

ISSN 2226-0994

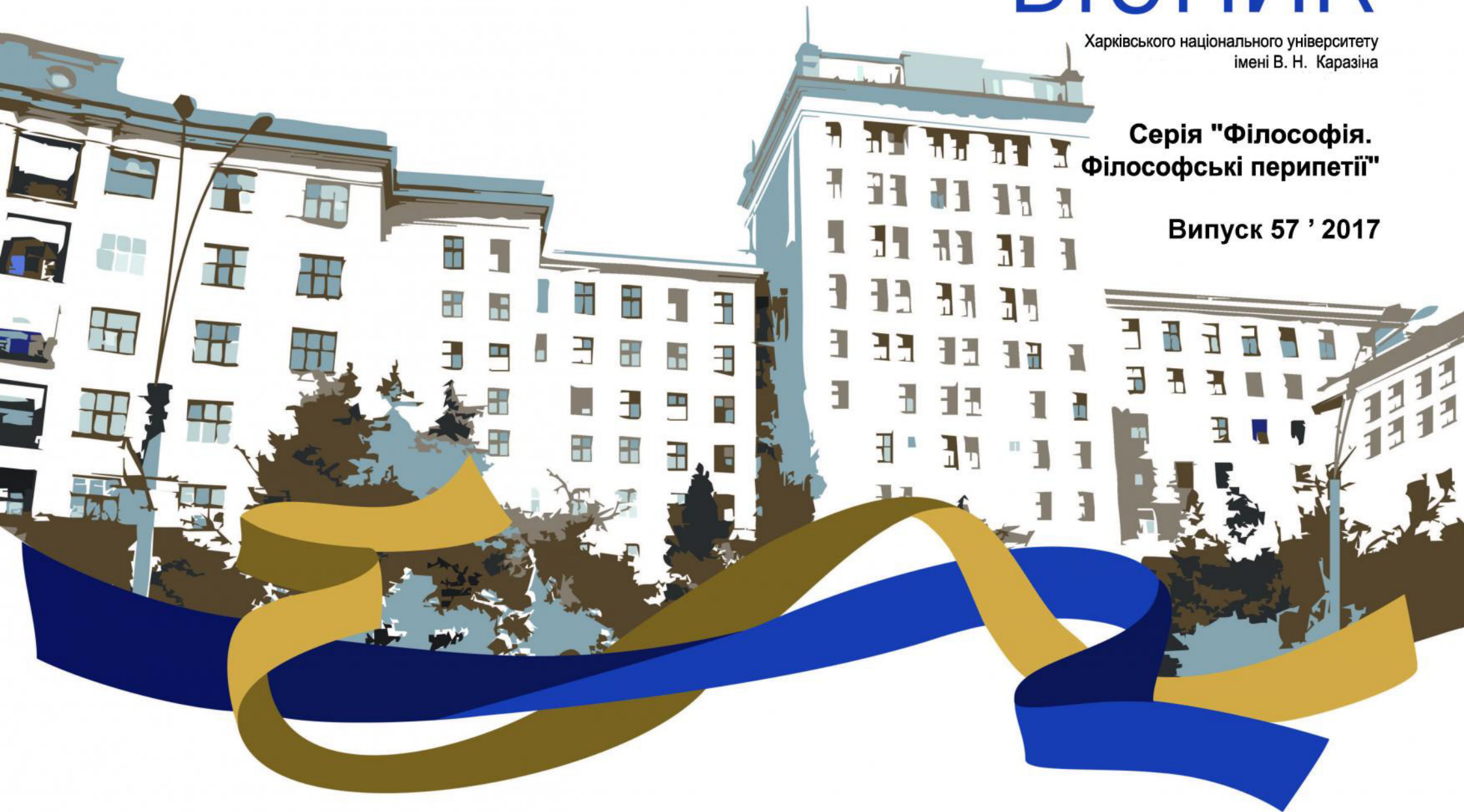
МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ

ВІСНИК

Харківського національного університету
імені В. Н. Каразіна

**Серія "Філософія.
Філософські перипетії"**

Випуск 57 ' 2017



ISSN 2226-0994

МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ

ВІСНИК

*Харківського національного університету
імені В. Н. Каразіна*

**Серія
«Філософія. Філософські перипетії»**

Випуск 57

Заснована 1965 року

Харків 2017

Вісник містить статті, присвячені висвітленню результатів наукових досліджень у галузі теоретичної та практичної філософії. Для викладачів філософських та культурологічних дисциплін, наукових співробітників, аспірантів, студентів та усіх, хто цікавиться філософськими проблемами сучасності.

*Вісник є фаховим виданням у галузі філософських наук
(наказ МОН України № 1328 від 21.12.2015)*

Затверджено до друку рішенням Вченої ради Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна (протокол № 17 від 27 листопада 2017 р.)

Карпенко Іван Васильович – доктор філософських наук, професор кафедри теоретичної і практичної філософії імені професора Й. Б. Шада, декан філософського факультету Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна – **головний редактор**;

Перепелиця Олег Миколайович – доктор філософських наук, завідувач кафедри теоретичної і практичної філософії імені професора Й. Б. Шада – **заступник головного редактора**;

Голубенко Олександр Васильович – кандидат філософських наук, доцент кафедри теоретичної і практичної філософії імені професора Й. Б. Шада – **відповідальний секретар**.

Редакційна колегія

Мамалуй Олександр Олександрович – доктор філософських наук, професор кафедри теоретичної і практичної філософії імені професора Й. Б. Шада;

Прокопенко Володимир Володимирович – доктор філософських наук, професор кафедри теоретичної і практичної філософії імені професора Й. Б. Шада;

Гусаченко Вадим Володимирович – доктор філософських наук, професор кафедри теоретичної і практичної філософії імені професора Й. Б. Шада;

Корабльова Надія Степанівна – доктор філософських наук, професор кафедри теоретичної і практичної філософії імені професора Й. Б. Шада;

Бусова Ніна Андріївна – доктор філософських наук, професор кафедри теоретичної і практичної філософії імені професора Й. Б. Шада;

Загурська Наталя Віталіївна – доктор філософських наук, професор кафедри теоретичної і практичної філософії імені професора Й. Б. Шада;

Воропай Тетяна Степанівна – доктор філософських наук, професор кафедри соціально-гуманітарних дисциплін Харківського державного університету внутрішніх справ;

Газнюк Лідія Михайлівна – доктор філософських наук, професор, завідувачка кафедри гуманітарних наук Харківської державної академії фізичної культури;

Тарароєв Яків Володимирович – доктор філософських наук, професор, завідувач кафедри філософії Національного технічного університету «Харківський політехнічний інститут»;

Кравченко Петро Анатолійович – доктор філософських наук, професор, декан історичного факультету Полтавського національного педагогічного університету імені В. Г. Короленка;

Карась Анатолій Феодосійович – доктор філософських наук, професор, завідувач кафедри філософії Львівського національного університету імені Івана Франка;

Мозгова Наталя Григорівна – доктор філософських наук, професор, завідувачка кафедри філософії Національного педагогічного університету імені М. П. Драгоманова (м. Київ);

Окороков Віктор Броніславович – доктор філософських наук, професор, завідувач кафедри філософії Дніпровського національного університету імені Олеся Гончара;

Камнев Володимир Михайлович – доктор філософських наук, професор кафедри історії філософії Санкт-Петербурзького державного університету (Росія);

Рут Гагенрубєр – доктор філософії, професор, завідувачка кафедри практичної філософії Падерборнського університету (Німеччина);

Джонатан Саттон – доктор філософії, старший викладач Лідського університету (Великобританія);

Адріано Дель'Аста – професор Міланського католицького університету (Італія);

Роберт Гіншелвуд – почесний професор університету Ессексу (Великобританія).

Адреса редакційної колегії: 61022, Харків, майдан Свободи, 6, к. 293

Харківський національний університет імені В. Н. Каразіна

Кафедра теоретичної і практичної філософії, т. (057)707-52-71

http://philosophy.karazin.ua/ua/kafedra/tpf_visnyk.html

<https://periodicals.karazin.ua/philosophy/index>

e-mail: peripetias.journal@karazin.ua

Видання індексується у міжнародній наукометричній базі даних *Index Coperticus*

Статті пройшли внутрішнє та зовнішнє рецензування

Свідоцтво про державну реєстрацію КВ № 21566-11466 Р від 21.08.2015

© Харківський національний університет імені В. Н. Каразіна, оформлення, 2017.

Зміст

<i>Загурская Н. В.</i> СПЕКУЛЯТИВНАЯ РЕАЛЬНОСТЬ ПОСТАНТРОПОЦЕНА	4
<i>Бевз Н. В.</i> ГЕРМЕНЕВТИКА, РЕПРЕЗЕНТАЦИЯ И ВИЗУАЛЬНОЕ ИСКУССТВО: ПРЕДЕЛЫ ВИЗУАЛЬНОГО (КАК) ЯЗЫКА	9
<i>Терещенко Ю. Д.</i> ПОЛІТИЧНА ОНТОЛОГІЯ Г. В. Ф. ГЕГЕЛЯ: ПРОЕКТ ТА ДЖЕРЕЛА	20
<i>Жеронкін А. В.</i> ПРАГМАТИЧНА ДІСТЕТИКА ЗАБУВАННЯ І КРИТИКА КАРТЕЗІАНСЬКОГО НЕВРОТИЗМУ	30
<i>Смоляга М. В.</i> РЕНЕ ДЕКАРТ: ТЕМАТИЗАЦІЯ БОГА ЗА ВЫЧЕТОМ ИНТЕРЕСА К ТЕМЕ БОГА	36
<i>Селищева Д. В.</i> К ВОПРОСУ О ВОПРОШАНИИ М. ХАЙДЕГГЕРА	40
<i>Гончаров С. А.</i> ПУТЕШЕСТВИЕ НА КРАЙ ИНДИВИДУАЛИЗМА: МАКС ШТИРНЕР И ЛУИ-ФЕРДИНАНД СЕЛИН	47
<i>Чумак Н. В.</i> СУБ'ЄКТ-ОБ'ЄКТНЕ ВІДНОШЕННЯ ДО ТІЛА В ХХ СТОРІЧЧІ	54
<i>Мухина Е. Н.</i> ДИСКУРС-АНАЛИЗ КАК МЕТОД АНАЛИЗА СОЦИАЛЬНЫХ ТРАНСФОРМАЦИЙ	58
<i>Коробкина Т. В., Гусаченко В. В.</i> ОБ АКТУАЛЬНОСТИ НЕВЕРБАЛЬНОЙ КОММУНИКАЦИИ В УСЛОВИЯХ СОВРЕМЕННОГО ОБЩЕСТВА	68
<i>Клименко Р. В.</i> ГЕДОНИЗМ В ТРАНСГУМАНИЗМЕ	73
<i>Храбров Г. О., Храброва О. В.</i> БЛОКЧЕЙН І ДЕЦЕНТРАЛІЗАЦІЯ ЗНАНЬ	79
<i>Кіріченко І. А.</i> ІСТОРИЧНІ ФОРМИ ІНДИВІДУАЛЬНОЇ ДЕВІАЦІЇ	85
<i>Шаповал Н. В.</i> ДЕСТРУКТИВНОСТЬ ЧЕЛОВЕЧЕСКОГО ПОВЕДЕНИЯ: ФИЛОСОФСКИЙ АНАЛИЗ	93
<i>Камардаш Н. В.</i> ДІАЛЕКТИЧНА ВЗАЄМОДІЯ ОСВІТИ Й СУБ'ЄКТИВНОСТІ ЯК ПРЕДМЕТ ФІЛОСОФСЬКОГО АНАЛІЗУ	98
<i>Білецька В. В.</i> ДУХОВНІ АСПЕКТИ ДЕРЖАВНИЦЬКОЇ КОНЦЕПЦІЇ В. ЛИПІНСЬКОГО В ІНТЕРПРЕТАЦІЇ І. МІРЧУКА	104
<i>Орлов О. І.</i> КІНЕМАТОГРАФ НЕЗАЛЕЖНОЇ УКРАЇНИ ЯК «ДЗЕРКАЛО» КОРДОЦЕНТРИЧНОЇ МЕНТАЛЬНОСТІ	109

УДК 141.319.8 + 159.935

Загурская Н. В.

Харьковский национальный университет имени В. Н. Каразина

СПЕКУЛЯТИВНАЯ РЕАЛЬНОСТЬ ПОСТАНТРОПОЦЕНА

В статье исследуется постгуманизм в контексте спекулятивного реализма и объектно-ориентированной онтологии. Постгуманизм рассматривается как постантропоцен исходя из критики конвенционализма как корреляции мышления и сущего. Постантропоцен понимается как *postpostmodern* в связи с ориентацией на объективность как совокупность объектов, одним из которых оказывается человеческое существо. Такого рода объективность учитывает алеаторичность реальности и ввиду этого спекуляции реального имеют выраженную игровую составляющую, которая на уровне материи проявляется в изменчивости тёмной онтологии слизистого. Так утверждается принципиальная контингентность постантропоцена.

Ключевые слова: постантропоцен, спекулятивный реализм, объект-ориентированная онтология (ООО), тёмная онтология.

У статті досліджується постгуманізм у контексті спекулятивного реалізму та об'єктно-орієнтованої онтології. Постгуманізм розглядається як постантропоцен виходячи з критики конвенціоналізму як кореляції мислення та сущого. Постантропоцен розуміється як *postpostmodern* у зв'язку з орієнтацією на об'єктивність як сукупність об'єктів, одним з яких виявляється людська істота. Такого роду об'єктивність враховує алеаторичність реальності й з огляду на це спекуляції реального мають виражену ігрову складову, яка на рівні матерії проявляється у мінливості темної онтології слизового. Так стверджується принципова контингентність постантропоцена.

Ключові слова: постантропоцен, спекулятивний реалізм, об'єкт-орієнтована онтологія (ООО), темна онтологія.

The article investigates posthumanism in the context of speculative realism and object-oriented philosophy. Posthumanism is been considering as post-anthropocene on the assumption of critics of conventionalism as a correlation between thinking and being. The speculative turn appears as the non-human turn, taking into account the statement of the existing of existence in the absence of a thought. The post-Anthropocene is understood as *postpostmodern* in connection with the orientation to the objectivity as an aggregate of objects, one of which is a human being. This kind of objectivity takes into account the aleatoricity of reality and in view of this the speculations of the real have a expressed play component, which at the level of matter is manifested in the mutability of the dark ontology of the slimy. In the speculative reality of the post-Anthropocene, the human being itself is objectified, appears as a human object and it is in this state that it discovers the diversity of its qualities and relations. The human object in this case is an aggregate of objects, in turn splitting into a number of objects, which provides a post-Anthropocentric possibility of thought without thinking. Undermining and overmining, i. e. politycal as subversion of a subject in post-postmodern events brings him to the state of a human object. Thus, the principle contingency of the post-anthropocene is proved.

Keywords: post-anthropocene, speculative realism, object-oriented ontology (OOO), dark ontology.

В контексте спекулятивного реализма и объект-ориентированной онтологии (ООО) концепт постантропоцена оказывается предпочтительнее постгуманизма в связи с необходимостью подчеркнуть продолжение эволюционного вектора. Таким образом также семантически подчёркивается, что голоценная всеобщность, конкретизировавшись в антропоцене, затем расщепляется на множество модусов существования человеческого.

В связи с этим Р. Брасье расширяет проблематику и рассматривает нон-антропоцен, который включает самый широкий спектр не-человеческого, предлагая рассмотреть спекулятивный реализм как радикальный постмодерн. В этом случае спекулятивный поворот оказывается поворотом не-человеческим, учитывая утверждение существования сущего в отсутствии мысли [1]. Причём именно поворотом, поскольку, как утверждает К. Колбрук, мы всегда были антропоценом, развивая, с одной стороны, утверждение Б. Латура о том, что мы никогда не были модерном, а, с другой стороны, мысль К. Хейлз о том, что невозможно стать человеком, не побывав постчеловеком.

В философско-антропологическом отношении спекулятивный реализм развивает

восходящую к М. Хайдеггеру и А. Бадью, а также явно полемизирующую с кантианством тенденцию лишения человеческого существа собственно человеческих привилегий вплоть до отождествления с объектом. В связи с этим спекулятивный реализм может быть рассмотрен в качестве метафизического, а соответствующая ему онтология маркируется как объектно-ориентированная. При этом подчёркивается, что необходимо отойти не только от идеализма, но и от самих иерархизированных оппозиций и перейти к параллаксу спекуляции/реальности, идеализма/материализма и пр.

В частности, Й. Г. Грант, испытавший выраженное влияние философии постмодерна, предлагает от критики кантианского идеализма перейти к исследованию неорганического с точки зрения делёзовского абсолютного эмпиризма или имматериализма. Постантропоцен в таком случае может пониматься как человеческое, возвращённое природе в понимании Ф. Шеллинга. Природное как потенциальное обнаруживает безразличную бездну, мультиплицирующую дизъюнкции. Это извержение дизъюнкций из бездны только усиливается в движении воли к глубине, к духу. Такого рода химия тьмы разлагает материю до стихий, элементов и тогда возникает совокупность непредвиденных обстоятельств, контингентность (*contingency*), которая перманентно изменяет проект. «Это показывает, что существует материя сознания, также как существует материя машины, поскольку сознание является чем-то материальным. Все, что является объектом опыта, также является материальным. Мы должны выйти за пределы опыта!» [7, р. 49].

Выход за пределы опыта связан с риском, поскольку тёмный витализм является витализмом, который разворачивается против самого себя, эстетически непригляден, а кроме того – несёт дурные вести, причём в скрытой форме, и их воздействие может сказаться в самый неподходящий момент в соответствии с контингентностью. Б. Вудард предлагает рассмотреть тьму как слизь, жижу, кишение, неразличимость, нерасчленённость, которые лучше всего проявляются на примере грибов, бактерий, плесеней, дрожжей, вирусов. Но в таком радикально открытом пространстве болезни и затяжной бесформенной смерти как раз и обнаруживается витальный потенциал продуктивных мутаций, дрожь от собственной спелости, пользуясь метафорой Т. Лиготти, причудливая динамика радости: «микробное, учитывая его невидимую природу, сулит не только жуткую смерть, но и умерщвление самой смерти в мутном тлене заразы» [2, с. 40]. Именно мутации обуславливают неукротимую ползучесть жизни, обусловленную вторжением времени в пространство. Сущности как автономные единицы сущего оживляет именно взаимодействие как вариативное кишение неизменного в себе. Таким образом понимаемая сущность представляет собой не-объект как слабую, эпистемологическую эмерджентность по сравнению с объектом как сильной, онтологической эмерджентностью. В соответствии с этой своеобразной метафизикой слизи жизнь утверждается в бытии. Б. Вудард перефразирует хайдеггеровскую формулировку в «Бытие и Слизь» и предлагает считать человеческое существо мыслящей слизью, захваченной потоком времени в парадном шествии Ничто, т. е. обосновывает тёмную онтологию. Только таким образом возможно вернуться от лезвия радикальной открытости извне и изнутри, как утверждает Р. Нагрестани. Разземление слизи ударом молнии вызывает радужные разводы миазмов, радикальное раскладывание (*unfolding*) чистой поверхности вывернутого наизнанку органа. Слизистое обеспечивает взаимосвязь и продуктивность за счёт пластичности, подобной пластичности ламеллы Ж. Лакана. И подобно тому, как Ж. Лакан полагал субъективность проблематичным для мысли роём (*essaim*), сияние поэтического также оказывается только переливающимся следом слизистого, слепым пятном реального. Поэтому Б. Вудард настаивает на бесплодности чисто поэтического жеста, трансцендирующего человеческое только внешним образом в тщетных попытках защитить его от радикальной инаковости витального. То же касается и чисто политического (*political*) жеста, который скрадывает мультиплицированность политического (*polytical*) в понимании Р. Нагрестани. Продуктивным оказывается как раз их сплетение в ноосферном экстеллекте как сети онтологического и эпистемологического, единицей которого является мутант или гибрид по мнению Г. Хармана.

Б. Браттон понимает под человеческими политиками (*politics*) различные аспекты человеческого опыта, в частности – человеческое искусство. Таким образом подчёркивается, что возможно также искусство не-человеческое, которое, впрочем, также является одной из возможных политик, в контексте которой человеческое существо оказывается связующим

агентом. Соответствующую такому искусству эстетику, вслед за С. Шавиро, он обозначает как эстетику ускорения, акселерации (*acceleration*): прежде всего в виде цифрового дизайна как попытку соответствовать актуальному моменту. Б. Браттон считает, что именно такая эстетика адекватна постантропоцену. Эпистемология постантропоценного дизайна подразумевает «сопротивление альтернативам, которые слишком быстро идентифицируют то, что именно нужно получить или потерять при прохождении (*passage off*) препятствия [6].

Г. Харман же настаивает на актуальности нете(ле)ологической философии. В концепции К. Мейясу в конце тоннеля обнаруживается не свет, но мрак тёмной онтологии, тогда как корреляционизм замыкается в прозрачной клетке. Тёмный конец предполагает отказ от достаточного основания, разъятие корреляции между бытием и мышлением, что лишает человеческое привилегированного доступа к бытию и трансцендентному: «*выйти из самих себя*, овладеть “в себе”, познать то, что существует независимо от того, есть мы или нас нет» [4, с. 34]. Этот выход из себя является птолемеевым реваншем по сравнению с коперниканским поворотом кантианства: «можно предположить, что феномен не поддерживается вещью в себе: что существуют лишь “феноменальные сферы”, а именно трансцендентальные субъекты, согласованные между собой, но меняющиеся и “плавающие” в лоне абсолютного небытия, в котором все снова может потонуть, если вдруг человечество исчезнет» [4, с. 47]. Таким образом, К. Мейясу под концом человеческого понимает истощение бытия в мысли, когда «*невозможность немыслимого сама является немыслимой*» [4, с. 55].

