=A$ ), который разрывает живое единство самодвижения. Обычно на этом противопоставлении останавливаются, не исследуя дальнейшего разворачивания определений указанных принципов, как они предстают «в себе и для

<sup>2</sup> Понятие и термин выступают тождественными лишь для эмпирической традиции в мышлении.

себя» (Г. Гегель). И если первый является внутри-себя-конкретным, опосредствованным собственной противоположностью, и потому целостным, то второй страдает абстрактностью, односторонностью. Всякая абстракция — это *разрыв*, и по линии этого разрыва требуется проследить дальнейшее разворачивание принципа тождества.

Абстрактное (формальное) тождество является моментом принципа противоречия как *тождества различного*. Гегель пишет об этом как о «тождестве тождества и нетождества», то есть тождество здесь оказывается всё-таки довлеющим. Такое отношение называется органической целостностью или *тотальностью*. Будучи разорванной, такое органическое соединение распадается на *части*; и хотя это еще части *целого*, само это целое уже потеряло свою «живую» природу: «части есть лишь у трупа», остроумно замечает Гегель, подчеркивая, что уже для живой природы категории *части* и *целого* оказываются поэтому недостаточными. Однако разрыв, положенный в принципе тождества, не исчезает; он *деформирует* форму тождества и дальше, превращая ее в форму различия ( $A \neq A$ ), ( $A \neq \bar{A}$ ). Именно это недialeктическое различие, выведенное из-под власти тождества, имеет в виду Делёз, противопоставляя его различию гегелевскому, еще «зараженному» тождеством.

Разрыв, доведенный до формы недialeктического различия (или чистой множественности), положен теперь как *фрагмент*, в отличие от *части*. Именно об этой стадии Бодрийяр пишет в связи с утратой идентичности: «Ситуация складывается таким образом, что на очень короткое время нам удается превратиться в эту самую вещь, этот предмет или этот момент, а затем незамедлительно воспроизводится, если так можно выразиться, измерение бытия, во всяком случае — измерение континуальности. Но в течение короткого времени имеют место прерывность и метаморфозы... Надо хорошо представлять себе действующие здесь правила игры, пра-

вила, гарантирующие саму ее возможность и обеспечивающие условия для реализации *становления, которое не является изменением, поскольку сопровождается утратой идентичности...* (выделено М. М.) <...> Утрата идентичности и конституирует этот момент, которому чужда тотальность, ибо он не расстается с фрагментарностью...» [2, с. 65].

Подчеркнутый момент в цитате Бодрийяра — продолжение мысли И. Канта о том, что изменяется только то, что постоянно, различное подлежит лишь смене одного другим. Иными словами, здесь еще *остается само то, что изменяется или становится*, само А. Это с необходимостью ведет к следующему шагу: если отрицается всякое тождество вообще, то отрицается и возможность любого А как целостности. Иное как всецело неравное самому себе; множественность, мыслимая «чисто» и вне Единого; случайность, которая оказывается абсолютной необходимостью в своей истине и потому снимается ей — всё это мы встречаем на страницах «Науки логики». Иное дело, что все эти категории в отрыве от диалектических переливов не имеют собственного самостоятельного бытия: они, по Гегелю, не *реальны*, а *идеальны*, мнимонезависимы, ибо положены лишь как моменты целого — т. е., опять-таки, тотальности.

Попытка отделить Множественность от Единого вновь упирается в дефекты «диалектики изолированностей» и сводится к различию двух отрицаний: формальное (абстрактное, «зряшное» отрицание типа «нет») и отрицание диалектическое (обладающее «памятью»), которое несет в себе «историю» того, что оно отрицало. Изоляция противоположностей оборачивается, как ни стараются критики, изоляцией *всеобщего*, которое, конечно, изоляции не поддается, а потому снова «выворачивается» наизнанку — в свою противоположность. Отсюда у критики остается только один логический ход — подвергнуть этому «зряшному» отрицанию мир в целом. Этот шаг следует обозначить так:

никакого А вообще не существует. Бытия — нет.