Поэтому К. Мейясу обращается к «Броску костей» С. Малларме, который соотносил звёздное небо не с моральным законом, а со случаем. Лишённое смысла совершенство постигается посредством поэтического акта, сверкающего лишённым контекста синтаксисом. В связи с этим алеаторическая поэтика звёздного неба отсылает не к Богу, а к его отсутствию или, по крайней мере, запаздыванию. И последний выбор в ситуации запаздывающего бога – бросать ли кости – заканчивается броском-созвездием Капитана (Господина). Капитан как основной персонаж «Броска костей» позволяет рассмотреть его и как завершение проекта *Книги*, и как его крах, подобно тому, как постчеловек может рассматриваться и как завершение, и как крах *telos*'а человеческого, высоты его *может быть (peut-être)* как бессвязной связи тире или произнесения немого *e*, его изобилие в нехватке. Так происходит парентетическая фиксация числа акцентов, которой С. Малларме стремился избежать, исключив тире и сохранив дефисы. Сюжетно это выражается в том, что гибкие сирены трансформируют Капитана, т. е. происходит автоперформатирование Поэта как его *Может Быть (Peut-Être)*, его собственной истины: «мы знаем, что его бесконечность будет эффективной, и мы знаем это лучше, посредством его божественной части, чем он знал это во время действия его человечности» [9, р. 89]. Но хотя каждая мысль возвращает к броску костей, рано или поздно происходит событие, которое буквально хватает за жабры и кладёт предел игре, соотнося завуалированное письмо и дрожащую реальность числа. Как замечает П. Холвард, «абстрактное математическое описание объекта должно быть менее зависимым от ума или антропоцентрическим, чем чувственное или эмпирическое описание, не существует ускользающего фундаментального различия между чистым числом и применяемым измерением» [8, р. 140].

Однако, согласно К. Мейясу, для этого необходимо окончание работы траура и расставания с настоящим (*essential*), неоплаканым призраком, «умершим, чья смерть такова, что мы не можем оплакать ее» [3, с. 70]. В противном случае ситуацию можно описать как незаконченный конец: «Бога, человека, природы и пр. пока нет», т. е. религизацию, становление-религиозным. Эта позиция является не атеистической, равно как и не постсекулярной, но посттеологической, поскольку подразумевает имманентную экспроприацию внутреннего ядра теологии. К. Мейясу сосредотачивается на разрешении распри между религиозностью и атеизмом, но вполне возможно осуществить перенос этих соображений на проблему существования человека, которого всегда *пока нет, ещё нет*. Возможно, он отлучился, оставив сообщение *I'll be back*. Такого рода (не)возможность позволяет обозначить человеческое существо как своего рода киборга без свойств. Именно это является решением проблемы призрака в антропологическом ключе: человек должен быть оплакан в качестве умершего, но продолжить призрачное существование ради бытия человеческих существ. Киборг без свойств – своего рода Бог из машины, который никогда не

актуалізується і остається контингентним ефектом Хаоса, а значить – Хаосмоса, Гипер-Хаоса як Хаоса, організуючогося на своєму пределі: «абсолют, в итоге, есть не что иное, как крайняя форма хаоса, *гипер-Хаос*, где нет, или кажется, что нет, ничего невозможного, даже немислимое возможно» [3, с. 91].

В эту чорную дыру различий может кануть даже становление в его «стабильности», поскольку спекулятивное вопрошание, которое, по мнению К. Мейясу, является продолжением вопрошания Д. Юма, распространяется и на само противоречие в пользу реального противоречия и противоречивости в целом. В этом отношении К. Мейясу размежовується с постмодерном и ориентируется скорее не на пространственность, но на кувьрки темпоральности. Именно поэтому концепция восприятия А. Бергсона осмысливается К. Мейясу, под влиянием А. Бадью, как вычитательная и восприятие оказывается меньшим, чем материя. Вибрирующая реальность материи сокращается, истощается, завершается в имманенции складки как взаимодействия становления и его огибания. Размыкание же складки становится активной, креативной смертью и парадоксальным образом – жизнью, жизнью хаосмотической, всегда только подступающей к хаосу. По замечанию Г. Хармана, М. Хайдеггер противопоставляет экспансии имплозию складки, Мейясу же остаётся скорее делёзианцем в его ориентации на поверхность совокупности номадических сингулярностей.

С другой стороны, К. Мейясу пытается «отучить нас от текста <...> начиная испытывать определённое напряжение глаз» [10, р. 275], осуществляя критику визуального как феноменального и обращая внимание на нефилософское происхождение онтологий. Границы объектов в этом случае выходят за пределы феноменального. Скажем, четырёхскладчатость объективности, согласно Г. Харману, может быть рассмотрена как пересекающая граница. Эта граница, по мнению Й. Х. Гранта, пересекает пределы опыта. Но принципиальная имманентность ООО позволяет утверждать, что эта граница пересекает и сама. Тогда ООО оказывается «плоской онтологией», не подразумевающей разведения феноменального и ноуменального по разным уровням.

После конечности, синонимичной фактичности, объект оказывается тёмным излишком, который никогда полностью не выражается в отношениях, всегда непрямых и ассиметричных. Г. Харман смыслу как прозрачности и связанности с более общей структурой противопоставляет смысл распри, наслаждения как неотъемлемой составляющей свободы, беспричинность и бесполезность. Такого рода нонсенс отсылает к делёзовскому отрицающему утверждению о том, что стать человеком возможно только перестав им быть. В контексте концепции Г. Хармана человеческое существо предстаёт объектом-становлением по сравнению с объектом-вещью, которые, впрочем, чётко не разделяются, а промежуточный уровень объектов опускается. Исходя из корреляционизма как немислимости раскола мира и человека, Г. Харман радикально обвиняет Хайдеггера в антропоцентризме, разделении вещи и объекта: «пусть Хайдеггер действительно превращает *Sein* и *Dasein* в извечно созависимую пару, из этого не следует, что бытие исчерпывается его манифестацией человеку. У Хайдеггера реальные объекты идут рука об руку с чувственными» [5, с. 43] и взаимодействуют посредством определённых свойств. Чувственные же объекты инкрустированы мерцающим, роящимся налётом качеств, не распадаются, но и не застывают, осуществляя своего рода метафизический аллюр, подобно тому как «капли воды вечно существуют на поверхности океана» [5, с. 123]. Космос, как и человеческая душа, бездонны, и исходя из этого признаются поверхностными.

Забота в этом случае уступает наивности, искренности по сравнению с сомнением, что усиливает контакт объектов. Мы доверяем им настолько, что они становятся наличными только когда ломаются, а до этого прячутся в сподручности, храня от истощения своё бытие. В таком случае и здесь Г. Харман радикально отмежевывается от М. Хайдеггера: в сподручности утверждается как раз независимость объектов.

Тем не менее, онтография Г. Хармана представляется более упорядоченной по сравнению с К. Мейясу, поскольку игра в кости сменяется игрой в карты. В качестве мастей выступают реальное и чувственное, качество и объект. Объекты или качества соединяются, между объектами и качествами возникает напряжение, а между качествами – излучения, как в случае, когда карты одной масти кроют друг друга. В результате выстраивается модель, которая

учитывает четверицу М. Хайдеггера и выделение четырёх типов событий А. Бадью. Если с божественным соотносится небо, то оно напоминает зоопарк вещей; если же земля, то в её сокрытых недрах обнаруживается множество тайных посланий. Смертные являются в небе, но их онтологическое единение происходит на земле. Смертными в постантропоценном контексте являются вовсе не обязательно люди, но те объекты, которые в силах умереть, то есть способные к смерти как смерти.

Эта модель демонстрирует, что не только бытие, но и сама мысль возможна вне мышления. По сравнению с антропоценом не особенности человеческих взаимодействий проецируются на взаимодействия вещей, а как раз напротив, как метафоризирует Г. Харман, именно грубые схватывания унылых комьев наличности разгораются интригующей неоднозначностью. Причём этот объект не может оставаться только надорванным (*overmined*), поскольку он слишком глубок, чтобы быть реальным, и потому является фантазматическим. С другой стороны, фантазматичен и подорванный (*undermined*) эффективный объект, который не может реализоваться в силу излишней поверхностности. Но при соотношении разрывов объективного с подрывом (*subversion*) субъективного обнаруживается зияющая реальность, объективизированная и отчётливая.

Так, субверсия субъекта в событийности после постмодерна как предельного антропоцена приводит его в состояние человеческого объекта. В спекулятивной реальности постантропоцена и само человеческое существо объективируется, предстаёт человеческим объектом и именно в этом состоянии обнаруживает всё многообразие своих качеств и отношений. Человеческий объект в таком случае представляет собой совокупность объектов, в свою очередь расщепляющихся на ряд объектов, что предоставляет постантропоценную возможность мысли вне мышления как спекулятивную реальность.

ЛИТЕРАТУРА

1. Брасье Р. Спекулятивный реализм как анти-антропоцентризм : [электронный ресурс] / Р. Брасье ; [пер. с англ.]. – Режим доступа : <http://s357a.blogspot.com/2013/04/blog-post.html>.
2. Вудард Б. Динамика слизи. Зарождение, мутация и ползучесть жизни / Б. Вудард ; [пер. с англ. Д. Хамис]. – Пермь : Гиле Пресс, 2016. – 124 с.
3. Мейясу К. Дилемма призрака / К. Мейясу ; [пер. с англ. А. Писарева]. – Логос. – 2013. – № 2 (92). – С. 70–80.
4. Мейясу К. После конечности : Эссе о необходимости контингентности / К. Мейясу ; [пер. с фр. Л. Медведевой]. – Екатеринбург ; М. : Кабинетный ученый, 2015. – 196 с.
5. Харман Г. Четвероякий объект: Метафизика вещей после Хайдеггера / Г. Харман ; [пер. с англ. А. Морозова и О. Мышкина]. – Пермь : Гиле Пресс, 2015. – 152 с.
6. Bratton В. Н. Some Trace Effects of the Post-Anthropocene: On Accelerationist Geopolitical Aesthetics : [electronic resource] / В. Н. Bratton // e-flux. – № 46. – 2013. – Mode of access : <https://www.e-flux.com/journal/46/60076/some-trace-effects-of-the-post-anthropocene-on-accelerationist-geopolitical-aesthetics>.
7. Grant I. Н. The Chemistry of Darkness. – Pli. – № 9. – 2000. – pp. 36–52.
8. Hallward P. Anything is Possible: A Reading of Quentin Meillassoux's After Finitude / P. Hallward // The Speculative Turn: Continental Materialism and Realism. – Melbourne : Re.press, 2011. – pp. 130–141.
9. Meillassoux Q. Le Nombre et la Sirène. Un déchiffrement du Coup de dés de Mallarmé. – P. : Fayard, 2011. – 256 p.
10. Thorne C. Outward Bound / C. Thorne // Speculations. – N.-Y. : Punctum books, 2012. – III. – pp. 273–289.

УДК 801.73

Бевз Н. В.

Харьковская государственная академия культуры

ГЕРМЕНЕВТИКА, РЕПРЕЗЕНТАЦИЯ И ВИЗУАЛЬНОЕ ИСКУССТВО: ПРЕДЕЛЫ ВИЗУАЛЬНОГО (КАК) ЯЗЫКА

Прояснение вопроса о правомерности представления системы художественных образов визуального искусства в качестве особого рода языка, а также о наиболее адекватных методах изучения такой системы является весьма актуальной задачей для современной гуманитарной науки. Анализ этой проблематики показывает, что композицию каждого образца изобразительного творчества не нужно рассматривать как «высказывание» в прямом смысле этого слова, равно как и говорить о «визуальном языке искусства» в том же смысле, в каком мы говорим о языке естественном. Быть знаком – означает быть репрезентацией чего-либо, но не всякая репрезентация является знаком в его специальном лингвистическом понимании. У воплощенных в рамках визуального искусства образов зачастую недостает атрибутов лингвистически трактуемого знака. Однако, если мы широко трактуем понятия знака и языка, то герменевтика и структурно-семиотический анализ обнаруживают практически неисчерпаемые интерпретативные возможности, превращая фактически всю внешнюю форму нашего социокультурного существования в некую форму «текста». Такой «маневр», в свою очередь, трансформирует интерпретации и анализ знаково-символических систем в разновидность культурологических исследований, а также в определенных случаях позволяет им служить теоретической основой для социальной критики в ее творческой и политической формах.

Ключевые слова: герменевтика, структурно-семиотический анализ, визуальное искусство, репрезентация, образ, знак, язык.

Прояснення питання про можливість представлення системи художніх образів візуального мистецтва як особливого роду мови, а також про найбільш адекватні методи вивчення такої системи є вельми актуальним завданням для сучасної гуманітарної науки. Аналіз цієї проблематики показує, що композицію кожного зразка образотворчого мистецтва не потрібно розглядати як «висловлювання» в прямому сенсі цього слова, так само як і взагалі говорити про «візуальну мову мистецтва» у тому ж сенсі, в якому ми говоримо про мову природну. Бути знаком – означає бути репрезентацією чого-небудь, але не всяка репрезентація є знаком у його спеціальному лінгвістичному розумінні. У втілених у межах візуального мистецтва образів часто бракує атрибутів лінгвістичного знака. Але якщо ми широко трактуємо поняття знака та мови, то герменевтика й структурно-семіотичний аналіз виявляють практично невичерпні інтерпретативні можливості, перетворюючи фактично всю зовнішню форму нашого соціокультурного існування на певну форму «тексту». Такий «маневр», у свою чергу, трансформує інтерпретації та аналіз знаково-символічних систем у різновид культурологічних досліджень, а також у певних випадках дозволяє їм служити теоретичною основою для соціальної критики в її творчій та політичній формах.

Ключові слова: герменевтика, структурно-семіотичний аналіз, візуальне мистецтво, репрезентація, образ, знак, мова.

Clarification of the question of the legality of representing the system of artistic images of visual art as a special kind of language is a very urgent task for modern humanitarian science. An analysis of this problem shows that the composition of each sample of visual art does not need to be viewed as an “utterance” in the literal sense of the word, nor is it to speak of the “visual language of art” in the same sense in which we speak of a natural language. To be a sign means to be a representation of something, but not every representation is a sign in its special linguistic understanding. The images embodied in visual art often lack the attributes of a linguistically interpreted sign. However, if we widely interpret the concepts of sign and language, then hermeneutics and structural-semiotic analysis reveal practically inexhaustible interpretative possibilities, transforming the external form of our sociocultural existence into a kind of “text”. This “maneuver” transforms the interpretation and analysis of sign-symbolic systems into a variety of cultural studies, and in certain cases allows them to serve as a theoretical basis for social criticism in its creative and political forms.

Key words: hermeneutics, structural-semiotic analysis, visual art, representation, image, sign, language.

Целью нашего локального исследования является прояснение некоторых общих аспектов вопроса о правомерности представления системы художественных образов визуального

искусства в качестве особого рода «языка», а также рассмотрение наиболее адекватных методов изучения последнего.

Актуальность такого рассмотрения отчасти обеспечивается неуклонно растущей популярностью расхожих тезисов о языковой природе буквально «всего на свете»: от наших собственных мыслей и сущности социальных институтов до формы тупель и рисунка на конфетной обертке. В принципе, вопрос о пределах распространения лингвистических методов анализа на те или иные феномены социокультурной реальности отнюдь не бессмысленный и тем более – не простой (что еще раз свидетельствует в пользу необходимости научного изучения самых разнообразных аспектов данной проблемы). Однако, на наш взгляд, актуальность диагностирования пределов лингвистической интерпретации визуальных образов не в последнюю очередь обуславливается весьма частым замещением реальных свойств визуальных репрезентирующих форм фигуральным смыслом недобросовестной «лингвистической риторики». Продукты визуального творчества лишь акцентируют данный эффект в силу своей привлекательности для подобного рода «аналитических» работ.

В целом, уровень развития современных когнитивных наук позволяет все более и более эффективно отбиваться от некоторых навязчивых «философско-лингвистических» идей. Например, от идеи тотальной обусловленности нашего мышления (а значит и любого возможного человеческого смысла) языком, поскольку на данный момент «не существует научного подтверждения тому, что язык существенно влияет на образ мышления носителя языка» [17]. Как пишет в одной из своих работ Стивен Пинкер, известный американский специалист в области когнитивных исследований речевой деятельности человека, «идея о том, что мышление и язык – одно и то же, – это пример того, что может быть названо общепринятым заблуждением: некое утверждение противоречит самому очевидному, но тем не менее, все в него верят, поскольку каждый смутно помнит, что он это где-то слышал или потому что это утверждение можно истолковать неоднозначно» [17]. Действительно, для опровержения указанного заблуждения совсем не обязательно прибегать к замысловатым теоретическим выкладкам и результатам хитроумных экспериментов. «Подумайте вот о чем, – предлагает Пинкер. – Всем нам случалось произнести или написать некое предложение, а потом остановиться, сообразив, что это отнюдь не то, что мы хотели сказать. Для появления такого чувства необходимо, чтобы было то, “что мы хотели сказать”, отличное от того, что мы сказали. Порой далеко не просто найти любые слова, в полной мере выражающие мысль. Когда мы слышим или читаем, мы обычно запоминаем смысл, а не сами слова, так что должна существовать такая вещь, как смысл, который не есть то же самое, что и набор слов. И если бы мысли зависели от слов, как вообще можно было бы создавать новые слова? Как мог бы ребенок выучить свое самое первое слово? Как бы существовала возможность перевода с одного языка на другой?» [17].

Однако излюбленные попытки человека втиснуть самые разные проявления мира в некое всеобщее «языковое поле» множатся и по сей день. Тем самым таинственные сферы «паралингвистики» и «парафилологии» продолжают привлекать значительное число «исследователей» и «новаторов», видящих повсеместно признаки лингвистической реальности. Вероятно, существуют и те, кто продолжает верить, что «минет век, и мы, возможно, покажемся будущим поколениям столь же достойными насмешек. “Представляете себе, – скажет какой-нибудь фитолингвист ценителю искусства, – они не умели читать даже на языке баклажанов!” И эти люди улыбнутся нашему невежеству, потом поднимут с земли рюкзаки и отправятся читать только что расшифрованные лирические стихи лишайника на северном склоне пика Пайка» [14].

Однако Урсула Ле Гуин, автор вышеприведенных строк, известна, прежде всего, как писатель-фантаст. Потому упоминаемые в рассказе «Автор “Записок на семенах акации” и другие статьи из “Журнала ассоциации теролингвистов”» кинетические зооязыки, фитоязыки и даже некоммуникативные языки объектов неживой природы являются все же литературным вымыслом. Причем в случае с «некоммуникативными языками» мы имеем дело, по сути, со своеобразным оксюмороном, поскольку в качестве основы для таких вымышленных языков выступает прямое отрицание одного из атрибутов любого реально существующего либо принципиально возможного языка. И удивляясь силе воображения и творческой смелости писателя, мы не должны при этом забывать, что отсутствие какого-либо из необходимых

лингвистических атрибутов делает любую совокупность знаков просто комплексной репрезентацией, не позволяя говорить о ней как о реальном языке.

Другое дело, что когда речь заходит, к примеру, о таких вещах, как «флориография», бывшая столь популярной в XVIII и XIX веках, умерить свой критический пыл все таки приходится, поскольку присутствие подобного рода «цветочного кода» (со своими вполне константными по значению «графемами» и возможностью их комбинирования в определенные «фразы») в той же живописи делает мысль о существовании широкого спектра визуальных кодификаций вполне достойной серьезного рассмотрения.

В то же время попытки встроить в тотальность окружающего нас «всеобщего говорения» еще и «голос» материального носителя послания (то есть сделать очевидной ситуацию, когда в определенном смысле с нами «говорит» даже бумага, на которой написан текст, либо холст, на котором представлены те или иные изображения) выглядят в контексте затронутой нами проблематики хотя и довольно интересными, но избыточными теоретическими ходами. Речь в данном случае идет о Борисе Гройсе, который творчески развивает тезис Маршалла Маклюэна [см.: 15] о том, что в современной культуре любой медиум послания сам становится посланием. Гройс следующим образом описывает суть данного феномена: «... медиум, в котором субъект языка воплотил некое высказывание (будь этот медиум устной речью, текстом, живописью, фотографией, фильмом, танцем и т. д.), одновременно и параллельно последнему образует свое собственное высказывание – причем субъект сообщения редко осознает это высказывание медиума и никогда не может сознательно его контролировать. И это значит, что, высказывая нечто, то есть комбинируя определенные знаки в контексте знаковой игры так, что эта комбинация передает вкладываемый нами смысл, мы *de facto* делаем не одно высказывание, а два разных. При этом одно высказывание содержит то, что мы сознательно хотели высказать. Это наше послание, наше сообщение – “сознательная” коммуникативная интенция, которую мы стремимся передать при помощи определенной комбинации знаков. Однако одновременно возникает второе высказывание, неподвластное нашему сознательному контролю, – высказывание медиума. Это своего рода послание позади послания – и вне контроля говорящего субъекта» [11].

Итак, оставив несколько в стороне проблему поиска смысловых характеристик медиальной стороны произведений искусства, мы можем, тем не менее, признать, что в отношении отдельных образных элементов визуальных форм творчества вполне возможно применять обозначение «знаковая система». Однако «языком» в собственном смысле этого слова какие бы то ни было совокупности визуализированных художественных образов, конечно же, не являются. Да и в случае такого обозначения нам следует быть весьма аккуратными. Искусство всегда предоставляет нам некие репрезентирующие формы, это неоспоримо, как и то, что любой знак в определенном смысле является репрезентацией. Но любая ли репрезентация является знаком в строгом лингвистическом понимании данного термина? Наш ответ будет однозначно негативным, поскольку у воплощенных в рамках визуального искусства образов зачастую просто недостает атрибутов лингвистически трактуемого знака. У них, к примеру, нет жесткой, конвенционально зафиксированной привязки к конкретным значениям, их элементы нельзя воспринимать как «морфемы», из которых можно строить полноценные «морфы», они не приспособлены для образования пропозициональных структур и т. д.

Однако если феномен «знака» мы воспринимаем максимально широко (опираясь на самое общее понимание дихотомии «означающее – означаемое»), то не только произведения искусства, но и самые разные проявления социально-культурной жизни человечества будут превращаться для нас в своеобразный «текст», открытый для своих потенциально бесконечных интерпретаций. При этом все равно следует учитывать, что «интенциональная», «внутренняя» сторона любого визуально кодифицированного «художественного месседжа» будет проходить мимо нашего внимания, если мы не знаем ни его общего назначения, ни даже, собственно, самого факта, что перед нами имеется форма некоего «кода», а не прямая репрезентация того или иного «эмоционально-перцептивного» опыта автора.

Это довольно важный и одновременно тонкий момент, поскольку, с одной стороны, репрезентирующая функция художественного образа делает его объектом для интерпретативных практик и наделяет определенными «знаковыми атрибутами», с другой же, –

установлює межі для надмірних буквальних і неоправданих спроб перенести лінгвістичні методи в поле мистецтвознавства і культурології. Нагадаємо, що в цілому під «репрезентацією» можна розуміти представлення чого-то в чом-то іншому і/або за допомогою іншого. Сучасна соціально-культурна критика трактує поняття репрезентації, оперуючи двома ведучими значеннями останньої. По-перше, під репрезентацією може розумітися процес політичної артикуляції інтересів тієї або іншої соціальної групи, тобто «репрезентувати» в даному випадку буде означати «говорити від імені когось-то». По-друге, репрезентація (скажімо, в мистецтві або філософії) може позначати процедуру символічного або концептуального зображення чогось-будь. [см: 8, с. 449]

Перший запит, який може при цьому виникнути у людини, цікавлять актуальною ситуацією в західній культурі, звучить так: можливо ли взагалі сьогодні говорити про якусь-то справжню, дійсну, «подлинну» репрезентацію? Можливі ли сьогодні якісь-то візуальні форми бути медіумами чогось-другого, крім самих себе або яких-то симулятивних образів? Постмодерністська думка відповідає в цьому випадку негативно, різними способами обігруючи тезис про тотальність кризового стану репрезентуючої функції знаку в сучасній культурі. Втім, таке сприйняття (пост)сучасних поглядів на проблему репрезентації буде все ж не зовсім коректним. Вказаний скепсис слід розглядати, по-перше, як властивий окремим авторам (вспомнімо, наприклад, Ж. Бодрийяра [см.: 6]), а по-друге, слід правильно розуміти контекст такого скепсиса, адже він зазвичай не означає утвердження прямої втрати репрезентуючої функції знаку. При більш ретельному розгляді виявляється, що мова переважно йде про певне переформатування розуміння самого феномена репрезентації. Можливо також стверджувати, що репрезентація (і особливо її візуальна форма) – це конститутивний елемент в структурі соціокультурного простору. Адже дійсно: відсутність репрезентуючої форми часто ставить під сумнів реальність того або іншого факта, процесу, об'єкта і чомусь подібного. Отже, репрезентація може мати різні аспекти свого розуміння, виступаючи і як категорія пізнання, і як форма соціокультурної або соціально-критичної практики.

Говорячи про візуальну репрезентацію, слід також зазначити, що медійне середовище існування візуальних форм мислиться сучасними авторами в основному як простір виробки значень, як особливий топос візуального кодування соціальних відносин і поведінкових норм, як своєрідний «проводник» ідеології в мир людської повсякденності. В цілому, не можна не зазначити, що джерела подібних трактувань беруть початок ще в критичних інтенціях франкфуртського неомарксизму. З розвитком же медіа-комунікативних технологій стає ще більш очевидним той факт, що саме візуальна репрезентація є домінуючим способом репрезентації в сучасній культурі (що, можливо, не в останню чергу ґрунтується на переважанні у людини саме візуальної форми сприйняття інформації про оточуючий світ). [см.: 1, 5; 15]

Цікавим є також той факт, що сучасні медіа, як зазначають спеціалісти, переходять від своєї «мас-форми» до нового, так званого *конвергентного* стану, коли все більше число «комунікативних траєкторій» демонструє тенденцію «горизонтальної мультиплікації». Існує в розумі, що для сучасної медіа-середовища характерно зовсім не вертикальне напрямлення поширення інформації, коли вона по стабільним каналам і встановленим сценаріям направляється споживачам з певних «центрів». Актуальним зараз є саме горизонтальне рухання за схемою «від багатьох до багатьох»: більш різноманітне, гнучке, швидке і захищене від будь-яких механізмів обмеження і цензури. І в цьому конвергентному медіа-просторі візуальність не тільки не втрачає своїх позицій, а навпаки – повністю переважає всі інші форми репрезентації. [27; 38]

Якщо є потреба надати якусь-то прийнятну і зрозумілу визначення даному феномену, то скористаємося таким визначенням: візуальні репрезентації в загальному плані є «представлення візуальними засобами ідеї або образу, які несуть значення навантаження і тісно пов'язані з соціокультурними представленнями, цінностями, практиками і ідеологічними контекстами певного суспільства» [12, с. 12]. Такі візуальні форми можуть бути як різко іронічними, так і шокуючими, можуть висміювати

реальное, а могут и изображать желаемое: словом, визуальная репрезентация задействует широкий спектр «артикуляционных механизмов», имея возможность различными способами доносить свой месседж обществу и по-разному влиять на эмоциональную сферу реципиента послания.

Таким образом, исследование «языка» визуальной репрезентации представляет собой комплексную задачу, а потому требует использования методологического инструментария такого же качества. Современное поле визуальной репрезентации представляет собой сферу, которую невозможно извлечь из контекста ее социальных функций, этического и философского измерений, а также роли в современном медиатизированном информационном обществе. Однако ввиду отмеченных нами выше обстоятельств ведущими инструментами исследования в данном случае должны выступать – и активно выступают со второй половины XX века – комплексы герменевтических и семиотических методов. В данном случае, повторимся, визуальные формы воспринимаются как определенные системы знаков и символов, к которым необходимо применять особые техники «дешифровки», то есть, по сути, «читать» материально оформленные явления социокультурного пространства как определенные тексты, а также выявлять их универсальные значения. Ведь речь идет об анализе материальных «смыслосодержащих» форм, то есть продуктов деятельности человеческого разума, а там, где человеческий «индивидуальный дух» порождает определенную форму, открытую для понимания другого «индивидуального духа», герменевтические и семиотические методы обнаруживают поистине необъятное поле для своего применения. [см.: 1; 2; 4; 9; 21; 26]

Говоря об анализе форм визуальной репрезентации, можно обратить внимание и на специальные исследования, работающие на прикладном уровне. Скажем, не лишним будет принять во внимание понятие «проектного образа», которое используется в рамках теории графического дизайна. Например, такой теоретик, как И. Розенсон, отмечает наличие существенных различий между проектным образом и образом художественным [см.: 22]. Основным критерий различения, по его мнению, заключается в том, что создаваемый дизайнером проектный образ непременно должен содержать в себе воплощение прагматических задач, чего в художественном образе (по крайней мере, если понимать его достаточно «классически») быть не должно. Эти особенности следует учитывать, ведь в современном медиа-пространстве визуальные месседжи могут воплощаться и в каких-то «утилитарных» формах (скажем, быть элементами дизайна товара, рекламными плакатами и т. п.). К тому же дизайнерские техники могут иногда проникать и в художественное творчество. Вспомним, к примеру, о так называемой «плакатности» как признаке творчества определенных художников. [см.: 13; 22]

В области исследования графического дизайна весомым теоретическим наследием даже сегодня остается исследование Е. В. Черневич «Язык графического дизайна» [24]. В этой работе графический дизайн рассматривается как практика трансформации невизуальных смыслов в определенную систему визуальных знаков, которые должны обладать свойством однозначной интерпретации. Исходя из этой позиции, под профессионалом в сфере графического дизайна понимается тот, кто обладает знаниями и техникой, позволяющими каждый раз эффективно решать задачу перевода исходного смысла в некий «визуальный текст» [24]. Стоит отметить, что указанный автор, по сути, творчески применяет принципы семиотики, которые были развиты, в частности, во Франции К. Леви-Строссом, а также активно разрабатывались Ю. М. Лотманом [см.: 13] в рамках деятельности так называемой московско-тартуской семиотической школы. Таким образом, то, что демонстрирует Е. В. Черневич в своей работе, – это попытка построить теорию визуального языка на базе семиотико-коммуникативного анализа и в терминах общей лингвистики [см.: 24]. Причем мы должны признать, что это довольно эффективная стратегия, ведь и сейчас, даже несмотря на все то, что привносит в современную культуру постмодернистская мысль, подобная методология является довольно уместной и продуктивной.

Можно отметить, что визуальная репрезентация в художественном творчестве всегда была предметом изучения в рамках искусствоведения. Внешние формы воспринимаются глазом и имеют свои законы построения, свой стиль, способность влиять на эмоциональную сферу человека и т. д. – все это делало визуальную-репрезентационную сферу предметом эстетики. Сегодня же, когда визуальность стала ведущим аспектом общей медиа-среды (которая, в свою

очередь, требует отдельного изучения), к анализу визуальной репрезентации непременно привлекают теории и методы, которые предоставляют такие дисциплины, как лингвистика, семиотика, философия, психология, история, культурология, кибернетика, информатика и даже экономика, теория маркетинга, теория PR-технологий и т. д.

Отметим в этой связи, что в рамках социально-политически ориентированной аналитики визуальный образ понимается как форма, которая не только фиксирует факт какого-то события, но сама по себе является посредником для тех или иных характеристик социально-политического поля. Такой подход ставит перед исследователем задачу проникнуть в сущность изображения и выявить, какие именно события и отношения, отражающие специфику общественно-политической жизни того или иного общества в то или иное время, прячутся за «внешней оболочкой» визуальной формы [см.: 18, с. 448]. То есть проникновение в комплексные смысловые слои, «закодированные» в выполненных особым образом или смонтированных фотографиях, арт-инсталляциях, продуктах графического дизайна и пр., должно вести за пределы отраженной в этих визуальных формах внешней реальности [25, с. 77].

Таким образом, любой аналитический подход в изучении визуальных форм репрезентации имеет, во-первых, формальный характер (ведь он направлен на установление процедур воплощения значений в определенных образах), а во-вторых, – направленность на содержание (как попытка вскрытия глубинных уровней социальных значений) [см.: 7; 25, с. 84]. Иными словами, именно структурно-семиотический анализ при применении такого комплексного метода играет роль процедуры «декодирования», выявляя заложенные в визуальную форму смыслы (например, крупный план в фотографиях или арт-объектах может означать интимность, а отдаленная перспектива – публичное пространство, вид сверху – власть, а снизу – слабость и т. д. [27, с. 75]). При этом, как уже отмечалось, такой анализ вполне может принимать вид определенной формы социальной критики.

Примечательно, что формальный комплекс структурно-семиотического инструментария может фокусироваться на самых разнообразных характеристиках визуального образа. К примеру, если речь идет об изображении человека, то учитывается как стилистика самого изображения (художественная техника, стиль графического дизайна и пр.), так и пол изображаемого человека, его возраст, раса, этнос, тело, лицо, обувь, прическа, украшения, невербальные признаки (фиксированные позы, жесты), виды одежды и пр. Такое внимание к деталям не случайно, поскольку совокупность всех этих элементов «является не только выражением индивидуальности человека, гораздо чаще она подчеркивает его статус, должность, положение в обществе и в политической иерархии» [18, с. 449]. Эти образы в «визуальном дискурсе» могут или конструироваться, демонстрируя элементы и характер желаемого общественного порядка, или же иронично обыгрываться, и даже подвергаться «деконструкции» с целью социально-политической критики существующего в обществе положения дел.

Еще раз сделаем акцент на том, что структурно-семиотический метод в качестве базовых единиц анализа использует образ и/или композицию. Параметрами «прочтения» этих элементов являются: половые характеристики героев, социальные отношения в ролевой перспективе, демонстрация статуса, выполнение (функциональных) ролей, профессиональная сфера, демонстрация сексуальности, степень наготы, контексты изображения, (политические) символы и эмблемы, тип и фасон одежды, (суб)групповая идентичность, аксессуары, материалы, колористика, внешность (тело: антропологический тип, макияж, волосы и пр.), различные технические характеристики (включая ракурс изображения), национально-религиозные мотивы и многое другое. То есть в контексте современных методик практически любой внешний признак можно сделать параметром для структурно-семиотического анализа [19, с. 149].

Таким образом, символическая структура визуальных репрезентаций явно имеет коммуникативный аспект, что также является одним из поводов для определенных авторов говорить о них как о неких «лингвоподобных» образованиях. При этом тело в такой системе знаков занимает едва ли не важнейшую позицию. Визуальные практики благодаря работе с представлением телесности могут манифестировать желаемые и пытаться пошатнуть существующие социальные нормы [см.: 20]. В этом смысле идеологический подтекст можно

обнаружить даже у моды, поскольку ее также можно воспринимать как некий визуальный код, который не является произвольным и представляет собой «неоспоримый элемент массовой культуры» [3, с. 42]. Визуально воплощенное обыгрывание дискурсов власти, неравенства, дискриминации, асимметрии социальных возможностей и т. д. задает особое символическое измерение. Через эти визуальные образы осуществляется как упреждающая символическая легитимация социально-политического порядка, который инициируется или поддерживается властными группами, так и определенные контр-системные манифестации.

Важным результатом современной культурной аналитики стало также формирование представления о том, что визуальные репрезентации культуры (такие, как фильмы, живописные произведения, реклама, медиа и т. д.) представляют собой стабильные дискурсивные системы, которые определяют «механику» повседневных практик человека, его мировоззренческие ориентиры, а также систему гендерных отношений внутри общества (и даже само представление о сексуальности). То есть структура «текста» любого визуального произведения, с этой точки зрения, включает в себя среди прочего особые «коды сексуальности» (как воплощение напряженного противостояния «микроструктур» индивидуального опыта и его социального «макроконтекста»). [29; 30; 34; 35]

Итак, мы можем еще раз подчеркнуть: на современном уровне теоретических взглядов относительно социокультурной реальности репрезентация воспринимается не как результат мимезиса, но как представление комплекса идей, то есть как выражение определенного «видения», а значит – она укоренена в существующей системе социальных отношений. Социальная критика только радикализирует такую точку зрения. Мы также полностью согласны с мнением о том, что «правильнее было бы рассматривать визуальную репрезентацию как своеобразный экран, на котором тело собирается по частям, из которых складываются репрезентированные элементы и формы, который мы можем воспринимать как матрицу фантазии. Это не регистрация видения, а *визуализация*, причем визуализация не столько *чего-то*, сколько для *кого-то*» [23, с. 480]. Таким образом, визуальными репрезентациями в общем плане следует считать все сконструированные визуальные «объекты-месседжи», в которых воплощаются критические интенции или «чистые» манифестации эмоционально-перцептуальной сферы.

Отсюда можно сделать вывод, что конкретные формы визуальной репрезентации образуют широкий видовой спектр: это и образцы изобразительного искусства, и разного рода «арт-объекты», «арт-процессы» (инсталляции, перформансы, хеппенинги), «арт-видео», кинематограф, а также различные жанры фотографии, продукты графического дизайна и т. д.

В связи с этим отметим, что многих современных теоретиков культуры интересуют возможности применения новейших аналитических техник для «прочитывания» кинофильмов как особого типа текстов. На данный момент можно констатировать, что современный анализ визуального языка кинематографа опирается преимущественно на два ведущих метода: контент-анализ и семиотику. Контент-анализ оперирует методами количественной социологии, а следовательно – ориентирован на фиксацию и подсчет чисто формальных признаков тех или иных явлений, стереотипов, отношений, идеологических систем и т. п., которые воплощаются в «фактуре» кинопроизведений. В свою очередь семиотика позволяет кинокритикам работать на уровне базовых смысловых структур визуальных репрезентаций.

Двигаясь далее, повторим ранее высказанный нами тезис: в XX веке методологический аппарат семиотики становится орудием для интерпретации фактически любых форм культуры, поскольку в рамках современной семиотики практически каждый артефакт или человеческое действие можно рассматривать в качестве знака, за которым стоит тот или иной смысл [см.: 2; 29; 32]. Однако в течение последних десятилетий в этом поле был сформирован довольно свежий взгляд на саму проблематику смыслообразования. Речь идет о заметном смещении исследовательского внимания от рассмотрения «текстуальных» аудиторий в сторону анализа аудиторий реальных. Обуславливается такая переориентация тем, что даже общепринятый тезис о культурной и политической детерминации содержания медийного месседжа трудно на самом деле доказать на основе только лишь текстуального анализа (с акцентом на процедурах его производства): «Если мы обеспокоены смыслами и значениями популярной культуры в современном обществе, тем, как культурные формы работают

идеологически или политически, тогда нам нужно понять культурные продукты (или “тексты”) так, как они понимаются аудиторией» [35, р. 47].

Такое изменение поискового вектора приводит к переходу от детерминистских объяснений обусловленности мышления и психики современного человека медийным влиянием актуальной культуры к изучению процессов символизации и репрезентации [см.: 30; 34]. В качестве примера можно привести разработки, которые с 90-х годов XX века известны под названием «анализ рецепции». В рамках таких проектов выполняются многоаспектные (качественные, критические, интерпретативные, этнографические и т. д.) исследования аудиторий и медиа. Лисбет ван Зунен, например, считает «анализ рецепции» наиболее общим и одновременно мощным теоретическим инструментом. При этом она трактует рецепцию как социально обусловленное взаимодействие аудиторий с кино- или медиатекстом, основанное на процессах интерпретации и взаимного приспособления. Следовательно, в контексте таких взглядов аудитория воспринимается уже не просто как аморфная, бесконечно пластичная совокупность пассивных потребителей информации, но как особое пространство, где активно продуцируются уникальные смыслы [38, р. 108].

Обозначенная теоретическая позиция, по нашему мнению, выглядит достаточно убедительной, ведь действительно: как автор визуального текста, так и его реципиент могут использовать различные способы кодификации и дешифрации, что делает необходимым существование особого «свободного пространства» для интерпретативной деятельности. Причем наличие такого пространства может изменять сами процессы создания медиа-месседжей, а значит вполне оправдано говорить о существовании определенной интеракции между автором визуального «послания» и его реципиентом. Или, иными словами, – между визуальным текстом и его (социальным, экономическим, политическим и т. д.) контекстом [см.: 38].

Ко всему сказанному выше следует сделать одно весьма интересное, как нам кажется, дополнение. Да, самым логичным выводом из наших экспликаций была бы констатация того факта, что образы, которые продуцирует визуальное искусство, часто бывают весьма проблематичны и неоднозначны в плане своих возможных интерпретаций. В особенности это касается ситуаций, когда речь идет не только о восприятии творческой репрезентации опыта автора, но и о необходимости «дешифрации» некоего социально-критического импульса, воплощенного в художественном произведении. Потому нередко для верного раскрытия заложенного в изображениях критического «месседжа» должен быть задан соответствующий контекст либо внешним образом предоставлен «ключ» для дешифровки данного «послания». Ведь действительно бывает так, что часто невозможно уловить, скажем, феминистские критические импульсы, воплощенные в тех или иных живописных образах женщин, если соответствующие картины не входят в экспозицию, посвященную проблемам женщин в современном обществе, либо нам заранее не известно, что сам автор придерживается соответствующих взглядов и это – манифестация его убеждений. Данное обстоятельство как раз и делает невозможным представление совокупности образов визуального искусства в качестве «лингвоподобной» знаково-символической системы.

Однако если мы хотим найти в рамках визуального искусства что-то такое, что действительно приближается к способу функционирования подобной системы, то стоит обратить внимание на те виды изобразительного творчества, в которых образы склонны приобретать черты максимально ясных, однозначных, универсальных символических обозначений. На наш взгляд, увидеть выразительную и одновременно самую прозрачную символику, которая наглядно изображает различные социально критические, рекламные или мобилизующие лозунги, можно на плакатах и в соответствующих по технике исполнения работах графических дизайнеров [см.: 16; 22; 24]. Каждый образец такого творчества – это в буквальном смысле «визуальный тезис»: лаконичный и простой в своем восприятии.

При этом сразу следует отметить, что, учитывая актуальный уровень развития современных технических средств для графического дизайна, а также специфику плакатного жанра, провести четкую границу между работой художника, создающего плакат, и работой графического дизайнера действительно крайне трудно. Можно даже утверждать, что современная компьютерная графика – универсальный инструмент в руках любого художника, а следовательно и того художника, который работает в жанре плаката. И если какой-то художник

выходит за пределы компьютерной графики, используя другие техники создания плаката (скажем, традиционные формы рисования или аппликации), то характер плакатной образности и композиции позволяет применять одни и те же подходы к анализу самых разных его образцов, в каких бы техниках они не были выполнены.

С точки зрения информационной нагрузки создание графических «меседжей» руководствуется принципами минимализма. Следует учитывать и определенные экономические факторы, влияющие на работу дизайнеров, ведь современный рынок требует как повышения эффективности их труда, так и максимизации эффективности конечного продукта. То есть созданный с минимальными затратами времени и ресурсов визуальный меседж должен быстро и верно декодироваться реципиентом, в необходимой степени и необходимым образом влияя на его эмоциональную сферу. Иными словами, минимизация затрат времени и ресурсов в данном случае рассматривается как необходимое условие относительно обоих полюсов коммуникативного акта, который осуществляется через тот или иной графический объект. [см.: 10; 16]

Обозначенные задачи реализуются благодаря развитию соответствующего программного инструментария, а значит, именно цифровые технологии определяют сегодня морфологическую специфику графической визуальной репрезентации. Не секрет, что одним из основных инструментов современных графических дизайнеров является так называемая «векторная графика», характерными визуальными чертами которой являются геометрические моноширинные линии, четкие силуэты, правильные и математически точные формы, симметрия и тому подобное. С точки зрения композиционных решений как современные плакаты, так и продукты графического дизайна строятся в основном симметрично относительно одной или нескольких осей (горизонтальной, вертикальной или радиальной). Как известно, классическая композиция формируется по принципу четкой симметрии относительно центральной вертикальной оси (с активным использованием рамок, разделительных линий и подчеркиваний). И несмотря на то, что каноны классической композиции подверглись существенному пересмотру в контексте модернистского визуального искусства, а постмодернистские художественные практики вообще играют на их «творческой деструкции», в практике плакатно-графических визуализаций сегодня все же преобладают вполне классические принципы. Если говорить о текстуальной составляющей этих визуализаций, то можно отметить использование простых геометрических шрифтов, которые ненавязчиво интегрируются в структуру графического объекта. Но при этом следует учитывать, что в случае, когда текст того или иного призыва сам является элементом композиции, шрифт также может приобретать соответствующую стилистическую специфику. [см.: 28; 31; 34; 36; 37]

Комбинация указанных техник исполнения с принципами минимализма приводит к тому, что в графических репрезентациях, которые насыщают собой современное медиапространство, доминируют максимально упрощенные изображения, то есть определенные «схематизации», выполненные с использованием минимума графических средств. То есть воплощенная графически система образов приобретает здесь довольно абстрактный характер. Иными словами, в этом визуальном поле схематизированные образы работают на уровне абстрактного представления определенных идей, элементов критики и призывов к действию. При этом из таких «графем» действительно можно составлять определенные комбинации, которые довольно легко и однозначно прочитываются реципиентами графического «послания».

Таким образом, в качестве *вывода* мы позволим себе в очередной раз констатировать тот факт, что не смотря на то, что определенный «социально-критический» меседж могут нести в себе образы даже самого абстрактного визуального творчества, это не означает того, что композицию каждого образца такого творчества нужно рассматривать как «высказывание» в прямом смысле этого слова, равно как и говорить о «визуальном языке искусства» в том же смысле, в котором мы говорим о языке естественном. Быть знаком – означает быть репрезентацией чего-либо, но не всякая репрезентация является знаком как элементом языковой системы, то есть знаком в его специальном лингвистическом понимании. Потому сугубо лингвистические методы изучения имеют в случае визуальных форм творчества весьма ограниченное поле применения, являясь, скорее, источником иногда довольно иллюстративных, но все же лишь фигуральных обозначений для реальных свойств изучаемых феноменов. Иными словами, ответ на вопрос о границах визуального языка искусства зависит

от того, что мы понимаем под словом «язык». И если это понимание будет довольно строгим, то и границы «лингвоподобности» художественной образности будут стремиться сжаться едва ли не до точки.