Это принцип *фрактальности*, фрактал в его собственной форме. Он соответствует *всеобщей фрагментарности*, которая в пределе есть бессмысленность, и выражает собой абсолютное отрицание развития. Это торжество формального отрицания выражает собой отсутствие всякого А, тотальное Небытие; но отрицание, взятое в своей обычной форме, не может быть отрицанием тотальности, поскольку даже формальное отрицание определено тем, что оно отрицает, и, следовательно, полное избавление от тотальности всё еще невозможно. Поэтому отрицание в своей высшей форме реализует себя как *неопределенное отрицание*, или *ускользание*. Это есть псевдо-истинность, имитация, скольжение, симуляция. Здесь ничего больше не осталось, кроме бессмысленности, которая выступает чистым Ничто любой чистой формы.

Шаг этот вполне понятен. Мы можем не признавать тождество противоположностей. Мы можем даже не признавать тождество вовсе — но это и значит, что А не равно всецело самому себе, т. е. никакого А нет вовсе. Этот шаг может показаться тавтологичным предыдущему, но здесь есть существенная разница; И. Кант недаром говорит об устойчивости того, что изменяется: «Только постоянное (субстанция) изменяется; изменчивое подвергается не изменению, а только *смене*, состоящей в том, что некоторые определения исчезают, а другие возникают» [6, с. 192]. На предыдущем этапе, где различие (или чистая множественность) утверждается через избыточность Идеи, по крайней мере всё еще остается *то, что* изменяется, *само А*: Идея, проявляющая себя в избыточности, или мир, которому различия онтологически принадлежат. Тотальность, которую критики

всё пытаются выставить за дверь, пролезает обратно через окно: она потенциально сохраняется в любом предмете, для которого мы допускаем существование. Ведь атом Демокрита есть Бытие Парменида (Единое = Одно, *das Eins*), потому стоит лишь допустить единичность, полученную даже с помощью самого хитрого «механизма индивидуации» (Делёз), как она с неизбежностью будет нести в себе всеобщее, из которого, как из клетки, разворачивается логически необходимость тотальности для мира в целом. Отсюда — проблема для гегелевской Логики в виде испытания, преодоления, снятия в себе радикальной негативности: отрицается теперь любое А, мир в целом. Небытие есть, бытия нет.

Но этого нельзя достичь, просто отрицая мир в целом. Ведь даже формальное отрицание, не говоря уже о диалектическом, логически не может не нести в себе то, что отрицается. Иными словами, любое отрицание определено тем, что оно отрицает; именно поэтому Г. Гегель справедливо утверждает, что абстрактного отрицания быть не может. Словом, такая стратегия опять не годится. Потому единственный способ здесь — *отрицание неопределенное*, которое, следовательно, и не есть отрицание (ведь, как известно, *determinatio est negatio*)<sup>3</sup>. Кажется, что это чушь, «жареный квадрат», «сапоги всмятку». И это не только кажется — так оно и есть. «Постмодернизм есть сам хаос»: именно этот способ борьбы с гегелевской Логикой выбран сегодня в качестве генерального — постмодернизм и утверждает разложение смысла, «полную чушь» в качестве итога развития Идеи, что обеспечивается категорией «ускользания». Обесмысливание Логики, а следовательно, и Бытия — вот предел борьбы с движением к Истине. Именно поэтому вопрос утверждения

<sup>3</sup> Ж. Бодрийяр фиксирует это в следующем отрывке: «Ничто (даже Бог) не исчезает более, достигнув своего конца или смерти; исчезновение происходит из-за размножения, заражения, насыщения и прозрачности, изнурения и истребления, из-за эпидемии притворства, перехода во вторичное, притворное существование. Нет больше фатальной формы исчезновения, есть лишь частичный распад как форма рассеяния» [1, с. 9].

смысла Бытия и Истины становится полем борьбы противоположных тенденций.

Это объясняет логику мысли Гегеля в следующем отрывке: «Имея в виду взаимоотношения, связывающую связь целого, метафизика могла выставить — в сущности говоря, тавтологическое — утверждение, что если бы была разрушена одна пылинка, то обрушилась бы вся Вселенная» [4, с. 72]. Этот краткий путь от тавтологии (абстрактного тождества  $A=A$ ) до обрушения Вселенной (чистое Ничто) более подробно развернут выше. Разрыв, будучи допущен в диалектическую форму тождества (противоречия), «взрывает» эту форму изнутри путем формального (внешнего, недиалектического, абстрактного) отрицания, которое основным своим определением имеет «аисторичность», забытье прошедшего, основанное на произвольном основании: «Но, конечно, *можно* абстрагироваться также и от этого чистого бытия, присоединить также и бытие ко всему тому, от чего мы уже абстрагировались; тогда остается ничто. *Можно*, затем, если решить забыть о *мышлении* этого ничто, то есть о его переходе в бытие, или если бы мы ничего не знали об этом — *можно* продолжать далее в стиле этого "можно"; а именно можно (слава Богу) абстрагироваться также и от этого ничто (сотворение мира и в самом деле есть абстрагирование от ничто), и тогда остается не ничто, ибо как раз от него мы абстрагировались, а мы снова прибыли в бытие. — Эта "*возможность*" дает внешнюю игру абстрагирования, причем само абстрагирование есть лишь одностороннее дело отрицательного. Сама эта "*возможность*" подразумевает ближайшим образом, что для нее бытие так же безразлично, как и ничто, и что в какой