Однако, когда в дело вступает широкое понимание знака, то есть трактовка в качестве последнего как любой «смыслодержательной формы» [см.: 4], так и вообще – всякого социально-политического, культурного и пр. «симптома», то герменевтика и структурно-семиотический анализ обнаруживают поистине неисчерпаемые возможности для продуцирования все новых и новых интерпретаций, а также критических вскрытий процедур «смыслопорождения» и «смысловоплощения», превращая практически всю внешнюю форму нашего социокультурного существования в некую форму «текста». Такой «маневр», в свою очередь, трансформирует интерпретации и анализ знаково-символических систем в разновидность общих и специальных культурологических исследований, а также в определенных случаях позволяет им служить теоретической основой для социальной критики в ее творческой и политической формах.

ЛИТЕРАТУРА

1. Андрейчук Н. І. Застосування терміну код в антропокультурній лінгвістиці : [електронний ресурс] / Н. І. Андрейчук. – Національний університет «Львівська політехніка», 2009. – Режим доступу : <https://ukrsense.dp.ua/index.php/USENSE/article/view/23/37>.
2. Барт Р. Избранные работы: Семиотика. Поэтика / Ролан Барт ; [пер. с фр.; сост., общ. ред. Г. К. Косикова]. – М. : Прогресс, 1989. – 616 с.
3. Барт Р. Система Моды. Статьи по семиотике культуры / Ролан Барт ; пер. с фр., вступ. ст. и сост. С. Н. Зенкина. – М. : Издательство им. Сабашниковых, 2003. – 512 с.
4. Бетти Э. Герменевтика как общая методология наук о духе / Эмилио Бетти ; [пер. с нем. Е. В. Борисов]. – М. : Канон+ ; РООИ Реабилитация, 2011. – 144 с.
5. Бергер П. Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания / П. Бергер, Т. Лукман ; пер. с англ. и вступ. статья Е. Руткевича. – М. : Медиум, 1995. – 323 с.
6. Бодрийяр Ж. Забыть Фуко / Жан Бодрийяр ; [пер с фр. Д. Калугина]. – СПб. : Владимир Даль, 2000. – 96 с.
7. Брекнер Р. Изображённое тело. Методика анализа фотографии / Розвита Брекнер ; [пер. с нем.] // Интер. – 2007. – № 4. – С. 13–32.
8. Введение в гендерные исследования : [ч. I] / под ред. И. А. Жеребкиной. – Харьков : ХЦГИ, 2001 ; СПб. : Алетейя, 2001. – 708 с.
9. Гадамер Х.-Г. Истина и метод: основы философской герменевтики / Ханс-Георг Гадамер ; [пер. с нем.; общ. ред. и вступ. ст. Б. Н. Бессонова]. – М. : Прогресс, 1988. – 704 с.
10. Голицын Г. А. Информация, поведение, творчество / Г. А. Голицын, В. М. Петров. – М. : Наука, 1991. – 224 с.
11. Гройс Б. Медиум становится посланием : [электронный ресурс] / Б. Гройс. – Режим доступа : <http://magazines.russ.ru/nz/2003/6/gr13.html>.
12. Котова-Олійник С. Гендерна абетка для українських медіа : [посібник] / Софія Котова-Олійник, Богдана Стельмах, Оксана Ярош. – Луцьк : Волинська мистецька агенція «Терен», 2013. – 50 с.
13. Лотман Ю. М. Структура художественного образа / Ю. М. Лотман. – М. : Искусство, 1970. – 384 с.
14. Ле Гуин У. Автор «Записок на семенах акации» и другие статьи из «Журнала ассоциации теролингвистов» : [электронный ресурс] / Урсула Ле Гуин ; [пер. с англ.]. – Режим доступа : <https://ruslib.net/read/b/2319>.
15. Маклюэн Г. М. Понимание Медиа : Внешние расширения человека / Г. М. Маклюэн ; [пер. с англ. В. Г. Николаева]. – М. : Гиперборея, Кучково Поле, 2003. – 464 с.
16. Ньюарк К. Что такое графический дизайн? / К. Ньюарк ; [пер. с англ.]. – М. : АСТ ; Астрель, 2005. – 256 с.
17. Пинкер С. Язык как инстинкт : [электронный ресурс] / Стивен Пинкер ; [перевод с англ. Е. В. Кайдаповой; общ. ред. В. Д. Мазо]. – М. : Едиториал УРСС, 2004. – 456 с. – Режим доступа : <https://www.e-reading.club/book.php?book=127337>.

18. Попова О. В. Политический анализ и прогнозирование / О. В. Попова. – Москва : Аспект Пресс, 2011. – 464 с.
19. Поспелова О. В. Гендерные исследования: вводный курс / О. В. Поспелова, Н. Н. Кукаренко, М. А. Львова. – Архангельск : Поморский ун-т, 2007. – 355 с.
20. Рибейро Э. Мода и мораль / Эйлин Рибейро ; [пер. с англ. Г. Граевой]. – М. : Новое литературное обозрение, 2012. – 264 с.
21. Рикёр П. Конфликт интерпретаций. Очерки о герменевтике / Поль Рикёр ; [пер. с фр. и вступит. ст. И. С. Вдовиной]. – М. : КАНОН-пресс-Ц ; Кучково поле, 2002. – 624 с.
22. Розенсон И. А. Основы теории дизайна / И. А. Розенсон. – СПб. : Питер, 2008. – 219 с.
23. Усманова А. Р. Женщины и искусство: политики репрезентации / А. Р. Усманова // Введение в гендерные исследования : [ч. I] / под ред. И. А. Жеребкиной. – Харьков : ХЦГИ, 2001 ; СПб. : Алетейя, 2001. – С. 465–492.
24. Черневич Е. В. Язык графического дизайна / Е. В. Черневич. – М. : ВНИИТЭ, 1975. – 137 с.
25. Штомпка П. Визуальная социология. Фотография как метод исследования / Петр Штомпка ; [пер. с польск. Н. В. Морозовой, авт. вступ. ст. Н. Е. Покровский]. – М. : Логос, 2007. – 168 с.
26. Якобсон Р. О лингвистических аспектах перевода / Р. Якобсон ; [пер. с англ. Л. А. Черняховской] // Вопросы теории перевода в зарубежной лингвистике : [сб. статей : переводы]. – М. : Международные отношения, 1978. – С. 16–24.
27. Ярская-Смирнова Е. Возникновение и развитие гендерных исследований в США и Западной Европе / Елена Ярская-Смирнова // Введение в гендерные исследования : [ч. I] / под ред. И. А. Жеребкиной. – Харьков : ХЦГИ, 2001 ; СПб. : Алетейя, 2001. – С. 17–48.
28. Bailey R. 7 Graphic Design Trends for 2017 : [electronic resource] / R. Bailey. – Mode of access : <http://www.thedesignrange.com/7-graphic-design-trends-for-2017>.
29. Cohen A. P. The symbolic construction of community / Anthony P. Cohen. – London ; New York : Routledge, 1985. – 128 p.
30. Female Spectators: Looking at Film and Television / Ed. by E. Deidre Pribram. – London : Verso, 1988. – 220 p.
31. Fiell C. Graphic Design for the 21-st Century: 100 of the World's Best Graphic Designers / Charlotte Fiell, Peter Fiell. – Taschen, 2003. – 638 p.
32. Fowler R. Language as social practice / R. Fowler // Handbook of Discourse Analysis. – London, 1985. – Vol. 4. – pp. 61–83.
33. Kliever J. The 9 Graphic Design Trends You Need to be Aware of In 2016 : [electronic resource] / J. Kliever. – Mode of access : <https://designschool.canva.com/blog/design-trends-2016>.
34. Kuhn A. Women's Pictures: Feminism and Cinema / Annette Kuhn. – London ; New York : Verso, 1994. – 285 p.
35. Lewis J. Ideological Octopus: an Exploration of TV and Its Audience / Justin Lewis. – London : Routledge, 1991. – 192 p.
36. Shafqat S. Top 22 Designing Trends For 2015 That are must for Graphic Designers : [electronic resource] / S. Shafqat. – Mode of access : <http://www.instantshift.com/2015/03/26/graphic-design-trends-2015>.
37. Top Ten Design Trends for 2015 & 2016 : [electronic resource]. – Mode of access : <http://www.jessicachampagne.com/news/2015/6/14/design-trends-for-20152016>.
38. Zoonen L. Van. Feminist Media Studies / Liesbet van Zoonen. – London ; Thousand Oaks; New Dehli : Sage Publications Ltd, 1994. – 208 p.

УДК 1(091)(430)

Терещенко Ю. Д.

Харківський національний університет імені В. Н. Каразіна

ПОЛІТИЧНА ОНТОЛОГІЯ Г. В. Ф. ГЕГЕЛЯ: ПРОЕКТ ТА ДЖЕРЕЛА

В рамках даного дослідження автор здійснив спробу окреслити низку ідей та концептів, які Гегель запозичує у найближчих попередників: Канта, Фіхте й Шеллінга, а потім використовує для розробки морального, етичного й політичного аспекту своєї системи. Сконцентрувавши увагу на питанні статусу суб'єкта, свободи й вільного вибору, відповідальності в рамках сучасного тлумачення гегелівського вчення, автор продемонстрував залежність філософії Гегеля від теорій інших мислителів, що робить уявлення про відстороненість та замкнутість його системи нежиттєздатними.

Ключові слова: політична онтологія, Гегель, критична філософія Канта, німецький ідеалізм.

В рамках данного исследования автор осуществил попытку очертить ряд идей и концептов, которые Гегель заимствует у ближайших предшественников: Канта, Фихте и Шеллинга, а после использует для разработки морального, этического и политического аспекта своей системы. Сконцентрировав внимание на вопросе статуса субъекта, свободы и свободного выбора, ответственности в рамках современного толкования гегелевского учения, автор продемонстрировал зависимость философии Гегеля от теорий других мыслителей, что делает представления об отстраненности и замкнутости его системы нежизнеспособными.

Ключевые слова: политическая онтология, Гегель, критическая философия Канта, немецкий идеализм.

In this article author attempted to outline a number of ideas and concepts that Hegel borrowed from his immediate predecessors: Kant, Fichte and Schelling, and then used to develop moral, ethical and political aspects of his system. Focusing on the question of the status of the subject, freedom and free will, responsibility within the framework of the modern interpretation of Hegel's studies, the author demonstrated the dependence of Hegel's philosophy on the theories of other thinkers that makes the notion of the detachment and closure of his system unviable.

Key words: political ontology, Hegel, Kant's «critical philosophy», German idealism.

Запропоноване дослідження має на меті відновлення історико-філософської справедливості через спробу відмови від забобонів щодо «відірваності» Гегеля від філософської культури його часу. Ми окреслимо надбання, які Гегель привласнив собі з теорій попередників, частково повернемо їх володарям, але продемонструємо, яке життя цей філософ подарував здобуткам інших у межах своєї системи.

Гегелівська гіпотеза про єдність царини історичного, психічного, культурного та політичного через саморозгортання Ідеї сама собою дуже складна, до Гегеля філософи не наважувалися на подібні теоретичні експерименти. Задум проекту та його втілення у системі дійсно є досягненням філософа, але окремі її елементи все ж таки були ним запозичені.

У системі можна зустріти запозичення двох типів. Перший тип відноситься до полеміки Гегеля з попередниками, далекими й близькими, його нескладно розпізнавати, бо коли чиясь ідея або концепція здається Гегелю хибною, він критикує її з приводу розбіжності з принципом розгортання Ідеї в історії та залишає за межами історії філософії. Другий тип запозичень досить важко знаходити та ідентифікувати як запозичення. Гегель вважав створену їм систему кульмінацією інтелектуального розвитку культури до стану Абсолютного знання, що стала можливою завдяки тому, що він сформулював Ідею у понятті. Все, що здавалося Гегелю сумісним з його гіпотезою, він привласнив, а посилань на авторів не робив. Щоб знаходити у гегелівських текстах запозичення другого типу, треба ретельно вивчати традицію, яка передувала Гегелю. Система поглинула та модифікувала ідеї, які й без неї мають право на існування у сучасному філософуванні, але «у Гегелі» вони отримали незначні, другорядні ролі.

Мета дослідження полягає в окресленні ідей, що були запозичені Гегелем в контексті розгляду його «політичної онтології». На прикладі становлення політичної онтології ми змалюємо поглинання гегелівською системою низки уявлень про політичний добробут

окремого суб'єкта, що перетворюється цією теорією на проект створення держави згідно з найвищим рівнем самопізнання Духу.

Мета досягається через виконання наступних *завдань*: експлікації специфіки поняття «політичної онтології» та обґрунтування доцільності його використання у якості провідної складової методичного інструментарію запропонованого дослідження; аналізу теоретико-філософських засад «політичної онтології» як специфічного філософського проекту; аналізу специфіки етичних, моральних та політичних складових «політичної онтології».

Об'єкт даного дослідження – кантівський критицизм та німецька ідеалістична традиція, *предмет* – вплив віддалених та близьких гегелівських попередників на формування окремої частини внутрішньої будови системи – «політичної онтології».

Доречність введення поняття «політичної онтології» ми обґрунтовуємо такими факторами.

По-перше, слід враховувати, що політична думка Гегеля є субпродуктом його системи: системи, що мала на меті охоплення минулого та теперішнього, зведення психічної, культурної та історичної царини до єдиного принципу, який розгортається від себе і до себе. Тобто сукупність гегелівських думок, присвячених тому, що стосується спроби устрою держави та державних інститутів, здатних забезпечити задовільне існування для себе та своїх підопічних, є залежною від головної онтологічної фігури – фігури Абсолютного Духу.

По-друге, якщо ми хочемо охопити розвиток питань, що турбували Гегеля від періоду несамостійного його філософування до спроможності автономного продукування філософського матеріалу (що, виходячи зі змісту та сенсу нашого проекту, може здаватися самоіронією), ми натрапляємо на «рухливі» поняття та надтонкі міждисциплінарні «переділки»: час від часу ми звертаємось до розгляду того, що у сьогочасній філософії існує за межами філософії права, знаходиться у колі онтологічних або теологічних питань, а у Гегеля розглядається у творах з філософії історії та філософії права.

По-третє, найсуворішою критики «після Гегеля» дістала його онтологія або навіть «над-онтологічність» його системи. Тобто система, що сконструйована на ґрунті Абсолютного, сьогодні виглядає досить ексцентричною, вона скасовує спроби апелювання до Гегеля як до важливої, безпрецедентної фігури в історії дослідження мислення та принципів, за якими воно функціонує [1, р. 135].

Розроблену Гегелем модель держави слід цінувати як спробу об'єднання, схрещення людського, суб'єктивного духу з Ідеєю, а отже – піднесення людства до такого стану співіснування, де для приватного божевілля місця немає. Раціональність гегелівської держави є чимось більшим за раціоналізацію бюрократичних структур.

Безперервні трансформації індустріального та постіндустріального суспільства зорієнтовані на пошук шляхів підвищення продуктивності, покращення життєвого рівня. Для Гегеля пришвидшення або покращення життя має сенс тільки у тих випадках, коли йдеться про корегування недосконалих царин суспільного буття згідно із загальним Принципом: тоді вносяться незначні виправлення в існуючий плин життя, але суб'єкти залишаються суб'єктами, вони пам'ятають про присутність Ідеї в історії. Людина сьогодення не відчуває себе причетною до того, що її оточує, вона не схильна замислюватися над власною долею та долею держави. Стан «відсутності спроможності мислити», який змальовувала Г. Арендт, є відмінною рисою більшості людей [2, с. 12–13].

Те, що ми перераховуємо, унеможливило реалізацію гегелівського проекту: держава, що у Гегеля є інтелектуальним утворенням, не може складатися з неінтелектуалізованого люду. Для кожного, хто у межах власного розуму не наважився дістатися стану Абсолютного знання, Гегель створив систему, де виклав науку про Ідею, що відкрилася [3, с. 399–410]. І власне життя, і державу слід будувати за принципами, зображеними у системі: у цьому разі людство матиме змогу назавжди позбавитися вад, що накопичилися за його історію. Дух (тобто Бог) здійснив усе, що міг, що мусив здійснити, – люду лишається тільки користуватися здобутками, які дарує Дух.

Філософська спільнота звинуватила Гегеля у неспроможності спрогнозувати майбутнє становище культури. Не онтологія виявилася помилковою, а думка про те, що онтологія, онтологічна схема може бути фундаментом для створення держави навіть на теоретичному рівні.

Гегель вважав, що людство впізнає себе в структурах, які втілили в собі Ідею. Автономні суб'єкти отримали змогу ототожнити себе з чимось більшим за себе. Але науково-технічний прогрес та нові, здебільшого атеїстичні філософські тенденції спровокували поступове ослаблення можливості ототожнення. Суспільство «після Гегеля» з гегелівськими мріями має мало спільного.

Емпіричні науки (тобто кожна з дисциплін, що не є філософією гегелівського типу) повинні були знайти своє місце у структурі Абсолютного знання. Тобто результати, які вони дають, повинні конкретизувати ті чи інші аспекти вже створеної системи. Але слід визнати також і той факт, що й за часів Гегеля окремі дисципліни наукового знання порушували кордони синтезу, ним здійсненого: принципово новому матеріалу в теорії Гегеля місця немає, хоча його філософія природи завжди була відверто помилковим нарисом. Більш того, сучасні відкриття у галузі фізики, хімії, біології, не кажучи про психолінгвістику, когнітивні науки тощо, ніякої Ідеї не потребують.

Четвертим аргументом, який ми наводимо для обґрунтування необхідності введення терміну «політичної онтології», є той факт, що «після Гегеля» головним об'єктом уваги політичних інтерпретацій гегелівської думки стає не «Філософія історії» чи «Філософія права», а «Феноменологія духу». Прикладом переорієнтації дослідницького погляду саме на «гегелівське політичне» є те, що жоден з найвідоміших розглядів політичної філософії Гегеля, які були здійснені у ХХ ст., до гегелівських робіт, присвячених безпосередньо політичній філософії, не звертається, а розглядає сюжети про пригоди Духа та намагається їх деміфологізувати [див.: 4; 5; 6].

Підсумовуючи наведені аргументи, зазначимо, що введення терміну «політичної онтології» допомагає виразно окреслити межі предмету нашого дослідження: по-перше, «Філософією права» та «Філософією історії» «гегелівське політичне» не вичерпується, а по-друге, в рамках нашого проекту ця конструкція спрощує роботу з гегелівською системою до рівня розгляду питань, присвячених вдоволенню прагнення налагодження відносин у державі, пошуку коріння, з якого вони походять.

Ми виступаємо з позицій інтерпретації, що здійснив Чарльз Тейлор, і зміст якої можна звести до такої тези: неможливо зрозуміти соціальні та політичні проблеми, що розглядає Гегель, без посилань на їх зв'язок зі спекулятивною метафізикою. Гегелівська соціальна думка заснована на його метафізиці, умоглядна логіка в його теорії є пропедевтикою для теорії суспільства [1; 7].

Крім того, Гегель шукав відповіді на те питання, яке поставило скрутне становище постпросвітництва. Себе він вважав медіатором, у якому уособлюється діяльність чистого мислення на заключному етапі історії, що оголює межі конкретного соціального й культурного контексту, їхнє саморозуміння, практичну самооцінку. Гегель тут – досконале завершення діяльності «малого духу».

Остання робота, опублікована за життя Гегеля, «Філософія права», наголошує на тому, що філософія покликана здійснювати узгодження суб'єктів зі світом інших суб'єктів, із соціальним світом. Таке узгодження здійснюється за допомогою спекулятивного пізнання фактичного у його раціональності. У філософії Гегеля «вперше відбувається примирення з дійсністю, катарсис, у якому за Аристотелем полягає сутність трагедії, а згідно з Гегелем – кінцева мета історії» [8, с. 69].

Гегелю неможливо відмовити у точності описання різноманітних прагнень сучасного йому людства, у здатності співвідносити ці прагнення з їхнім історичним корінням, в описі втілення соціальних бажань у соціальних інститутах, а також у вдалій спробі виведення потягів на рівень розвитку Ідеї. Гегелівська філософія права формулює найглибші людські потреби, що притаманні його часу, вона чутлива до руйнівних можливостей, що несе у собі етичне та моральне різноманіття. Гегель вказує на шлях до суспільства, у якому індивіди одночасно задовольняють всі свої потреби без жалю за втраченими альтернативами, де немає місця трагедіям несумісності вимог.

Звісно, для Гегеля (як для суб'єкта, що філософує) сенс існування полягає у констатації наявного стану Ідеї: користуючись збудованою системою, треба було довести, що божественне провидіння не тільки приймає участь у долі створеного ним світу, але й є актуалізацією розуму навіть у самих тривіальних аспектах життя.

Мало хто з теперішніх читачів Гегеля покладає надії на Ідею, що стала Богом, як на Того, хто має змогу виправити скрутне становище культури, зокрема – культури філософської. Тому філософи переорієнтували увагу на проект раціональної етики, де кожен свідомий учасник людської спільноти є часткою великого інтелектуального утворення.

Філософія Гегеля є спекулятивною метафізикою, метою якої є подолання відчуження розуму від себе, природи і суспільства через піднесення рівня свідомості соціального організму до Абсолютного знання, тож «практична філософія» розглядається тут як етап у самопізнанні Духу. Гегель розглядає волю не з точки зору вольового суб'єкта, який на своєму рівні бере участь в конструюванні соціального життєвого простору, а з точки зору спекулятивного філософа, – він споглядає волю як спосіб актуалізації Ідеї. Філософія права не розповідає державам, якими вони мають бути, а скоріше надає уявлення про те, як божественне та розумне можуть бути складовими суспільного життя.

Помилковими є дослідження, де філософія Гегеля змальована як те, що слугує виправданню сучасного Гегелю політичного становища або є інструментом для прикрашання дій кровожерної, підступної влади [9]. Навпаки, Гегель наполягає на тому, що кожна існуюча держава, спотворена помилками і насильством, не може вважатися повністю раціональним утворенням, а отже не може бути реальною [3]. Політична онтологія залишає місце для критики того, що існує, а також для застосування практичних зусиль, націлених на поліпшення сучасного стану шляхом самоактуалізації розуму через суб'єктів, що розумнішають та розумнішають.

Наука має справу тільки з Ідеєю, яка не є безсилою, а є самим буттям. Хоча нашому недосконалому світові притаманні недовершені моделі поведінки та несприятливі для добробуту обставини, внутрішня сутність речей є повністю раціональною, а вмiле застосування спекулятивного розуму це лише доводить. Завдяки спекулятивному розуму існує справжня «наука», наука логіки, яка цілком присвячена вивченню механізмів мислення, що відображають сутність світу схематично, концептуально та проявляють себе в (умовно) зовнішній реальності. У «практичній» частині філософської науки зовнішні форми, які приймає мислення у природі та суспільстві, можуть трансформуватися малим духом через їх пізнання та подальшу реформацію.

Тому нам важливо продемонструвати, на яке положення філософської культури, втілене у фігурах безпосередніх попередників і сучасників, реагує Гегель.

Згідно з Гегелем, людина завжди є заручником своєї епохи: у той час, коли Дух здійснює свої мандри від себе і до себе, окрема людина підпорядкована традиціям ери. Через це етична теорія Гегеля має культурний та історичний характер, тоді як більшість етичних теорій зазіхають на поза-історичний, над-історичний статус. Крім того, окрема епоха має свій рівень наближення до Абсолютного (що є досконалістю), цей рівень залежить від стану свідомості та самосвідомості людської спільноти, у межах якої розгортається епоха.

Політична онтологія багато в чому зобов'язана розробкам двох прямих попередників Гегеля: І. Канта та Й. Г. Фіхте. Ми змушені звернути увагу на той факт, що в рамках цього дослідження ми не маємо змоги скласти всебічний розгляд ідей, відкриття яких не є суто гегелівським надбанням, а є матеріалом, який Гегель запозичив у попередників. По-перше, свою систему Гегель вважав підсумком діяльності філософського мислення, кульмінацією розвитку Духу, що є зафіксованим у понятті, внаслідок чого в його творах відбувається привласнення певного інтелектуального здобутку інших філософів. Для Гегеля привласнення не були привласненнями: сам Дух дійшов до такого стану, що «<...> знає себе в якості духу» [3, с. 410]. По-друге, хоча ми й наголосили на тому, що гегелівське вчення про суспільство та державу збудовано навколо онтологічного принципу розвитку Ідеї, деякі запозичені концепти та моделі, які в гегелівському творчому набутку знайшли своє місце у нарисах про будову свідомості чи самосвідомості, у межах даної роботи нами не згадуються. Розгляду питання «несвідомого розуму» або «гегелівського несвідомого», коріння якого має відношення до творчості Я. Бьоме та Ф. В. Й. фон Шеллінга, ми присвятили окреме дослідження [див.: 6, с. 15–20].

Почнемо з кантівських запозичень, які стали невід'ємною частиною політичної онтології, а у філософській культурі час від часу помилково вважаються гегелівськими відкриттями.

Абсолютна свобода, яку описує Гегель, – це перероблений варіант кантіанської «автономії». Автономія зв'язана тільки з тими діями, що не нав'язані нам як вимушені, регулюються виключно нами, не сформовані впливами інших людей. Згідно з Кантом, наша автономія реалізується лише тоді, коли наші вчинки узгоджені з повагою до морального закону, що є невід'ємною частиною структури людського розуму. Справжня реалізація морального закону відбувається тоді, коли у своїх вчинках ми керуємося лише усвідомленням морального закону, а не створюємо сукупності правил, що нав'язані нам особистими обставинами, у які ми час від часу потрапляємо. Кант розводить поняття свободи та автономії. Свобода – це свобода діяти. Він визначає свободу як властивість волі, за допомогою якої вона може бути реалізована незалежно від будь-яких причин. Він висуває ідею про те, що свобода полягає не тільки у володінні можливостями, у конкретних варіантах їх здійснення або актуалізації. Автономія – це потенція, свобода – її актуалізація.

Гегелю до вподоби мислення, що є вільним від забобонів, – навіть від тих, які нав'язані людині здоровим глуздом, адже дійсність нерідко відрізняється й від здорового глузду, й від зручностей чи задовольень. Але що забезпечить недоторканість мислення? Що забезпечить недоторканість філософського знання, яке дістає критики впродовж своєї довгої історії? Недоторканим є мислення, що не тільки детально відображає буття, а саме собою є буттям – через створення та самоусвідомлення свого поняття. Кант обмежувався можливостями людського розуму, але Гегель у своїй системі обмежується лише можливостями Абсолютної спроможності, Духу.

Кант вважав, що феномени, які сприймаються людиною, певною мірою людиною сконструйовані, філософія ж має окреслити межі того, що людина спроможна осягати на заданих Богом теренах. Гегель вважав, що дійсність цілком осягнута розумом, бо розум і є Богом, він діє у науці та історії через людину. Кантівська річ-сама-по-собі – не більше, ніж вигадка, тому що те, що принципово неможливо пізнати, існувати не може.

Як у теоретичному аспекті Гегель дійшов спроможності піднесення суб'єктивного до об'єктивного, відносного до абсолютного? Щоб висвітлити це питання, переходимо до філософських розробок Й. Г. Фіхте, які у трансформованому вигляді отримали нове життя у політичній онтології Гегеля.

По-перше, Фіхте відмовляється від Бога, що є субстанцією. Для Фіхте «Бог тотожний із моральним світопорядком», філософ відкинув уявлення про потойбічне життя, про щось, що існує «над» та зумовлює існування нашого світу [10, с. 225].

По-друге, Фіхте запропонував ідею про те, що Я – це не істота, не специфічний об'єкт матеріального світу, Я – це діяльність. Я – об'єкт для Я-усвідомлення, але це усвідомлення не є відчуженим спогляданням. Зі свого боку, «споглядання не є чуттєвим, воно є інтелектуальним» [10, с. 231]. Я є волею, що інтуїтивно осягає власну тотожність з Я і нетотожність з Не-Я, бо вона ж покладає і Я, і Не-Я в Я. Тож все, що ми маємо (не тільки як окремі Я, а маємо у якості світоустрою), – це самосвідомість, орієнтовану на себе: у кращому випадку для того, щоб із себе конструювати теорії виникнення досвіду, а у гіршому – для того, щоб плекати егоїстичні інтереси й уявлення про власну недооцінену гідність та вагомість. Бути Я – це дві дії, зведені Я в єдиний процес: в інтелектуальному спогляданні (ідею інтелектуального споглядання поділяли Фіхте, Й. Б. Шад, але відкинув Гегель через неможливість існування не-поняттєвого пізнання) комбінуються два процеси – самоусвідомлення та дія [11, с. 97–98].

Хоча Гегель відмовляється від необхідності введення поняття інтелектуального споглядання, наведені вище ідеї у переробленому вигляді залишилися в його філософії, вони стали частиною його теорії самосвідомості через тезу про те, що «індивідуальність» волі впливає з власної діяльності самовизначення, виходячи з «універсальності» через «особливість».

У Гегеля зазначено, що окремий момент Духу (малий дух), тобто індивідуальність, треба розглядати лише по відношенню до пульсуючого виру практичних потреб, що несуть історичний характер: кожна епоха диктує свої правила, за якими грає Дух в процесі свого становлення. Ці правила виходять за межі людських «особливостей»: рис, бажань, потягів, що відрізняють людину серед інших. На відміну від Фіхте, головну роль Гегель віддає не людині, навіть не героям, що здатні кардинально змінювати хід історії, а Духу, що є й історією, і

розумом, і дійсністю. Гегелю замало фіхтеанського Я, що обмежує можливості пізнання та досвіду, він розширює його межі на все, що існувало та існує зараз. Трансформоване Я у філософії Гегеля набуває форму системи. Істина – це система, а неспокушені етичні теорії, що зорієнтовані на людське благо, на благо тієї чи іншої людини, його (Дух) задовольнити не в змозі.

Незважаючи на те, що у Фіхте Я виступає надструктурою або архетипом і не є пов'язаним із конкретним я, Гегель розширює його повноваження, вводячи до коріння самої дійсності. У політичній онтології окремий «момент» волі, тобто те, що взагалі дозволяє мені застосувати Я до себе, – це момент «універсальності», в якому я ототожнюю себе з тим, що є загальним для всіх істот, здатних називати себе Я. Але все ж таки індивідуальне Я є культурно-історичним виразом окремої епохи, її практичних можливостей.

На відміну від вчення Фіхте, у Гегеля людина ніколи не покинута на «індивідуальне призволяще», вона завжди є частиною плану, який по-різному реалізує Дух. Дух не полишає індивідуума у пізнавальних практиках дійсності себе як окремої одиниці, хоча приватна доля кожного з нас його не хвилює. Тільки у відносинах с Духом люди знаходять себе і свою людяність, набувають глибокі знання, реалізують свою природу, з іншого боку, це і є частиною розвитку Ідеї. Людські цілі щільно пов'язані з тим, які цілі на окремому етапі постали перед Духом: люд формує власні цілі та прагнення, але насправді люду вони не належать, люд сам не належить собі.

Зміни (за Гегелем – відкриття) в людському саморозумінні, самоактуалізації та самореалізації Гегель відносить до творчого процесу саморозвитку, діалектичного за своєю природою. Діалектичний проект саморозуміння і самоактуалізації – це той, в якому окремі люди беруть участь через форми, утворені культурними практиками. Будь-який індивідуальний проект самоактуалізації повинен співпадати із соціальним та історичним контекстом. Гегель вважав, що прагнення індивідів є аспектами колективного прагнення людства до визначення сутності Абсолютного і належної об'єктивної форми, де ця сутність може бути реалізована.

Головне завдання, яке змальовує Гегель у питанні про суб'єктивну волю, полягає у подоланні розриву між суб'єктивними прагненнями та об'єктивною дійсністю. Коли суб'єктивна свідомість (через неї – Ідея) досягає певного рівня розвитку, її діяльності у морально-правовій сфері неминуче узгоджується з відповідальністю за те, що відбувається у світі. Сумління та індивідуальне мислення примушує нас ставитися до інших як до суб'єктів, цінувати їх як агентів Ідеї. Сенс Духу – це свобода. Так починається кінець історії: свобода суб'єкта полягає в можливості долучення до моральної сфери шляхом піднесення до рівня Абсолюту в межах власного розуму.

Фіхте звільняє суб'єкта від природної та об'єктивної зумовленості. Він відрізняє «формальну свободу» від «матеріальної свободи» та «абсолютної свободи»; формальна свобода дає суб'єктові змогу визначення себе виключно з себе для реалізації своєї ж свободи [12, р. 39]. Кант вважає свободу можливістю, Фіхте вважає автономію найважливішою зі свобод. Для Гегеля також абсолютна свобода – це не абстрактна можливість, а можливість діяти. Фіхте ідентифікує себе з Я, тому свобода полягає в діях поза межами якихось авторитетів, що ми частково знаходили й у Канта.

Британська ідеалістична етика в особах Ф. Г. Бредлі та Б. Бозанкету підтримувала цю традицію, розуміючи свободу як тріумф активного Я над емпіричним та ірраціональним Я. Кожен з зазначених філософів належав до гегельянців, але насправді Гегель відкинув усі концепції, що спочивали на автономіях (на правах синтезу).

Гегель наполягав на тому, що стратегії втечі у себе, у внутрішній досвід, задалегідь помилкові: окремий суб'єктивний розум здатен помилятися, справжнє ж мислення хибити не здатне (при цьому воно є досяжним для кожного з членів людської спільноти). Крім того, окремою, «приватною свідомістю» може бути виправдано все, що завгодно. Будь-які засоби можуть сприйматися як частина боротьби за краще життя, добробут: хитрощі, плутня, фарисейство в окремому розумі, завдяки особистим переконанням, зазіхають на статус істини [9, с. 66–67]. Тож потрібне щось більше – Ідея, яка не є особистим надбанням когось з філософів, а є онтологічною основою існуючої дійсності. У цьому, на наш погляд, полягає корінь розбіжності Канта з Гегелем. Коли у гегелівській філософії права з'являється поняття закону, воно не тільки є чимось, що добровільно приймається членами спільноти: закони

соціального світу є об'єктивними настільки, наскільки об'єктивними є закони фізичного світу. Так само з волею: вона тільки тоді є волею, коли має конкретні цілі, опосередковані розумом, спробою свідомої організації спільного життя [9, с. 60].

Гегель підтримує Фіхте в тому, що суб'єкт – це діяльне утворення. Діяльність суб'єкта має конкретний результат, його досвід приходять діалектичні ступені очищення за допомогою взаємодії самосвідомості, самоактуалізації і самореалізації. «Інше» завжди відносно, воно по-різному долається на різних етапах становлення Ідеї. Ми ніколи не досягаємо справжньої самодостатності по відношенню до інших, якщо тікаємо або відокремлюємо себе від них, відчужуємо себе від зовнішнього світу, від всього емпіричного. Справжня незалежність по відношенню до інших досягається в боротьбі з іншими, їх подоланні, їх привласненні.

Якщо уважно розглядати запропонований матеріал, стає зрозумілим, що етико-політична теорія Гегеля була спробою примирення традиційної аристотелевої етики з кантівським та фіхтеанським відкриттям необхідності вільного розвитку розуму окремого суб'єкта. Філософія права починається з Духу як волі й розповідає про її систематичний розвиток до стану абсолютної свободи.

У Аристотеля Гегель запозичує ідею про те, що етика має створюватися навколо уявлень про людський добробут та розглядатися в якості актуалізації людської сутності. Але від Канта Гегель засвоїв ідею про те, що це благо не можна ототожнювати з людським щастям. Фіхте він підтримав у тому, що суб'єкт є вільним у власній самореалізації, він є чимось більшим за розвинення природних здібностей чи ідей, що нав'язує нам суспільство: суб'єкт тоді є суб'єктом, коли у своїх індивідуальних прагненнях він намагається дійти загального.

Гегелівська теорія зорієнтована на малий дух, що самореалізується, але вона базується на системі концепцій, онтологічно пов'язаних з Ідеєю. Гегель свій здобуток вбачав результатом тривалого історичного розвитку, в якому людський дух послідовно поглиблював знання про себе. Суб'єкт – це вільний вольовий агент, здатний повністю абстрагуватися від своїх бажань та ситуацій, в які він потрапляє. Крім того, він вимагає визнання від інших, адже саме через них його людська гідність може бути актуалізована. У сфері моралі суб'єкт навантажений відповідальністю, що межує з волею інших. Гегель бачив, що якою б величною не була б ця довіра до суб'єкта, на нього неможна покладатися повністю. Для того, щоб Ідея реалізувала та впізнала себе повною мірою, потрібно щось більше. – Держава!

Сукупність суб'єктів можуть реалізовувати себе лише шляхом конкретного втілення в гармонійній соціальній системі. Гегелівське право – це спроба представити сучасне суспільство у якості суспільства етичного, де все потенційне, що зберігала у собі Ідея, стає конкретним та актуальним. Історична форма, в якій здійсниться актуалізація – це держава, а її мета – свобода для кожного, тому що сутністю та покликанням духу є свобода. До Гегеля максимумом, якого сягала свобода, була суб'єктивність. Нова мета, яку встановлює Гегель перед філософією, – це «звільнення» держави.

До Гегеля свободу розглядали в якості воління, яким володіє суб'єкт. Гегель натомість вважав, що на свободу можна поглянути з об'єктивної точки зору: державне право – це об'єктивація свободи, тож «Філософія права» надає перелік форм, у яких свобода актуалізується. Більшість людей під свободою розуміють безперешкодну здатність чинити так, як їм заманеться, але це не є справжньою свободою. Справжня абсолютна свобода полягає не в потенціях, а в діяльності, яка повністю актуалізує розум. Концепція свободи Гегеля впливає з концепції Канта про автономію та концепції абсолютної самодостатності суб'єкта у Фіхте, але в Гегеля свобода духу полягає не в тому, щоб самостійно відмежовувати себе від усього, що не є мною, а скоріше у привласненні іншого. Найкраща форма привласнення, тобто консолідації навколо себе різних типів свобод – держава, що є перешкодою для будь-якого свавілля.

Держава – не є штучною вигадкою людського розуму, вона не є теоретичним досягненням, що набуває місця в системі завдяки гегелівському генію. Вона є надбанням самого Бога, іманентного світові, діючого в історії.

Аналізуючи заспокійливі гегелівські уривки щодо просування Бога в історії, про добробут для кожного в межах держави, цікаво час від часу звертатися до геть інших точок зору стосовно ситуацій (надзвичайних станів), в які може потрапити найдосконаліша держава.

І Кант, і Гегель (хоча Гегель меншою мірою) поділяли переконання у можливості прогресу громадськості (гласності, відкритості) та змоги громадськості освічуватися. Вони

вважали, що розвиток розуму невпинно триватиме, поки люд не досягне максимуму благополуччя. Суттєвий недолік політичних теорій Канта та Гегеля полягає в тому, що незважаючи на невпинне удосконалення інтелекту, вади та моральні дефекти нікуди не зникають. Це питання можна було б не розглядати, якби окремим недосконаlostям окремих людських екземплярів не була властива тенденція до акумуляції, що в решті решт призводить до «надзвичайних становищ» у державі.

Карл Шмітт наголошував на тому, що добро та зло, Бог та диявол, настільки несумісні між собою, що в даному випадку навіть мова не йде про те, що між ними можливий синтез, «зовнішнє щось» (згідно з Гегелем – держава) [13, с. 82].

Незважаючи на те, що в якості інструменту пізнання здоровий глузд не є спроможним задовольнити пошуки малого духу, Кант та Гегель все ще вважали, що на людину можна розраховувати, що суб'єкти прагнуть ладу, а не хаосу. Саме в цьому аспекті критична філософія Канта та абсолютний ідеалізм Гегеля припустилися істотної помилки, адже «для Канта право крайньої необхідності – це взагалі вже не право» [13, с. 27].

Вони не врахували, що «не існує норми, яка була б застосована до хаосу. Має бути встановлений порядок, щоб мав сенс правопорядок. Має бути створена нормальна ситуація, і сувереном є той, хто недвозначно вирішує, чи дійсно панує цей нормальний стан. Будь-яке право – це ситуативне право. Суверен створює і гарантує ситуацію як ціле в її тотальності. Він володіє монополією цього останнього рішення» [13, с. 26].

З одного боку, ми бачимо, що філософи минулого дійсно були надто довірливими та некритичними до суб'єктів, з яких складається суспільство. З іншого, слід відзначити, що Шмітт зберігає місце для того, хто здатен вирішувати найскладніші проблеми, розумітися на надзвичайних становищах. Тобто фігура того, хто знає краще за інших, на кого можна покласти всю відповідальність, хто вирішує долю суспільства у ключові миті історії, в теорії Шмітта присутня.

Час підводити *підсумки* цього дослідницького нарису.

Ми намагалися проаналізувати частину матеріалу, що увійшла до складу політичної онтології Гегеля. Гегеля не влаштовували будь-які обмеження, які були властиві суб'єктові в межах теорій попередників. Тому він намагався розімкнути, розширити свідомість людини до рівня розуму, що, згідно з Гегелем, є інструментом та матеріалом для конструювання дійсності. На рівні абсолютного знання Гегель доводив тотожність людського розуму та розумності Абсолютного Духу.

Окремий розум може помилятися, якщо він мислить поверхнево, якщо неглибоко усвідомлює відповідальність, що накладає на нього епоха. Держава помиляється менш за людину, але все ж час від часу таке трапляється, бо суспільство складене з домішками недосконалостей. У межах сучасного стану Духу люд має шанс створити безпечні умови існування для усіх суб'єктів, тобто держава може гарантувати нормальні умови для розвитку кожного, бо вона є цариною права та закону, вона не є джерелом несподіванок або негарздів, її існування зорієнтовано на добробут. На державу можна покласти.

Докази присутності Ідеї, що розгортається у дійсності, можна побачити усюди, перелік цих доказів надається Гегелем в окремих фрагментах його системи. Ще більше зусиль Гегель поклав на змалювання того, як присутність Ідеї долучається до знайомого суб'єктові світу через механізми розумової діяльності, що створюють дійсність. Політична онтологія зорієнтована на зображення того, як Ідея втілюється в державних та правових інституціях. Гегель запропонував людині як особистості перетнути кордони своєї індивідуальності завдяки уважному ставленню до себе як до апостола Абсолютного, і тільки у цьому випадку особистість перетворюється на суб'єкта (певною мірою такими роздумами Гегель зобов'язаний Канту, але обмежений розум та його володар, суб'єкт, якого турбують лише питання власної будови, Гегеля не влаштовують) [9, с. 66–67]. Бог був введений Гегелем до структури світоустрою. Філософія до Фіхте «відмежовувала нескінченне від скінченного, вічне від тимчасового, абсолютне від відносного, божественне від людського», Гегелю ж вдалося об'єднати історію Бога з історією людства у розгортанні єдиного процесу [14, с. 8]. Стара «метафізика мислить не історично, і мислить не історично тому, що не знає діалектики» [14, с. 8]. Гегель використовує ідеї філософії історії, що були відкриті Й. Г. Гердером, та застосовує до них механізм діалектики – так народжується історична частина політичної онтології.

Отже, історична частина політичної онтології підводить під єдиний принцип усю історію людства. Але як Гегель дійшов цього? На історичний матеріал він наклав онтологічну схему, доводячи у «Феноменології духу», що «в людині не існує чогось вродженого, вищого закону, який керував би людським життям, скоріше, дійсність першопочатково історична, тобто часова та змінна у часі <...>» [14, с. 69]. Людська сутність не є сталою, етика не є сталою, вона залежить від умов, що створені різними ерами самопізнання духу. Завдяки Гегелю людство дійшло до окреслення Духу в понятті, Дух дійшов до виявлення себе в понятті, до максимуму можливої раціональності, тому подальший моральний регрес стає неможливим, бо «переродження з істоти природньої в істоту моральну – це усвідомлення зв'язків, що звільняють» [14, с. 191].

Крім нездійсненності онтологічної схеми, Гегель помилявся в тому, що покладав надії на раціональне в суб'єкті, вважаючи, що воно візьме верх над пристрастями та потягами, що розум сильніший за усі інші суб'єктивні прояви. Гегель, як і давньогрецький Сократ, розраховував на те, що розумна та вчена людина не може бути лихою; нажаль, обидва з них програли.

Яка доля стіпкала політичну онтологію? Ідею, що Гегель розчинив в історії, гегелівські інтерпретатори не розпізнали. Суб'єкт залишився сам на сам з проблемами свого часу, він не шукає та не знаходить сенсу у власному існуванні та існуванні суспільства. Політична онтологія розбивається на шматки, окремі її фрагменти стають частинами нових політичних теорій. Все, що ми аналізуємо далі, стосується уривків назавжди загубленого проекту, що мав на меті піднесення людини до Абсолютного, ототожнення з ним.