мере они оба исчезают, в такой же мере они также и возникают; но столь же безразлично, будем ли мы отправляться от действия ничто или от ничто; действие ничто, т. е. голое абстрагирование, есть нечто не более и не менее истинное, чем голое ничто» [4, с. 90].

Именно путем такого «забывания» реализуется разрывность на всех этапах своего развития: *частичность, фрагментарность, фрактальность*.

Следует особо указать на то важное обстоятельство, что с этапа фрагментарности (принцип множественности) разрывность не может функционировать вне *потока*. Скажем, разрывность сознания в обществе, разделенном на классы, конечно, имеет место на всех ступенях его развития. Однако лишь в условиях господства высоких скоростей передачи информации, в условиях поточности контента СМИ и лент социальных сетей разрывность достигает стадии фрагментарности, ведь потребляемые фрагменты не задерживаются, не укореняются в субъективности человека, а вытесняются новыми; эта поточность является необходимым условием (вос)производства фрагментарных индивидов, что на теоретическом уровне отлично представлено в книге М. Бурик [3]. На эмпирическом уровне это отмечали уже французские постмодернисты<sup>4</sup>. Точку перехода фрагментарности во фрактальность фиксирует Ж. Бодрийяр: «Когда вещи, знаки, действия освобождаются от своих идей и концепций, от сущности и ценности, от происхождения и предназначения, они вступают на путь бесконечного самовоспроизводства. Все сущее продолжает функционировать, тогда как смысл существования давно исчез. Оно про-

<sup>4</sup> «Коммуникация осуществляется путем единого мгновенного цикла, и для того, чтобы все шло хорошо, необходим темп — времени для тишины не остается. Тишина изгнана с экранов, изгнана из коммуникации. Изображения, поставляемые средствами массовой информации (а тексты подобны изображениям), никогда не умолкают: изображения сообщений должны следовать друг за другом без перерыва. Молчание — разрыв замкнутой линии, легкой катастрофой, оплошностью, которая по телевидению, например, становится весьма показательной, ибо это — нарушение, полное и тревоги, и ликования, подтверждающее, что любая коммуникация, по сути, есть лишь принудительный сценарий, непрерывная фикция, избавляющая нас от пустоты — и не только от пустоты экрана, но и от пустоты нашего умственного экрана, на котором мы с не меньшим вождением ждем изображения» [1, с. 21–22].

должает функционировать при полном безразличии к собственному содержанию. И парадокс в том, что такое функционирование нисколько не страдает от этого, а, напротив, становится все более совершенным» [1, с. 11–12]. Он же фиксирует четвертую стадию как фрактальную, т. е. разрывную в каждой точке, тотально-фрагментированную [1, с. 10].

Возвращаясь к указанной выше мысли, следует добавить, что отход от мысли в сторону слова есть не просто отход от содержания в сторону формы — это разрыв противоречивого тождества содержания и формы; последняя, говоря словами Ж. Бодрийера, становится гиперреальной (симулятивной), более строго ее следовало бы определить как превращенную (фрактальную) категориальную форму. Категория как бы деформируется, «плывет»: «Всё затронуто спортивным коэффициентом превосходства, усилия, рекорда, инфантильного самопреодоления. Каждая категория, таким образом, совершает фазовый переход, при котором ее сущность разжижается в растворе системы до гомеопатических, а затем до микроскопических доз — вплоть до полного исчезновения, оставляя лишь неуловимый след, словно на поверхности воды» [1, с. 15].