Ми сконцентрували нашу увагу на матеріалі, який поглинула система, тобто на тих надбаннях, які належали його попередникам. Ми проаналізували ті ідеї, які стосуються проблем свободи, вільного вибору, відповідальності, етичного, морального та політичного аспекту суспільного життя, а також протиріч, що супроводжують існування сучасних держав. Звернення до аналізу онтологічної складової політичної теорії Гегеля обґрунтовано головним завданням, яке для себе окреслював сам Гегель: божественне усвідомлення самого себе через усвідомлення кожної царини, що присутня у суспільному житті людини.

Потойбічний та поцейбічний світи у гегелівській системі були ототоженні, хоча ця гіпотеза й не була особистим надбанням Гегеля. Приклади теорії ототожнення трансцендентного з іманентним надають Фіхте та Шеллінг, але саме Гегель доводить сукупність їхніх тез до логічного завершення та максимізує теоретичну гостроту цього поєднання. Також можна відзначити несприйняття, відторгнення філософських засад Канта, яке помітне у роздумах його наступників: філософам-ідеалістам було замало суб'єкта, якого турбує виключно власний, людський досвід, а отже їхні дослідження мали на меті схоплення та осягнення Абсолютного.

І критична філософія Канта, і філософи-ідеалісти вважали, що сенс існування полягає у рефлексії щодо існування. Мислення – найважливіша зі здібностей. Тож підвалини мислення цих філософських напрямків у витоках своїх схожі. Кожна з теорій робить посилання на Бога, але має при цьому й свої специфічні риси. Кант визнає існування трансцендентного, але залишає його за межами філософії, а Фіхте, Шеллінг та Гегель бажали бути ближчими до Абсолютного, тому здійснили його введення до земного світу, позбавившись від його антропоморфічних та норавливих рис. Я, що даровано людині, згідно з філософією Фіхте, є відлунням Божого Я. Фіхте до того ж вважав, що за межами Я (що покладає не-Я та не-Я в Я) нічого не існує. Я є діяльним і воно не тільки пізнає світ, а й конструює його.

Шеллінг також вважав, що існування Абсолютного є тотожним існуванню відносного, тобто земному існуванню. Він підтримував ідею Я. Бьоме про те, що в устрої божественного ладу зберігається темна, принципово непізнана частина. Фіхте та Шеллінг вважали, що пізнання Абсолютного можливе через споглядання. Гегель цю ідею відкинув: пізнання Абсолютного Духу є виключно поняттєвим, адже на заключному етапі самопізнання ця форма пасує Духові краще за інші.

Крім Гердера, до Гегеля ніхто не робив спроби введення історії до будови філософського знання через ототожнення розвитку свідомості, політики та людства. Гегель доводив, що розуміння історії політичної філософії є невід'ємною частиною політичної філософії. Теорія Канта була розкритикована тому, що він не зважав на історичні умови, які

дуже впливають на мислення та суспільне буття. В системі Гегеля проголошується відмова від ідеї про те, що люду різних епох властиві однакові уявлення про етичне, моральне та політичне. Епохи не є тотожними одна одній, бо існування Духу полягає в розвитку: розвитку до тотальної свободи, що є осягненням усіх властивих світові закономірностей та зв'язків.

Гегель відкидав роздуми про свавілля, випадковості, несподіванки, що складають підвалини буття. Він намагався вибороти людину у непередбачуваності, дати суспільству змогу існувати згідно з єдиною здатністю, якій можна довіряти – мисленню. Немає нічого кращого для організації суспільного життя, аніж раціональність. Тільки розумом осягається нескінченне, тільки розум можна довести до досконалості, тому розум і є Богом.

ЛІТЕРАТУРА

1. Taylor C. *Hegel and Modern Society* / Charles Taylor. – Cambridge : Cambridge University Press, 1979. – 180 p.
2. Арендт Х. *Жизнь ума* / Ханна Арендт ; [пер. с англ. А. В. Говорунова]. – СПб. : Наука, 2013. – 517 с.
3. Гегель Г. В. Ф. *Феноменологией духа* / Георг Вильгельм Фридрих Гегель ; [пер. с нем. Г. Г. Шпета]. – М. : Наука, 2000. – 495 с. – (Памятники философской мысли).
4. Терещенко Ю. Д. «Назад к Гегелю»: о способах реактуализации гегелевской философии / Ю. Д. Терещенко // *Вестник Харьковского национального университета имени В. Н. Каразина. Серия «Философия. Философские перипетии»*. – Харьков, 2015. – Выпуск 52. – С. 63–68.
5. Терещенко Ю. Д. «Отклонения от гегелевской нормы» в интерпретациях политической онтологии Гегеля (XX век) / Ю. Д. Терещенко // *Вестник Харьковского национального университета имени В. Н. Каразина. Серия «Философия. Философские перипетии»*. – Харьков, 2016. – Выпуск 54. – С. 16–27.
6. Терещенко Ю. Д. «Гегелевское бессознательное» и гегельянские рецепции психоанализа / Ю. Д. Терещенко // *Вестник Харьковского национального университета имени В. Н. Каразина. Серия «Философия. Философские перипетии»*. – Харьков, 2016. – Выпуск 56. – С. 15–20.
7. Taylor C. *Hegel* / Charles Taylor. – Cambridge : Cambridge University Press, 2005. – 580 p.
8. Арендт Х. *Между прошлым и будущим. Восемь упражнений в политической мысли* / Ханна Арендт ; [пер. с англ. и нем. Д. Аронсона]. – М. : Изд-во Института Гайдара, 2014. – 416 с.
9. Вейль Э. *Гегель и государство. Пять докладов* / Эрик Вейль ; [пер. с франц. В. Ю. Быстрова]. – СПб. : Владимир Даль, 2009. – 282 с.
10. Рьод В. *Шлях філософії: з XVII по XIX століття* / Вольфганг Рьод ; [пер. з нім. В. М. Терлецького та О. І. Ведрова]. – К. : Дух і літера, 2009. – 388 с. – («Сучасна гуманітарна бібліотека»).
11. Абашник В. А. *Харьковская университетская философия (1804–1920)* : [в 2-х т.] / Владимир Алексеевич Абашник. – Харьков : БУРУН и К, 2014. – Т. 1. 1804–1850. – 750 с.
12. Allen W. *Hegel's ethical thought* / Allen Wood. – Cambridge : Cambridge University Press, 1990. – 314 p.
13. Шмитт К. *Политическая теология* : [сборник работ] / Карл Шмитт ; [пер. с нем., заключит. статья и составление А. Филиппова]. – М. : КАНОН-пресс-Ц, 2000. – 416 с.
14. Паточка Я. *Єретичні есе про філософію історії* / Ян Паточка ; [пер. з чеськ. Б. Марусик]. – К. : Основи, 2001. – 374 с.

УДК 1(091)165.741:159.953

Жеронкін А. В.

Харківський національний університет імені В. Н. Каразіна

ПРАГМАТИЧНА ДІЄТЕТИКА ЗАБУВАННЯ І КРИТИКА КАРТЕЗІАНСЬКОГО НЕВРОТИЗМУ

У статті, через призму історико-філософського підходу П. Адо, розглядаються гносеологічні ідеї Ч. С. Пірса. Обґрунтовується погляд на його концепції експериментування та логічного схематизму як на певні дієтетичні практики, що відкривають суб'єкту не стільки саму істину, скільки доступ до її вільного пошуку. В статті також розглядаються погляди ініціатора модерного дискурсу про пам'ять Ф. Ніцше на проблему співвідношення забування та пізнавальної діяльності. Гносеологічні погляди Ч. Пірса і Ф. Ніцше поєднуються у прагненні подолати не тільки раціоналістичну філософію Р. Декарта, але й невротичну картезіанську концепцію суб'єктивності взагалі.

Ключові слова: прагматизм, духовні практики, мнемоніка, забування, дієтетика.

В статье, через призму историко-философского подхода П. Адо, рассматриваются гносеологические идеи Ч. С. Пирса. Обосновывается взгляд на его концепции экспериментирования и логического схематизма как на определенные диететические практики, которые открывают субъекту не столько саму истину, сколько доступ к ее свободному поиску. В статье также рассматриваются взгляды инициатора современного дискурса про память Ф. Ницше на проблему соотношения забывания и познавательной деятельности. Гносеологические взгляды Ч. Пирса и Ф. Ницше объединяются в стремлении преодолеть не только рационалистическую философию Р. Декарта, но и невротическую картезианскую концепцию субъективности вообще.

Ключевые слова: прагматизм, духовные практики, мнемоника, забывание, диететика.

In the article we consider the epistemological ideas of C. S. Pearce through the prism of the historical and philosophical approach of P. Hadot. We argue the view of his conception of experimentation and logical schematism as specific dietetical practice that open to a subject not a very truth, but an access to free search it. In the article we also consider the views of the initiator of modern discourse about the memory F. Nietzsche about the problem of correlation between forgetting and cognitive activity. The epistemological views of C. Pearce and F. Nietzsche are united in ambition to overcome not only the rationalistic philosophy of R. Descartes, but also the neurotic Cartesian concept of subjectivity at all.

Keywords: pragmatism, spiritual practices, mnemonics, forgetting, dietetics.

Серед сучасних тенденцій в історико-філософських дослідженнях неможливо не відмітити те розмаїття підходів, які виникли та закріпились в цій галузі філософського знання протягом останніх двох століть. Один з таких підходів був запропонований французьким істориком філософії П. Адо, який розглянув античну філософію в якості діяльності, що полягає у створенні та систематичному здійсненні певних «духовних практик», тобто практик, які певним чином конструюють суб'єктивність. Цей підхід продемонстрував свою не аби яку продуктивність, і, на нашу думку, має отримати розвиток у дослідженнях модерної філософії. Розпочати здійснення цього проекту можливо з досліджень «практик забування», які являють себе у філософському проекті Ч. С. Пірса.

Актуальність цього дослідження, таким чином, обумовлена трьома факторами: (1) тенденцією до розширення та розвитку історико-філософського підходу П. Адо; (2) важливістю проблем філософської мнемоніки, яка займає чинне місце у філософському дискурсі завдяки концепціям Ф. Ніцше та З. Фройда; (3) реактуалізацією прагматизму на фоні кризи картезіанської топіки філософування. Якщо ж узагальнити, то актуальність цієї роботи обумовлюється переходом сучасної філософії від питання «Що є суб'єкт?» до питання «На що суб'єкт взагалі може впливати?».

Мета дослідження полягає у виявленні характерних особливостей «практик забування», що являють себе у філософських пошуках Ч. Пірса. Задля досягнення цієї мети, ми повинні вирішити декілька завдань. По-перше, потрібно визначити, чи можемо ми говорити про людську пам'ять як про об'єкт, на який можуть бути спрямовані певні вольові практики суб'єкту. Або ж, іншими словами, чи можемо ми говорити про існування «мнемонічних

практик суб'єктності». По-друге, необхідно проаналізувати та систематизувати погляди Ф. Ніцше на проблеми філософської мнемоніки, засновником якої, власне, його і можна вважати. Третє завдання – провести аналіз розбіжностей між гносеологічними теоріями прагматизму Ч. Пірса та представниками картезіанського типу філософування, узявши ці розбіжності в розрізі їх антропологічних наслідків щодо здійснення мнемонічних практик. І наостанок, на основі критики Ч. Пірсом картезіанства та в цілому – на ґрунті його філософських концепцій виокремити ті практики суб'єктності, які неявним чином присутні в них та мають при цьому прямий вплив на мнемонічну структуру людини.

Виходячи з того положення, що уся світова філософія рухається в межах двох топик мислення, а саме топик «платонізму» та «антиплатонізму», ми можемо помітити, що і Платон, і засновник сучасного антиплатонізму Ф. Ніцше з незвичайною наполегливістю зверталися у своїх філософських пошуках до проблеми пам'яті. Платон вводить до філософського дискурсу поняття «анамнесіс» (пригадування), пояснюючи той механізм, який пов'язує пізнання матеріального світу та пізнання ідей, а Ф. Ніцше говорить про забування, описуючи здатність до нього як одну з найважливіших чеснот людини, як найефективніші ліки від отрути *ressentiment*. Однак нас наразі цікавить не стільки сама генеалогія поглядів на феномен пам'яті, скільки питання про те, наскільки ми можемо в контексті історико-філософського підходу П. Адо говорити про певні духовні практики, спрямовані на процеси згадування та забування, тобто, чи можемо ми взагалі говорити про якусь дієтику пам'яті.

Зазвичай, говорячи про пам'ять, мають на увазі певний механістичний процес, закладений в самій біологічній природі людини. За рахунок автоматичних процесів забування та запам'ятовування, психіка людини має можливість як «бджола» Ф. Бекона збирати певні знання, або ж відкидати те, що втратило свою актуальність. Цей погляд є вірним і достатньо аргументованим. Ми не маємо на меті піддавати його критиці. Однак, одностороння апологетика функціонування людської пам'яті, яка вказує на благотворні наслідки як забування, так і запам'ятовування, не розкриває більш суттєвої проблеми. Ця проблема полягає в тому, що людська свідомість має здатність тримати в пам'яті дещо, що, певною мірою, доречніше було б забути, і навпаки – категорично не має змоги запам'ятати те, що могло б принести значну користь.

Психоаналітична традиція, за рахунок чого З. Фройд і йде в перших рядах «філософів підозри», вказала на те, що людина (в її цілісності) та свідомість суб'єкту – це не тотожні речі. Механізми функціонування нашої пам'яті – це справа скоріше підсвідомого, ніж людської свідомості. Однак це вже був не простий механістичний погляд на забування та запам'ятовування як біологічні функції. Механізми пам'яті тут не закладені природним детермінізмом. В такому випадку ми вже маємо справу скоріше з детермінізмом соціальним (Над-Я) та біографічним, пов'язаним з умовами соматичного та культурного життя, безліччю подавлених інстинктів, різноманітним травматичним досвідом та таке інше.

Під впливом структуралістських та постструктуралістських рецепцій психоаналізу, сутність людини почали розглядати як поєднання ще більшої кількості психічних рівнів, функціонування яких, щоправда, далеко не завжди може характеризуватися гармонійністю. Їхні стосунки, як правило, навпаки вкрай конфліктні. Перед цим невпинним «членуванням» людини з необхідністю повстало питання: «А на що тоді взагалі може впливати суб'єкт?» Відповідь на це питання залишається примарною, однак, як продемонстрували М. Фуко й П. Адо у своїх дослідженнях античної філософії, саме акт мислення, який через дієтичну послідовність та певний режим практик досягає можливості впливати на себе та навколишню дійсність, є тією центральною віссю, на основі якої суб'єкт має здатність брати участь в процесі власної суб'єктивізації. Якщо ж суб'єкт має цей вплив, неважливо чи через психоаналітичні сеанси, чи через акт філософування, то і його відношення до власної пам'яті можуть бути певним родом «практик себе».

Перші спроби розглянути мнемонічні практики ми бачимо ще у Платона в його концепції «анамнесісу». Пригадування тут не є випадковістю, навпаки, чим більше людина долучається до філософських практик, тим більший доступ до анамнесісу і, відповідно, споглядання ідей, їй відкривається. Однак акцентуація уваги саме на практиках забування вперше зустрічається у текстах Ф. Ніцше. У зв'язку з цим він нам цікавий з двох сторін: як

фундатор модерністської філософської мнемоніки, та як філософ, який мав значний вплив на формування прагматичного світобачення.

До проблем забування Ф. Ніцше звертається тоді, коли він говорить про *ressentiment*. Саме забування, на його думку, є найкращими ліками від цієї отрути. Здатність швидко забувати, разом із вмінням вільно виявляти свої афективні прагнення, є, на думку німецького філософа, характерною рисою гідної, аристократичної людини, тобто рисою пана, а не раба. Забування долучається до тих практик індивідуального звільнення, виявлення яких і є чи не найголовнішою метою філософського проекту Ф. Ніцше.

Безумовно, уявлення Ф. Ніцше про процес суб'єктивації не можуть бути розглянуті без вказання на діалектичні відносини історичного та не-історичного, запам'ятовування та забування. (Зло)пам'ятність, що приводить людину до *ressentiment*(y) є, фактично, результатом негармонійної взаємодії пам'яті свідомості та пам'яті волі, для якої характерні трансформації на більш глибокому рівні людської конституції. На важливості для Ф. Ніцше концепту «пам'яті волі» наголошує сучасний дослідник К. Шевцов. Він пише: «Пам'ять волі – це не просто трансформація, яка відбувається в людині, в структурі його бажань та здібностей, але, перш за все, це трансформація самої людини, визначення нової міри людини, яка вперше дозволяє їй здобути розуміння себе, визначеність того, за що вона відповідає, що приймає під свою відповідальність» [8, с. 208]. Найбільшу роль виокремлення Ф. Ніцше «пам'яті волі» зіграло в подоланні того, що П. Адо називає «конверсією». Французький історик філософії використовує поняття «конверсія» стосовно духовних практик в античній філософії. Завдяки різноманітним вправам філософи досягали оновлення, різкої зміни конституції суб'єктності. Саме цю різку зміну він і називає конверсією [1, с. 199]. В неklasичній філософії принцип конверсії поступово зникає, що помітно у філософії Ф. Ніцше. «Людське є занадто людським» для таких різких перевтілень, і ми ніколи не можемо з точністю сказати, чи забули ми щось, чи лише витіснили це на рівень підсвідомого. Віра в конверсію є відображенням віри в безмежні можливості суб'єкта. На рівні «пам'яті волі» зміни можуть відбуватися лише поступовим та непомітним чином, у зв'язку з чим конверсія втрачає свій онтологічний статус та починає сприйматися виключно як стан суб'єкта, що «схоплює» себе у зміненому стані. Концепція пам'яті волі має велику кількість паралелей з прагматичним баченням антропології і, фактично, після заперечення Ч. Пірсом здатності людини до прямого самопізнання, стає єдиним простором пам'яті, на який може якимось впливати суб'єкт.

Певні види практик суб'єкта, які мають прямий вплив на сферу мнемоніки, виокремлює сучасний дослідник ніцшеанської філософії С. Шаап: «Витримування і ризикування має на меті не повинність – у розумінні “бути суворим до самого себе”, а спроможність, яка робить людину здатною сказати своє “Так” дійсності. Ба більше: йдеться про спроможність “мати найсуворіший, найстрашніший погляд на реальність” і “попри це не знаходити в ній жодного докору для існування” – ще специфічніше: йдеться про те, щоб “самим бути вічним “Так” до всіх речей»» [7, с. 17]. Закцентуємо увагу на тому, що Сібе Шаап вказує на концепти Ф. Ніцше «витримування» та «ризикування» як на спроможність, а не обов'язок. Тобто це спроможність, яку суб'єкт «вирвав з лап» власної хаотичної природи «усього лиш людської свідомості». Ці поняття вводяться Ніцше не в якості морального імперативу, а в якості запрошення читача (та й самого себе) до певних практик, які здійснюються над власною сутністю.

Усі ці практики знаходяться в тісному зв'язку з механізмом забування. Постійне «ризикування істиною» – це вольова позиція суб'єкта, який через свою діяльність постійно наштовхує себе на приводи побачити примарність того, що раніше здавалося істинним. «Витримування», у свою чергу, є практикою «переживання» руйнації істини та її постійного забування. Саме Ніцше продемонстрував болючість цього акту для суб'єкта.

Слід зауважити, що ця болючість стосується не лише забування особистісно важливих біографічних моментів, а й забування будь якого досвіду. Це влучно продемонстрував М. Гайдеггер у своїй праці, присвяченій аналізу філософського набутку Г. В. Ф. Гегеля: «У “проробленні” різноманітних видів досвіду самого себе досвід є болючим. Біль досвіду – це не наслідок його самого за способом впливу на наш тілесно-душевний стан. Навпроти, цей біль – сама глибинна сутність досвіду, в якій усі раніше названі моменти отримують свою єдність та визначеність. В сутнісному смислі біль – це свідомість і знання. Біль є сутність знання, оскільки воно постійно проходить через виправлення, які мають місце в кожному

досвіді» [6, с. 126]. Ця болючість досвіду відчувається в філософуванні як Ф. Ніцше, так і філософів-прагматиків. Вона стає чи не найважливішим виправданням філософування, а також і констатуванням її головної небезпеки.

До конкретних практик, які пропонує Ф. Ніцше, нам ще доведеться звернутися протягом нашого дослідження «практик забування» в прагматичній філософії. До цієї теми ми підходили через огляд філософії Ф. Ніцше з двох причин: саме він провів найбільш фундаментальну роботу в концептуалізації феномену забування, а з іншого боку, саме він став одним з тих філософів, які мали значний вплив на формування прагматизму як однієї з гілок «філософії життя». Ті практики забування, які проявляють себе в його текстах, у неявній формі перейшли до робіт У. Джеймса та Дж. Дьюї, а ось з Ч. Пірсом їх пов'язувала певна спільна риса, яку Ф. Ніцше розвивав скоріше у формі антропологічних досліджень, а Ч. Пірс, в формі досліджень в галузі логіки. Цією спільною рисою був бунт проти картезіанської топіки мислення, тих практик суб'єктності, які були запропоновані Р. Декартом та усіма його послідовниками. Ми наважимося навіть говорити, що Ф. Ніцше та Ч. Пірс майже одночасно виступили проти захоплення західної культури хворобою картезіанського невротизму. І саме прагматичне вчення Ч. Пірса та його критична налаштованість щодо картезіанської топіки мислення займає центральне місце в нашому дослідженні.

Щоб аргументовано довести тезу про опозиційність відношення до практик забування в прагматичній та картезіанській філософії, звернемося до критики гносеології Р. Декарта та його явних і неявних послідовників, яку Ч. Пірс пропонує у своїй статті «Деякі наслідки чотирьох нездатностей». Нагадаємо, що його претензії стосуються чотирьох аспектів картезіанства: (1) методологічна орієнтація на тотальний сумнів; (2) розміщення критерію достовірності в людській свідомості; (3) орієнтація на єдину лінію аргументації, а не на їхню множинність; (4) констатація деяких питань як таких, що принципово не підлягають пізнавальному процесу. Тепер розглянемо цю критику не в контексті гносеологічної ефективності цих положень картезіанства, як це робить сам Ч. Пірс, а стосовно їх наслідків для антропологічних «практик себе».

Стосовно першої претензії Ч. Пірса слід зауважити, що тотальний сумнів можна розглядати як одну з можливих практик забування, дещо подібну «ризикуюванню» істиною Ф. Ніцше. Своєю метою Р. Декарт ставить зруйнування тих умовно істинних положень, які надає нам не відрефлексований життєвий світ, що можливо лише при відмежуванні від, говорячи ніцшеанською мовою, «ланцюга пам'яті». В картезіанстві істиною, викарбуваною у нашій пам'яті, ризикують, поставивши її під питання. Виходячи з положення про принципову єдність мислячого суб'єкту, Р. Декарт робить практики забування методичним запереченням вже відомого, тобто практики суб'єктності зводяться до сили раціональності, яка нібито здатна відмежувати людину від її пам'яті.

Ч. Пірс, зовсім в ніцшеанському стилі, вказує на примарність цієї гносеологічної практики. Тотальний сумнів – це спроба втекти від вже відомого, яка з необхідністю повертає суб'єкта назад, до вже раніше прийнятих (на основі досвіду та пам'яті) цінностей, міркувань, тверджень, які з них випливають. Ця практика є вкрай невротичною. Вона будується на задоволенні від безкінечного повторення невдачі в боротьбі за почуття очевидності істини. На антропологічному рівні установка на тотальний сумнів нагадує відомий приклад З. Фрейда з грою в котушку. Дитина-картезіанець, що досліджує світ, раз за разом кидає котушку за різні меблі, дивиться як вона зникає з поля зору (нібито піддається тотальному сумніву, або ж забувається), після чого повертає її до себе у тому ж вигляді, в якому вона і була. Така практика забування є ефективною лише як додатковий інструмент для практик насолоди, однак справжньою силою забування вона не володіє.

Друга та третя претензії до картезіанства, які висуває Ч. Пірс, також мають вкрай ніцшеанський колорит. Так, розміщення Р. Декартом критерія достовірності в людській свідомості, хоча воно й спрямоване на апологетику людської свідомості, насправді визиває в суб'єкта стійкий *ressentiment*, який спрямовується на самого себе та навколишній світ. У боротьбі за істину суб'єкт не може ані змиритись, ані афективно відреагувати на те, що в ньому самому ця істина відсутня.

Орієнтація на єдину лінію аргументації також лише закріплює ланцюг пам'яті, а не послаблює його дію. Замість того, щоб звернутися до багатогранності свого досвіду та пам'яті, суб'єкт концентрується на єдиному травматичному досвіді.

Зупинятися на четвертій претензії не будемо, бо вона є скоріше наслідком перших трьох, яка, щоправда, яскраво демонструє прагнення Ч. Пірса подолати *ressentiment*, спрямований на власну свідомість. Перейдемо до аналізу того, які практики у відповідь пропонує американський філософ, яка саме поведінка суб'єкта може дати йому «доступ до істини». На цій стадії дослідження ми виокремлюємо практики «логіко-схематичні» та «експериментування». Обидві з них дають можливість через образ життя вченого / філософа вплинути на його здатність до забування. Перша, на нашу думку, демонструє схожість прагнень Ч. Пірса та Ф. Ніцше, а друга, у свою чергу, проводить між їхніми поглядами чітку демаркаційну межу.

Так, як ми вже сказали, перша й найголовніша практика, яку пропонує Ч. Пірс – це експериментування. Це твердження може зустріти заперечення, згідно з яким, експеримент для Ч. Пірса є поняттям, що належить виключно до філософії науки. Але, розмірковуючи про значущість експерименту, Ч. Пірс не лише приводить аргументи на користь її наукової виправданості, а посилається на увесь спектр антропологічного та соціального рівнів життя. Якщо це і є сферою виключно філософії науки, то саме поняття «наука» включається Ч. Пірсом в більш широкий контекст, ніж, наприклад, у позитивістів. У зв'язку з цим слід зауважити, що твердження про те, що прагматизм є особливою течією позитивістської філософії, є вкрай невиправданим.

Це ставлення Ч. Пірса до експериментів суголосить ідеї Ф. Ніцше про ризикування істиною. В обох випадках множинність дій, направлених на постійну перевірку істини, на потрапляння у ситуації, в яких ця істина може втратити своє звання, – це певна практична настанова, яка тільки й може дати людині доступ до істини, навіть якщо цією істиною буде її принципова непізнаваність в повному об'ємі. Стосовно подібної «практики себе» вкрай влучним є вислів В. Ерна, присвячений вітчизняному філософу Г. С. Сковороді: «Усе життя Сковороди є великий і глибоко цікавий метафізичний експеримент» [9, с. 237]. Відновлення життя як такого метафізичного експерименту – це чи не найголовніша мета як Ф. Ніцше, так і філософів-прагматиків, зокрема і Ч. Пірса. Практика такого життя з необхідністю призводить до еластичної пам'яті, готової і до запам'ятовування, і, ще більше, до активного забування.

Другий аспект, що має велику значущість в прагматичних практиках суб'єктивації – це схематизація будь якого досвіду, зведення його до логічного (мета)рівня. Така схематизація, якщо вона реалізується в дієтичному режимі, створює певні рамки для суб'єкта, і у такий спосіб сприяє поліпшенню механічної роботи забування усього, що не вписується в ті процедури істинності, які вона задає. Тут потрібно сказати, що включення до певного метанаративу, традиції, топіки мислення, а також заглиблення у той віртуальний простір, який вони задають, – це фундамент для будь яких практик, бо ці метанаративи володіють певною особливістю, яку можна назвати риторичною силою. Ця риторична сила, яка досягається з поглибленням партиципації з певною традицією, визначає на афективному рівні й те, що суб'єкт повинен забути, і те, на що взагалі повинен звернути увагу. В прагматизмі Ч. Пірса цього статусу набуває логіка.

Знову ж таки слід зауважити, що ми не зводимо логіку виключно до рівня духовних практик, але наголошуємо на тому, що постійне звертання до певних гносеологічних методів суттєво впливає на структуру суб'єктності як таку. До речі, сам Ч. Пірс відносив логіку до «нормативних наук», тобто наук, які мають вивчати те, як людина повинна чинити у тому чи іншому випадку. Саморефлексію Ч. Пірса стосовно його розуміння логіки як певного праксису ми бачимо в його розумінні призначення такого підрозділу логіки, як «методевтики». Ця дисципліна спрямована не лише на створення наукової методології, але й на створення сталих форм праксису, які використовуються людиною у повсякденному житті. Таким чином пірсову методевтику трактує і М. Мінаков, який пише, що «Методевтику зосереджено на застосуванні знаків та аргументів для створення звичок і форм вчинків, які спрямовано на досягнення логічності естетичного ідеалу і вияв твердих переконань, характер яких є поза сумнівом» [3, с. 126]. Погодимось із наведеним твердженням, вказавши, що ці «тверді переконання» є твердими лише на антропологічному рівні «віри», а не в площині метафізики,

яка є дослідженням «реального», до якого нам неможливо пробитися таким чином, щоб визначити критерій істинності для того чи іншого розуміння істини взагалі.

У ставленні до «користі та шкоди логіки для людини» Ч. Пірс суттєво розходиться з Ф. Ніцше. Для німецького філософа логіка є виявом оптимістичного погляду на світ, погляду, який демонструє людську слабкість. Його боротьба з картезіанством включає в себе й боротьбу з схематизованою логікою. Ч. Пірс, у свою чергу, трансформує логіку таким чином, щоб вона прийняла опозиційний щодо картезіанства вигляд та стала інструментом в боротьбі з усіма його чотирма хибами.

Тут ми бачимо, що прагматизм не претендує на ніцшеанський радикалізм (або ж навпаки – антирадикалізм) у відкиданні метанарацій. Навпаки, занурення у традицію (якою, звичайно, постійно «ризикують») стає вкрай важливою рисою прагматичних практик. Це обумовлює і поступове затухання радикального ризикування істиною в прагматичному світобаченні. Для У. Джеймса найголовніша віра людини стає його фундаментальною основою, якою він не має ані можливості, ані бажання ризикувати. Інструменталізм Дж. Дьюї акцентує увагу на постійному ризикуванні інструментами, але не самими речами. Частково до ніцшеанської логіки повертається Дж. Сантаяна, який розмістив цю «найголовнішу віру» в просторі біологічної структури людського буття, у його «тваринній сутності».

Підсумовуючи вищесказане, ми можемо сказати, що прагматична філософія Ч. Пірса включає в себе не тільки гносеологічні розробки у галузі філософії науки, але й розробку певних практик суб'єктності. Характерною рисою цих практик є спрямованість не стільки на саму істину, скільки на створення для дослідника доступу до неї, що досягається за рахунок функціонування певної мнемонічної дієтики. В концепціях Ч. Пірса важливою частиною цієї дієтики стають практики експериментування та логічного схематизму. Обидві ці практики роблять для суб'єкта можливим ефективно здійснення мнемонічного акту забування, що дозволяє провести паралелі між вченням прагматиків та ідеями Ф. Ніцше – засновника модерного дискурсу про пам'ять. Спрямованість їхніх практик на процеси забування робить Ч. Пірса та Ф. Ніцше опонентами картезіанської топіки філософування, яка через радикалізацію суб'єкт-об'єктної дихотомії концентрується на єдності суб'єкта як «ланцюга пам'яті». Також протягом дослідження ми визначили, що стан «ризикуювання істиною» є тією гносеологічною метою прагматизму, яка обумовлює характерні риси таких мнемонічних практик Ч. Пірса, як експеримент та логічна схематизація.

ЛІТЕРАТУРА

1. Адо П. Духовные упражнения и античная философия / П. Адо ; [пер. с франц. при уч. В. А. Воробьева]. – М. ; СПб.: Степной ветер, 2005. – 448 с.
2. Мельвиль Ю. К. Прагматическая философия человека / Ю. К. Мельвиль // Буржуазная философская антропология XX века. – М. : Наука, 1986. – С. 104–119.
3. Мінаков М. Історія поняття досвіду / М. Мінаков. – К. : Парапан, 2007. – 379 с.
4. Пірс Ч. Некоторые последствия четырех неспособностей / Ч. Пірс ; [пер. с англ. В. В. Кирющенко, М. В. Колопотина] // Пірс Ч. Начала прагматизма. – СПб.: СПбГУ ; Алетейя, 2000. – С. 10–50.
5. Ратникова Е. Пірс и Декарт: Опыт и метафизика / Е. Ратникова // *Sententiae*. – № 2 (XXVII). – 2012. – 85–96 с.
6. Хайдеггер М. Гегель / М. Хайдеггер ; [пер. с А. П. Шурбелева]. – СПб. : Владимир Даль, 2015. – 320 с.
7. Шаап С. Нездатність забувати: Новий погляд Ніцше на питання про істину / С. Шаап; [пер. з нім. О. Кислюка]. – К. : Вид-во Жупанського, 2009. – 294 с.
8. Шевцов К. Память и генеалогия субъективности у Ф. Ницше / К. Шевцов // Тамбов : Грамота, 2013. – № 12 (38) : в 3-х ч. Ч. III. – С. 206–210.
9. Эрн В. Григорий Саввич Сковорода. Жизнь и учение / В. Эрн. – М. : Директ-Медиа, 2016. – 394 с.

УДК 165.12 + 113

Смоляга М. В.

Национальный технический университет «Харьковский политехнический институт»

РЕНЕ ДЕКАРТ: ТЕМАТИЗАЦИЯ БОГА ЗА ВЫЧЕТОМ ИНТЕРЕСА К ТЕМЕ БОГА

Тематический мотив «Бога», «божественного действия» в философии Рене Декарта рассматривается одновременно и как инструментальное средство производства философских содержаний, и как «естественное образование» этой же работы, понимаемой в качестве «реального процесса». При этом данное «образование», помимо прочего, имеет артикуляционный («дискурсивный») потенциал в отношении фиксирования и экспликации самого типа и структуры философского начинания, называемого классическим европейским рационализмом.

Ключевые слова: природа, Бог, абстракция «*cogito*», протяженность, классическая научная рациональность.

Тематичний мотив «Бога», «божогої дії» у філософії Рене Декарта розглядається одночасно і як інструментальний засіб змістовного філософування, і як «природний витвір» тієї ж філософської роботи, що розуміється у якості «реального процесу». При цьому такий «витвір», між іншим, має артикулятивний («дискурсивний») потенціал щодо фіксування та експлікації самого типу й структури філософського зачину, що зветься класичним європейським раціоналізмом.

Ключові слова: природа, Бог, абстракція «*cogito*», протяжність, класична наукова раціональність.

The thematic motive of «God», and of «action on God» in René Descartes's philosophy is considered as means of production of philosophical contents, and, at the same time, as «natural formation» of the same work as «real process» and as having «discursive» potential concerning fixation and an explication of the type and structure of philosophical undertaking, called classical European rationalism.

Keywords: nature, God, abstraction of «*cogito*», extent, classical scientific rationality.

Возможно, существенной частью определения «естественного» вообще – естественной вещи, естественного положения дел и т. д. – является некая «прозрачность», неразличимость, можно сказать, нулевое сопротивление вниманию, остановке внимания. Выражаясь в стиле каламбура, на естественном естественно не задерживается взгляд. Сегодня, в частности, такой естественной вещью выступает наука. Действительность *естественным образом выглядит научно*, выглядит такой, какой предписывает ей быть научный способ удостоверения. Сегодня мы до такой степени привыкли воспринимать ситуации и обстоятельства научно, что полагаем это восприятие как бы «добровольным самопоказом» самих вещей, «защитым» в их онтологическое определение.

Однако философы знают, что вещи не выглядят естественно, как таковые, научным образом. Они так же знают, что должна произойти некая сугубо философская работа на уровне экспликации условий возможности «знать» или присутствовать несокрытым, показанным и т. д. Эта работа, собственно, и есть то, что можно передать как «такая-то философия», «такой-то способ философствования».

Для того, чтобы высказать что-либо «натурально», «физически», «объективно», «научно», вещи, о которых так говорится, универсум, который называется «физической природой» – должны выполнять в существовании некую онтологическую форму, строй. Здесь и универсальность («бесконечность») научных определений и утверждений, здесь и регулярность – законосообразность – хода явлений. Здесь и гомогенность поля научного опыта, так что в любом локусе этого опыта (будь это, скажем, Харьков или Лондон) исследователь Петр Разумный или researcher Tom Brown, тут и там, есть уверенность, что дело имеют *с одним и тем же* явлением, и многое, многое другое.

Тут и должен выйти на первый план рассмотрения сам факт тематизации «божественного действия», «божественного провидения». Потому что, как соответствующая содержательная реализация, он есть философское дискурсивное средство артикуляции оснований научного знания и научной рациональности, а как факт реальной работы философии

он есть «археологическое» (в смысле М. Фуко) средство (возможно, имманентное самой этой философии) определения типа и характера указанной работы.

Математик (математик *par excellence*) Макс Клайн, пишет, что «Декарт прежде всего был философом, во-вторых, он занимался проблемами космологии, в-третьих, был физиком, в-четвертых, – биологом и только в-пятых, – математиком...» [2, с. 54].

Это замечание можно превратить в определенную перспективу взгляда, определенную топику исследования. Или, скажем так: здесь может начаться определенный дискурс «Декарта». Декарта, разумеется, не как биографической фигуры, имени определенного философского учения, но Декарта как «позитивного факта» (или лучше сказать – акта) мира, не в качестве имеющего позицию (в мире), но задающего позитивность (самого мира). Акта, *связанного с философией*. И если так, то мы можем рассчитывать здесь *встретиться* с философией в ее живой жизни и действии. Такая встреча не может произойти, конечно, в виде некоего понятия, образа, представления, теории философии. Это будет встреча с редким животным в его владениях. Встреча как осторожное приближение и подглядывание, как чтение следов, как угадывание призрачного силуэта, даже поиск места, где это *могло бы* произойти.

Занимаясь наукой, ученый выполняет потенцию объективного предметного познавательного опыта (в соответствующей «модуляции»). Содержательные реализации этого выполнения мы, собственно, называем «биологией», «физикой», «физиологией» и проч. То же самое по существу происходит и тогда, когда ученый, в свободное от науки время, номинально «задевает» темы и образы, связанные с религией, поэзией или философией [* 1].

Если «математиком» или «физиком» становится философ, он не «отбирает хлеб» у профессиональных ученых. Он, равно, не принимает участия в ученом досуге указанного выше рода. Он всегда занимается *философией*.

Занимаясь же философией – философствуя – *по поводу науки* (т. е. строя философский дискурс науки), философ одержим вопросом: *как возможен* этот опыт – научный опыт – и какова «глубина», какова «конечность» названной потенции в качестве онтологического эффекта, связанного с жизнью существа по имени «человек»? При этом (очень важно иметь в виду, что) соответствующие значения всегда лежат далеко от вербальных, знаковых, культурно-символических средств выражения, которыми они оказываются экипированы в ходе собственной содержательной реализации (далеки, равно, от тех, которые имеются или были в распоряжении, и тех, которые когда-либо будут).

С этой точки зрения стоит взглянуть на тему Бога, которая фактически сразу присутствовала, и довольно плотно, в философии Нового времени, а также, по сути, довольно настойчиво предъясняла свои «родительские права» на «природу» – т. е. на «визию» вещей как «естественных явлений в пространстве и времени» или на естественнонаучный взгляд, на «природу» как природу классической европейской науки. Можно утверждать – стоит только посмотреть более или менее внимательно – что Бог, по-видимому, создал науку (и так сделал природу *физической*) только для того, чтобы его право отцовства в отношении природы не могло вызывать и тени сомнения. Так или иначе, но «божественность» происхождения натурального универсума – одна из самых популярных черт классической научности. Тема эта приятна для всех, от серьезных ученых (в то время, когда они – мы знаем уже – отдыхают и не занимаются наукой) до авторов учебников по истории научного познания и публичных лекторов.

По части приложения усилий к установлению родства Бога и универсума классической науки, наверное, более всех других преуспел Рене Декарт. Однако вопрос, который будет интересовать нас в этом тексте, таков: настолько ли *популярным* оказывается «Бог – творец природы» у самого Декарта, насколько он популярен в навеянных не в последнюю очередь Декартом же (впрочем, не по вине последнего) культурных эквивалентах и подменах. И главное: мы попытаемся именно в горизонте названного сомнения в популярности картезианского Бога, сомнения перед лицом того факта, что Рене Декарт был и до последнего вздоха оставался *философом*, узнать нечто *о философии*.

«... Я предполагаю, – пишет Декарт в “... Трактате о свете”, – что Бог продолжает сохранять все сотворенное и в том же самом виде. *И только из того, что Бог продолжает сохранять материю* (или природу. – М. С.) *в неизменном виде*, с необходимостью следует, что должны произойти изменения в ее частях» (курсив везде наш. – М. С.) [1, с. 199–200].

Что здесь написано? Бог настолько постоянен в своем абсолютном действии по сохранению природы, что в ней необходимо должны происходить изменения. И только абсолютное постоянство Бога задает возможность изменений в различных частях природы. Все становится, однако, на свои места, если принять во внимание, что речь идет о реализации оснований и об интеллектуальных шагах, касающихся поиска гарантий и оправдания гарантированности действия классической науки. Вещи в той мере «естественны», в какой они без остатка преданы непрерывному единому и универсальному пространству предельного (и в этом смысле максимального) понимания. Предельного в двух планах: в плане полного актуального охвата и наличности в силовом поле сущностного (объективного) понимания мира, и в плане полной исчерпанности в нем (и заданное им) естественного способа существования. А разве можно себе представить лучшую гарантию предзаданности и предельной (в конечном пределе) самождественности природы, нежели бесконечное и абсолютно неизменное божественное действие. Так *Бог создает* актуальное, протяженное, беспредельно делимое на сколь угодно малые части тело материи (читай – природы), *вкладывает* в него первичный импульс беспорядочного движения и *обеспечивает* его законосообразность, устанавливая *этим актом* основания отношения истины как субъект-объектного отношения со всем сонмом содержательных, методологических, операциональных, формалистических и теоретико-познавательных консеквенций. Таким образом устанавливается естественный порядок естественных вещей, в последнем пределе которого ничего не может *появиться* и ничего не может *исчезнуть*, ибо все держится в постоянстве и неизменности усилием сохраняющего божественного действия, мощью его формы, эквивалентом которого является предельная онтологическая констатация «природа есть», «универсум естественных вещей в конечном счете существует».

Поэтому «... эти изменения нельзя приписывать действию Бога» [1, с. 200]; равно как постоянное действие не может принадлежать природе. Оно – эквивалент предельного онтологического положения или основы, благодаря которой и в горизонте которой только и возможно всякое естественное образование или процесс. Иными словами, при осуществлении какого угодно события в границах *естественного* уже предположена осуществленность этого действия и актуализация его пограничного, предельного результата.

А с другой стороны, «... действие, каким он (Бог. – М. С.) сохраняет теперь мир, тождественно тому, каким он его создал» [1, с. 276]. Максимальный и предельный сознательный (когитальный) акт, который утверждает актуальную исполненность и предзаданность природы как таковой, который является гарантом собственной онтологической укорененности физического мира, который бытийственно фиксирует, запечатлевает и исполняет фундаментальный предел, базовое предельное положение, установление бытия как естественности (не каких-то конкретных естественных вещей, а самой «естественности» как возможности и способа существования), только после чего «вещи существуют», и именно в этом строгом смысле имеют статус физического явления, явления физики в качестве онтологической возможности – этот акт имеет один порядок с актом, утверждающим качество и структуру рождения, возникновения природы.

Так происходит утверждение «действительности» соответствующей «как?» физического универсума в целом. Но «действительность» эта, по самому смыслу ситуации, «неестественна», не артикулируется в терминах «объекта» (что было бы связано со своего рода герменевтическим кругом), и постольку, конечно, непредметна. И дискурсивное удержание этой «действительности» совершается в ходе отождествления онтологического предела природы и творения природы, фундаментальной онтологической определенности «природа существует» и потенции, порядка, характера бытийной энергии этого определения.

Через фиксацию этой «равномощности», «равноразмерности» Декарт вводит и оформляет классическую научную рациональность мира. Для того, чтобы наше знание было строгим, научным, было знанием о естественных вещах самих по себе, мы должны действовать «без ущерба для чуда творения природы». «Без ущерба» здесь означает – без смешения содержательных высказываний или «знаний» о «явлениях природы» и о «Творении природы» (что, фактически, является эквивалентной формулировкой картезианского дуализма). Это означает, что, исходя из основ научного способа познания, суждения о чуде творения должны исключаться из состава науки. Нам, как ученым, необходимо попросту воздерживаться от них,

не пытаюсь приводить аргументов. И вот именно тогда мы наилучшим и ближайшим образом увидим, как «все вещи» в их «естественном ходе... с течением времени... по законам природы» могут следовать от начального «хаоса» до «... того, какими мы их видим теперь» [1, с. 276].