Это экстенсивное расширение есть адекватное проявление количественного принципа, воплощением которого и является фрактал. Рассеяние, разжижение стирает границу между истиной и заблуждением, добром и злом, прекрасным и безобразным, происходит «диффузия ценностей» (Бодрийер). Фрактал есть противоречивость, схваченная средствами формального, потому — парадоксален для всякого мышления, кроме теоретического. Он — *безобразность*, но воплощенная в образе, лишенном самотождественности, законченности, целостности: фрактал есть чистое «состояние становления», т. е. превращение без момента устойчивости. В этом смысле он, конечно, симулятивен, строго по Бодрийеру.

Тождество формы и содержания на таком превращенном, саморазорванном, симулятивном основании выглядит весьма специфично, хотя привычно для глаза современного исследователя: целостность истинного тождества здесь уступает место гипертрофированности, избыточности, самоценности формы, которая, словно карикатура на известное логическое определение искусства (форма есть содержание), становится формой принципиально бессодержательной; *средство* здесь абстрактно отрицает *цель*, вместо снятия в себе этой последней.

Примером этого может быть как фрагментарное письмо самого Ж. Бодрийера или серии «Логики смысла» Ж. Делёза, так и известный прием «потока сознания» Д. Джойса, который проще всего может быть охарактеризован как фрактальный, потому что несет в себе существенное противоречие непрерывного и дискретного (которое является сущностью не только фрактала, но и количества вообще [10]). Непрерывность потока обеспечивается произвольностью дискретных впечатлений, которые представляют собой дискретные фрагменты. Но если на этом остановиться, то заслуги и величия Джойса мы не увидим; эти определения фрагментарности критиковал в своих статьях уже Н. Г. Чернышевский: «Почему же, спросит нас автор, недовольны вы таким намерением? Не об намерении теперь мы говорим, а об исполнении. А исполняли вы свое намерение, нисколько не заботясь о целостности и стройности вашего произведения, и написали не "комедию", не художественное целое, а что-то сшитое из разных лоскутков на живую нитку» [14, с. 239].

«На живую нитку» логически упорядоченной мысли пишется и предваряющий джойсовские опыты поток сознания Анны Карениной в романе Толстого (первичность Толстого в этом отношении отмечает В. В. Набоков [11; 12]). Однако великое мастерство Джойса позволяет ему реализовать эту фрагментарность потока в чистом виде, без всякого



«шитья». Или, во всяком случае, мастерски имитировать эту диффундированную ризоматическую нестройность, придающую его письму такое обаяние.

Этот пространственно-количественный способ мышления обладает логической и исторической первичностью как в филогенезе, так и в онтогенезе: «Теоретическое мышление ребенка, — пишет К. Маркс, — протекает в категории количества». Отсюда почтение «Государственной газеты», стоящей на «детски-чувственной» точке зрения, к количественно большому, подавляющему. Не довольствуясь обоготворением числа — «величины, складывающейся во времени», — «она простирает свое признание количественного принципа также и на пространственные величины». «Пространство является первым феноменом, импонирующим своими размерами ребенку. В этой форме ребенку впервые открывается величие мира. Ребенок поэтому считает всякого взрослого человека великим человеком, а ребяческая государственная газета повествует нам, что толстые книги несравненно более ценны, чем тонкие, и еще большее преимущество имеют перед газетами, выходящими ежедневно в размере одного только печатного листа» [7, с. 859]. Но не только ребенку, а и человечеству на стадии детства теоретическое мышление впервые открывается также в категории пространства-количества в работах пифагорейцев: известно замечание Ф. Энгельса о том, что именно через понятие числа всеобщие законы бытия входят в человеческое познание.

Возврат к этому количественному принципу, утверждение его в ущерб всему остальному демонстрирует фрагментарная логика фрактальности: «На четвертой же стадии — стадии *фрактальной*, которую мы могли бы назвать также вирусной или стадией диффузии ценностей, уже не существует *соответствия* чему бы то ни было. Ценность распространяется во всех направлениях, без какой-либо логики, присутствуя в каждой скважине и щели. На этой стадии не существует более

равноценности, присущей другим стадиям, нет больше самого закона ценности; есть лишь нечто, похожее на эпидемию ценности, на разрастание метастазов ценности, на ее распространение и рассеяние, зависящее лишь от воли случая. Строго говоря, здесь уже не следовало бы прибегать к самому понятию ценности, поскольку такое дробление, такая цепная реакция *делает невозможным какое-либо исчисление и оценку*. И вновь мы сталкиваемся с ситуацией, аналогичной той, что имеет место в физике микромира: *провести расчеты* в терминах прекрасного или безобразного, истинного или ложного, доброго или злого так же невозможно, как вычислить одновременно скорость частицы и ее положение в пространстве. Добро не располагается более по ту сторону зла, ничто не имеет определенного положения в системе абсцисс и ординат. Каждая частица движется в направлении, заданном ее собственным импульсом, каждая ценность или часть ее лишь мгновение сверкает на небосклоне лицедейства, а затем исчезает в пустоте, перемещаясь вдоль ломаной линии, редко соприкасающейся с траекториями других ценностей. Такова схема *дробления* — нынешняя схема нашей культуры» (выделено М. М.) [1, с. 10,11].

Фрактал, будучи порождением количественного принципа, снимает это количество в самом себе: делает невозможным исчисление и оценку. Но выход из количества возможен, согласно логике движения категорий, лишь в сторону *меры*. Однако фрактальность есть *деформация меры*: это касается и дробных размерностей фракталов, и той трансформации искусства, которую Бодрийяр исследует в очерке «Трансэстетика» [1, с. 23—31]. Это прямое следствие отказа от мысли, от Идеи как цели познания, о котором говорилось в начале статьи в связи с движением от *мысли* к *представлению* у Делёза. Бодрийяр фиксирует это противоречие: «Может быть, в каждой системе, в каждом индивидууме заложено тайное стремление избавиться от идеи своего существования, от своей сущности с тем,

чтобы обрести способность размножаться и экстраполировать себя во всех направлениях? Но последствия такого распада фатальны. Всякая вещь, теряющая свою сущность, подобна человеку, потерявшему свою тень: она погружается в хаос и теряется в нем» [1, с. 12]. Место Идеи занимает здесь ее антипод — телесное «событие» [9, с. 290—292], а цинизм вытесняет нравственный закон.

В заключение отметим, что проникновение в логику фрагментарности, выявление ее понятия возможно лишь на путях следования классической мысли, которая фундируется *принципом тождества мышления и бытия*. Постмодернистская попытка преодолеть эту традицию должна быть оценена очень высоко в отношении выявления лакун и неопределенностей в диалектическом способе мышления, однако формализация фрактальности как прикладной логики позволяет утверждать примат *тотальности* логической Идеи, возможность проникновения ее даже в настолько радикальную противоположность, как «диффузионная логика» постмодернизма и снятие в себе этой последней; ведь «игрой копошащихся различий и топологических вариаций», которыми Делёз претендует опрокинуть гегелевскую диалектику тождества и различия, опрокидывается в лучшем случае лишь *представление* об этой диалектике. В то же время нельзя отрицать, что проработка этих философско-логических сюжетов, понимание необходимости появления, вносит существенный вклад как в понимание логики движения человеческих чувств (= теоретическую эстетику), так и в понимание всеобщих законов развития.

#### Список источников:

1. Бодрийяр Ж. Прозрачность зла / Пер. с фр. Л. Любарской и Е. Марковской. М.: Добросвет: КДУ, 2009. 257 с.
2. Бодрийяр Ж. Пароли. От фрагмента к фрагменту. Екатеринбург: У-Фактория, 2006. 196 с. (Академический бестселлер).

3. Бурик М. Л. Человек и экономика в виртуализированном мире. М.: Аграр Медиа Групп, 2016. 268 с.
4. Гегель Г. В. Ф. Сочинения: в 14 т. 1929—1958. Т. 5: Наука логики / пер. Б. Г. Столпнера. М.: Государственное издательство, 1937. 714 с.
5. Делёз Ж., Гваттари Ф. Что такое философия? М.: Институт экспериментальной социологии; СПб.: Алетейя, 1998. 288 с.
6. Кант И. Сочинения: в 6 т. 1963—1966. Т. 3: Критика чистого разума. М.: Мысль, 1964. 799 с.
7. Литературная энциклопедия: в 11 т. Т. 6. М.: Советская энциклопедия, 1932. 920 с.
8. Лифшиц М. А. Почему я не модернист? М.: Искусство — XXI век, 2009. 626 с. (Философские тетради).
9. Мареев С. Н., Мареева Е. В. История философии (общий курс): учебное пособие. М.: Академический Проект, 2003. 880 с.
10. Морозов М. Ю. Противоречие непрерывности и дискретности как существенное определение фрактального // Проблемы современного образования. 2021. № 5. С. 9—22; URL: <http://pmedu.ru/images/2021-5/922.pdf> (дата обращения 14.05.2022).
11. Набоков В. В. Лекции по русской литературе. М.: Независимая Газета, 1996. 440 с.
12. Набоков В. В. Лекции по зарубежной литературе. М.: Независимая Газета, 1999. 440 с.
13. Тарасенко В. В. Познание как фрактальное блуждание в мире [Электронный ресурс] // Московский международный синергетический форум: [сайт]. URL: <https://www.rinotel.ru/fractal/poznanie-kak-fraktalnoe-bluzhdanie-v-mire.html> (дата обращения 14.05.2022).
14. Чернышевский Н. Г. Бедность не порок. А. Островского // Полное собрание сочинений: в 15 т. 1939—1953. Т. 2: Статьи и рецензии. М.: Гослитиздат, С. 232—240.

#### References

1. Bodrijar Zh. Prozrachnost' zla / Per. s fr. L. Ljubarskoj i E. Markovskoj. M.: Dobrosvet: KDU, 2009. 257 s.
2. Bodrijar Zh. Paroli. Ot fragmenta k fragmentu. Ekaterinburg: U-Faktorija, 2006. 196 s. (Akademicheskij bestseller).

3. Burik M. L. Chelovek i jekonomika v virtualizirovannom mire. M.: Agrar Media Grup, 2016. 268 s.

4. Gegel' G. V. F. Sochinenija: v 14 t. 1929—1958. T. 5: Nauka logiki / Per. B. G. Stolpnera. M.: Gosudarstvennoe izdatel'stvo, 1937. 714 s.

5. Deljo Zh., Gvattari, F. Chto takoe filosofija? M.: Institut jeksperimental'noj sociologii; Spb.: Aletejjja, 1998. 288 s.

6. Kant I. Sochinenija: v 6 t. 1963—1966. T. 3: Kritika chistogo razuma. M.: Mysl', 1964. 799 s.

7. Literaturnaja jenciklopedija: v 11 t. T. 6. M.: Sovetskaja jenciklopedija, 1932. 920 s.

8. Lifshic M. A. Pochemu ja ne modernist? M.: Iskusstvo — XXI vek, 2009. 626 s. (Filosofskie tetradi).

9. Mareev S. N., Mareeva E. V. Istorija filosofii (obshhij kurs): uchebnoe posobie. M.: Akademicheskij Proekt, 2003. 880 s.

10. Morozov M. Ju. Protivorechie nepreryvnosti i diskretnosti kak sushhestvennoe opredelenie fraktal'nogo // Problemy sovremennogo obrazovaniya. 2021. № 5. S. 9—22; URL: <http://pmedu.ru/images/2021-5/922.pdf> (data obrashhenija 14.05.2022).

11. Nabokov V. V. Lekcii po russkoj literature. M.: Nezavisimaja Gazeta, 1996. 440 s.

12. Nabokov V. V. Lekcii po zarubezhnoj literature. M.: Nezavisimaja Gazeta, 1999. 440 s.

13. Tarasenko V. V. Poznanie kak fraktal'noe bluzhdanie v mire [Jelektronnyj resurs] // Moskovskij mezhdunarodnyj sinergeticheskij forum: [sajt]. URL: <https://www.rinotel.ru/fractal/poznanie-kak-fraktalnoe-bluzhdanie-v-mire.html> (data obrashhenija 14.05.2022).

14. Chernyshevskij N. G. Bednost' ne porok. A. Ostrovskogo // Polnoe sobranie sochinenij: v 15 t. 1939—1953. T. 2: Stat'i i recenzii. M.: Goslitizdat, S. 232—240.

#### Информация об авторе

**М. Ю. Морозов** — преподаватель, Гуманитарно-социальный институт (Московская область, г. Люберцы, д.п. Красково, ул. Карла Маркса, д. 117).

#### Information about the author

**M. Yu. Morozov** — lecturer, Humanitarian and Social Institute (Moscow region, Lubertsy, Kraskovo, ul. Karla Marksa, 117).

Статья поступила в редакцию 02.06.2022.

The article was submitted 02.06.2022.