Дискурс же самого «чуда творения» – это не натуралистическое познавательное предприятие, потерпевшее неудачу, не попытка физика ответить на физический вопрос, провалившаяся из-за недостаточной точности и мощности соответствующих средств экспериментирования, неразвитости теоретического аппарата или религиозных предрассудков автора. Он представляет собой дискурс философа, дискурс философских, в философии устанавливаемых условий открытости, явленности (не когнитивной, а онтологической) природы. Должны осуществиться некие живые акты философствования, которые, снова-таки, не суть какие-то предположения и допущения, могущие быть принятыми или отвергнутыми, но суть именно акты, действительности, только *post factum* которых природа возникает. Мир в этом дискурсе становится природой в той мере, в какой бытие оказывается естественностью. Но в этой же мере божественное творение природы оказывается онтологическим требованием неискоренимости в мире и реализованности, завершенности по отношению к любым натуральным констатациям философского хода: мир должен *сдвинуться, определиться в философии* и тогда он рождается (природой).

Именно в отношении к философии с этим связаны два, в некотором смысле, противоположных момента.

С одной стороны, нам необходимо быть благодарными Декарту за то, что он показал, может быть, наиболее явным образом, что научный опыт мира непременно предполагает некую философскую работу, без действительного произведения которой он не мог бы быть извлечен. Для этого Декарт *просто* задает возможность науки как философ.

С другой стороны, после Декарта впервые открывается (*на примере* науки и по отношению к науке), что отложения реализованных в поле философии актов могут быть таковы (и это цена, которую за подобные отложения должно заплатить), что они максимально экранируют онтологическую топологию самих указанных актов и указанного поля. «По эту сторону» остается идеальный спектакль мира, составляющий содержательный план научного познания (в его классических образцах; речь не идет о неклассической науке XX века). «По ту сторону» оказываются абсолютно отделенное от этого спектакля (именно поскольку его впервые онтологически «режиссирующее» и «Дающее») чистое когитальное сознание с его трансцендентальными (божественными) гарантиями. Это и называется «картезианской философией», в горизонте которой расцепляется понимающая связка с предметами, определяя возможности объективации. Онтология же самого философского акта скрывается под этими встретившимися и сомкнувшимися «волнами» (протяженные тела и божественное *coгito* с божественными же потенциями их творения и сохранения в горизонте когитального пространства актуального взгляда), сказываясь некой «мерцающей точкой» в моменте смыкания, фиксируется и этой же фиксацией устраняется. В той мере, в какой мир *явлен* как «объективный» в повторении рефлексивно определенной структуры понимания, структуры *ratio*, условия возможности исполнения / открытия этого в философии оказываются максимально «бесплотными», «бестелесными» и не имеют слова.

ПРИМЕЧАНИЯ

* 1. Можно было бы подробно показывать, что феномен т. н. «ненаучных» разговоров ученых существенно нагружен «онтологической энергией» самой науки, составляет с ней одно событие. Смотрите по этому поводу, например, книгу К. А. Свасьяна [3].

ЛИТЕРАТУРА

1. Декарт Р. Сочинения : [в 2-х т. ; т. 1.] / Рене Декарт ; [пер. с лат. и фр. С. Ф. Васильева, М. А. Гранецова, Н. Н. Сретенского, С.Я. Шейман-Топштейн и др.]. – М. : Мысль, 1989. – 654 с.
2. Клайн М. Утрата определенности / М. Клайн ; [пер. с англ. Ю. А. Данилова]. – М. : Мир, 1984. – 434 с.
3. Свасьян К. А. Становление европейской науки / К. А. Свасьян. – М. : Evidentis, 2002. – 440 с.

УДК 101.1

Селищева Д. В.

Харьковский национальный университет имени В. Н. Каразина

К ВОПРОСУ О ВОПРОШАНИИ М. ХАЙДЕГГЕРА

Цель статьи – показать системность философских взглядов Мартина Хайдеггера на основании исследования основных методологических предпосылок его философствования (мышления). Выделяются пять таких предпосылок: представление о человеке как знаке без значения, идея модусного бытия, использование терминов вместо научных понятий, обращение и доверие мыслителя к поэтическим образам и поражающая сущность мышления. В статье доказывается, что системность взглядов Хайдеггера позволяет рассматривать произведения разных периодов его творчества как части единого философского проекта.

Ключевые слова: Хайдеггер, мышление, бытие, поэзия, философия, истина, техника.

Мета статті – показати системність філософських поглядів Мартіна Гайдеггера на підставі дослідження основних методологічних передумов його філософування (мислення). Виділяються п'ять таких передумов: уявлення про людину як знак без значення, ідея модусного буття, використання термінів замість наукових понять, звернення та довіра мислителя до поетичних образів і вражаюча сутність мислення. У статті доводиться, що системність поглядів Гайдеггера дозволяє розглядати твори різних періодів його творчості як частини єдиного філософського проекту.

Ключові слова: Гайдеггер, мислення, буття, поезія, філософія, істина, техніка.

The aim of the article is to show the systematic character of the philosophical views of Martin Heidegger based on an investigation of the main methodological prerequisites of his philosophizing (thinking). Five such preconditions are singled out: the notion of man as a sign without meaning, the idea of modular existence, the use of terms instead of scientific concepts, the conversion and trust of the thinker to poetic images and the astounding essence of thinking. The article proves that the systematic nature of Heidegger's views allows one to view works of different periods of his work as part of a single philosophical project.

Keywords: Heidegger, thinking, being, poetry, philosophy, truth, technique.

Точно так же, как забыто, согласно идеям Хайдеггера, бытие, забыты – и это в большей степени касается отечественной науки – идеи Мартина Хайдеггера. Слово «забытый» здесь нужно понимать в хайдеггеровском смысле: как отсутствующий, еще не притянувший к себе вопрошание, все еще не достаточно нам интересный, но, по сути, существенный. В каком смысле идеи Хайдеггера забыты? Разве они забыты? Мы отвечаем: да, потому, что Хайдеггера принято понимать фрагментарно, видя в нем или автора «Бытия и времени», или философа поэзии и техники (= мышления) [19; 17; 18; 20].

Нас интересует вопрос о целостности идей мыслителя в их эволюции. Ценность данного вопроса определяется возможностью обращения к положениям ранних работ мыслителя для понимания поздних, и наоборот.

На наш взгляд, идеи Хайдеггера выдерживают проверку на системность, поскольку *основная его установка – тезис о забытости бытия* [7, с. 379] – определяет направленность каждой из его работ. Хайдеггер говорит: «Философия это вообще умение говорить то же самое о том же самом, но не одно и то же» [14, с. 124]. Действительно, на протяжении всего творческого пути «о-чем» говорения мыслителя не меняется. Он говорит о том же самом – о бытии, единственном значимом для него «предмете» философии. Если говорить о «что» говорения мыслителя – о сказанном («сказ» в терминологии самого Хайдеггера [15, с. 124–125]) – здесь он также последователен. На протяжении всего творческого пути Хайдеггер взывает к радикальной переориентации мысли с сущего на бытие. «Но не одно и то же» в данном высказывании означает, что мысль философа должна находиться в постоянном (раз из того же самого, то само-) порождении. И это справедливо для мысли Хайдеггера: сама область его интереса претерпевает определенную эволюцию, при этом не утрачивая «предмета», но, скорее, меняя угол зрения. Если в ранних работах он говорит о *смысле бытия* (для чего необходимо всматривание в структуры Dasein как бы изнутри), то позднее фокус его внимания смещается на вопрос о метафизическом бытии-в-мире. Для

Хайдеггера этот вопрос актуализируем в контексте истории – истории самого бытия. А раз бытие есть лишь поскольку и как есть человек, то метафизическое бытие-в-мире характеризуется именно чертами *отношения* человека (конкретно, человека нашего времени и нашего способа отношения [14, с. 93, 98]) к бытию, как забвение и зацикленность на подавляюще-пользовательском отношении ко всему по типу отношения к подручному (Постав, Ge-stell [8, с. 221–238]). В качестве ответа на забытость бытия Хайдеггер видит поиск путей его помысления в философии и поэзии (по сути, его философия – непрестанно возвращающая наше внимание к вопросу о бытии – и есть путь, которым мыслитель движется в ответ на вопрос эпохи. Поэзии, на наш взгляд, еще пока только предсто(-яло и -ит) найти свою неторную тропку). В еще более поздних работах поднимаются вопросы о Ничто [8, с. 16–27], скуке [8, с. 41–62], наконец, в «Цолликоновских семинарах» он предпринимает попытку диалога с такой областью мысли, как психоанализ, но и там в центре внимания остается здесь-бытие, Dasein, со всей его экзистенциальной структурой [13, с. 29, 197].

О непоследовательности идей Хайдеггера сказано в «Словаре неперевоодимостей», в статье о Dasein под редакцией Владимира Ермоленко. Раннее, «персонализированное» Dasein [7, с. 20] противопоставляется безликому, «историческому» позднему [16, с. 19–20]. Автор статьи утверждает, что Dasein позднего Хайдеггера «теряет какую-либо связь с конкретным сущим» [16, с. 19–20], точнее, «лишается антропологических черт», и для позднего Хайдеггера это слово означает, скорее, «открытие самого бытия, его просвет и одновременно его самоскрытие» [16, с. 20]. Мы помним знаменитое определение Dasein раннего Хайдеггера, которое было дано в «Бытии и времени»: «то бытие, которое есть мы сами» [7, с. 22]. Ермоленко же, по сути, утверждает, что философ со временем начинает мыслить бытие как выходящее за пределы человеческого как такового – то есть, по сути, обожествляющееся. Но, во-первых, и зрелый Хайдеггер отсылал к «Бытию и времени» тех, кому был интересен его взгляд на христианство. Ермоленко обращает внимание на то, что бытие позднего Хайдеггера утрачивает свою структурность. Структуры Dasein, представленные в «Бытии и времени», применимы и к позднему его варианту (более того, сам Хайдеггер обращался к терминологии «Бытия и времени» для прояснения Dasein в «Цолликоновских семинарах» (1959); его интересовали такие термины, как бытие-в-мире, временность, mitsein и тому подобное [13, с. 263]). Однако мыслитель всматривался в феномен не изнутри, а, скорее, извне, стремясь понять контекст Dasein, его место в истории (бытия). Отсюда – отсутствие необходимости обращения к структурам Dasein. Скорее – и это во-вторых – следует говорить о перефокусировке вопроса с бытия как такового – бытия здесь сбывающегося – на вопрос о значении данного просвета – для народа в целом, для его онтологии в аспекте ее истории. Более поздний вариант Dasein – это Dasein, возведенное в степень общества, каковой аспект к тому же был актуализирован уже в «Бытии и времени»: «А когда судьбоносное присутствие как бытие-в-мире сущностно экзистует в событии-с-другими, его событие есть событие и определяется как исторический путь. Так мы обозначаем событие общности, народа» [7, с. 429]. В силу самой перефокусировки вопроса, на наш взгляд, здесь нельзя нарекать на непоследовательность, Хайдеггер периода «Времени и бытия» не отказывался от идей своего «Бытия и времени», не упрощал и не менял концепции Dasein. В-третьих, потому, что Хайдеггер в обоих случаях понимает явление (здесь-) бытия – как непотаенность, и настаивает на отказе от метафизической традиции толкования связи субъекта и объекта в понятиях и дихотомиях, то есть в противопоставлении субъекта и объекта как внешних друг другу. Следовательно, понимания Dasein раннего и позднего Хайдеггера взаимодополнительны.

Однако исключительно оспаривающего рассмотрения не достаточно для утверждения комплементарности идей мыслителя. Необходимо обращение к вопросу о способе спрашивания Хайдеггера. Это позволит нам, во-первых, проследить движение мысли Хайдеггера на примере, во-вторых – определить, имеет ли место изменение способа взгляда на вещи. Вызвавший всеобщий интерес и не(до)понимание тезис, озвученный в работе Хайдеггера «Что значит мыслить», звучит так: «Наука не мыслит» [1; 3]. Почему же она не мыслит? Этот тезис – попутный вывод в контексте разыскания Хайдеггера о том, что же значит мыслить. Данный вопрос не является центральным для данного исследования, однако коснуться его необходимо ввиду того, что мысль Хайдеггера о мысли тесно связана с его мыслью о науке.

Что же значит для Хайдеггера – мыслить? Чтобы ответить на этот вопрос, необходимо указать на основные *методологические предпосылки*, из которых он ведет свое вопрошание о мышлении. Лишь после мы сможем найти ответ на вопрос о том, что же значит мыслить. Что и покажет целостность идей Хайдеггера, взаимоудерживающихся и служащих общей цели.

Первая – это то, *что человек есть «знак без значения»*. Знак он потому, что, указывая на самого себя [7, с. 11], отсылает к чему-то нечеловеческому по своей природе. Имеется в виду бытие, которое всегда превосходит человека = может удивить его, открыться для него как нечто новое. Знак *без значения* – это символ. Значение знака – это отсылка к чему-то, символ же имеет при определенности бесконечный размах трактовок. Человек есть знак без значения потому, что то, на что он указывает, еще не переведено на (не введено в) язык его речи. Отношение человека к миру – это деятельное отношение: экзистирование. Последнее есть в фундаментальной онтологии то же самое, что забота [7, с. 158]. Можно образно сказать, что человек заботится о своем понимании всегда на грани освоенного (очеловеченного – иными словами, культуры) и а-человечного, и в этой заботе очеловечивания расширяет границы человечности и осваивает беспредельное, а-человечное, привнося в него человеческую меру. Но делает это человек не всегда – для него, скорее, естественно не заботиться [7 с. 62], и делая это, лишь приближается к *собственному способу мышления*.

Вторая следует за первой: высказывание Хайдеггера, что человек есть знак без значения, – это развитие идеи, данной в более ранних работах, и, кроме того, оно отсылает к идее еще времен «Бытия и времени» – идее *модусного бытия*. Отсюда: человек не дошел до собственного ему способа мышления не только исторически, но также и *онтологически* – *осуществляя его лишь в несобственном модусе*. Слово «модус», с одной стороны, фундирует некий смысл как вечный, всегда в некотором смысле присущий Dasein, с другой – и это на первом плане – определяет это «в некотором смысле»: то, вечное, всегда колеблется, уходя от себя и приходя к себе.

Например, в работе «Жительство человека» [9, с. 457–464] наша речь осмысливается как непоэтическая; это значит: по природе своей поэтическая, но таковая (сейчас, в данной точке истории) – в модусе отсутствия. Или: в несобственном модусе, неизначально. Такое понимание сути вещей – что есть некие фундаментальные вещи (бытие, поэзия, язык, боги, техне и другое) и не фундаментальные, а, по сути, являющиеся состояниями первых, их способами быть – позволяет Хайдеггеру: а) мысля бытийные вещи, выходить за рамки строгой понятийной определенности; б) вычленять то главное, что может, отсутствуя в наличии, явленности, быть, тем не менее, наиболее актуальным, или существенным, что, по сути, то же; в) это в свою очередь дает возможность не уходить ни в историзм, ни в метафизику (в смысле пустой абстракции неподвижной истины). Другими словами, для Хайдеггера нет вещей совсем уж вневременных: и сама природа бытия в эпоху Постава претерпевает изменения; и нет вещей сугубо историчных, не имеющих отношения к вечности – все, прямо или косвенно, связано с ключевой темой бытия, что достигается за счет идеи его (бытия) модусности. Таким образом, Хайдеггер получает возможность видеть то, о чем он вопрошает, в контексте истории, но в то же время удерживать фокус на вневременном, вечном. Кроме того – и это г) – за счет идеи модуса мыслитель, выросший из католической церковной традиции, избавляется от дуалистичности. Для него нет «горнего» и «мирского». Есть, конечно, «подлинное» [7, с. 61] и «неподлинное», «собственный» и «несобственный» (что то же) способы бытия, но обыденность, характеризующаяся модусом падения, не является сферой грехопадения и неистины (и, следовательно, не подлежит этическому осуждению) – напротив, она есть обязательное условие следующей трансценденции Dasein и состояние, модус того единственного, что есть – бытия.

В контексте мышления о бытии идея модусного бытия применяется следующим образом. С одной стороны, Хайдеггер утверждает, что мы все еще не мыслим (собственным образом; и это, согласно «Was heist Denken», в обозримом будущем недостижимо, однако достижимо приближение к такому мышлению). С другой, мы все же мыслим, и такое мышление проявляется в любой человеческой деятельности (ручной работе, что не следует понимать буквально: концепт Хайдеггера «Hand-Werk» – это, по сути, любой человеческий труд), хотя не собственным способом [14, с. 279]. Однако такой способ мышления – необходимый этап для появления нового.

Третья. *Нацеленность на выработку поэтического языка* дает Хайдеггеру возможность отказаться от применения понятий (уже развившихся традиций), которые, как он считает, зародились в эпоху метафизики (от Платона до Ницше, когда бытие было предано забвению), и потому не могут выйти за пределы понимания истины, заданного поздними греками. Эту черту необходимо рассматривать двояко. С одной стороны, Хайдеггер развивает и утверждает не понятийный, а терминологический аппарат, уже на уровне способа письма показывающий принципиально другую систему координат.

Касательно истины Хайдеггер утверждает слово «алетейя», что значит «непотаенность» [7, с. 251], противопоставляя ее стандартным пониманиям истины как соответствия знаний и действительности, тем самым на место познавательных методов ставя сугубо человеческое отношение к действительности [4]. Слово «истина», понятие, всегда об истине-суждении, что отсылает к соотносительности познаваемого предмета и познания. Это всегда в результате ведет к идее правильности, которая характеризует высказывание о предмете. В таком случае мысль неизбежно приводит к вопросу об условиях мыслимости сущего. Хайдеггер же, предлагая термин «алетейя», настаивает на необходимости вопроса об условиях бытия сущего. Тогда истина, алетейя становится не только лишь словом, характеризующим то, правильно ли мы сказали о чем-либо, но словом, объемлющим вопрос о том, что это что-то есть – о его существе и основании. Однако тогда истина – это не то, что можно «познать», а то, что выходит из природной для нее утаенности. Такое возможно только при определенной поставленности перед нею человека [8, с. 221–238]. Человек не познает внешнее, приводя в соответствие с ним внутреннее – он как просвет поставлен перед потаенным, а потаенное само выходит в просвет. Такую сущность истины Хайдеггер выражает не в понятии, а в термине – алетейя. То есть его интересует не обобщение и поиск родового единства, а аксиоматическое указание на что-то. За счет этого достигается принципиально новое понимание вещей, на которые указывают термины. Таким образом, смысл («содержание») насильно обуславливает «метод» говорения, «форма» его становится также говорящей. В этом заключается метод феноменологии Хайдеггера [15, с. 48].

С другой стороны, в своих докладах и на лекциях Хайдеггер использует поэтические образы, так как «... “поэтическое” перестает рассматриваться исключительно как внешнее измерение языка или как одна из его функций, но относится к событийной природе слова, которое является местом “показа” бытия» [5]. Поэтому для мыслителя так важна пресловутая «поэтизация языка». Касательно мышления (здесь это также иллюстрация данной черты текстов мыслителя) этот аспект вопрошания Хайдеггера проявляется в его обращении к этимологии древневерхненемецкого слова «мышление» (Denken) [14, с. 41–41]. Хайдеггер обнаруживает, что оно находится в тесной связи со словами «память» и «благодарность» («das Gedächtnis» и «Dank»), что, как он показывает в конце лекций, не просто придает определенный смысловой оттенок сущности мышления, а фиксирует мышление как особый способ связи человека с миром. Как память мышление это «молитвенная собранность», которая «... означает изначально то же самое, что молитва, по-миновение (An-dacht): неотпускаемое, собранное пребывание при... а именно не только при прошлом (Vergangene), но и равным образом при настоящем (Gegenwärtigen) и при том, что может прийти. Прошлое, настоящее, грядущее (Kommende) являют себя в единстве всегда собственного присутствия (An-wesens)» [14, с. 145–146]. Как благодарность обращение к мышлению – это всегда «... благодарение себя, благодарение, в котором отсутствует всякий торговый расчет и пользование языком и мыслью, – потому, что через язык в человеке говорит, иными словами, бытие»; как благодарность, мышление это: «не возмещение, а открытость навстречу» [14, с. 227].

Четвертая: *обращение и доверие к уже готовым поэтическим образам и метафорам, развертывание из них философских идей*. В качестве примера хайдеггеровского метода, который имеет отношение к вопросу о мышлении, минуя все те случаи, когда он берет строку из Гельдерлина или Тракля и разворачивает ее в статью или доклад, можно привести образ-переосмысление мотива «прыжка веры»: сквозной темой через весь текст «Что значит мыслить» проходит образ *прыжка через пропасть*, который осуществляет мышление. Нет мостов, говорит Хайдеггер, нет подпорок и вспомогательных средств. Мышление – это не рефлексия и не логика, которую может, по сути, задействовать и машина с заданным

алгоритмом, искусственный интеллект [14, с. 25]. Мышление ходит «неторными тропами» [2] и прыгает через пропасть – только так может случиться истина (= только так может сбыться – сбыть себя в здесь бытие). Потому что рефлексия и логика (которую принято как таковую истолковывать с подачи Сократа и Аристотеля) не способны перепрыгнуть через мост. Последовательно развертывая метафору, Вопрошающий объясняет, что так как то, что мы еще не мыслим собственным способом, устроено не нами («мы» здесь – сегодняшние, современники, что следует понимать из хайдеггеровской истории философии – мышление Нового времени, детерминированное Постановом, следовательно, расчетом и пользовательским отношением ко всему существу), не мы уполномочены с этой пропастью справиться. Мы – с состоянием мышления в эпоху Постава – можем лишь двигаться вспять, к истокам нашего мышления. В этом движении и состоит возможное для нас мышление в своем изначальном модусе: «Это движение не может осуществить наука: она не мыслит, не совершает обратный прыжок в свой источник (*den Sprung zurück springen in ihren Ursprung*)» [14, с. 97], то есть не подвергает сомнению собственные предпосылки. Однако здесь нет оценочного суждения: современная наука, развивающаяся под эгидой Постава, имеет другие задачи.

Наконец, пятая предпосылка: *мышление всегда поражающее*. «Дело мышления никогда не есть иначе, чем поражая. Оно тем более поражающе, чем более свободно мы держимся в отношении предрассудков. Для этого необходима готовность слушать» [14, с. 92]. Когда нас что-то поражает, мы вырваны из круга всего привычного.

Здесь мы вновь приходим к проблеме обыденности. Тезис требует пояснения потому, что без обращения к этому вопросу невозможно понимание одного из первоочередных выводов из идеи фундаментальной онтологии – недуалистичного понимания связки «человек-мир». В обыденности мы всегда наталкиваемся на пред-меты – предо мною стоящие цели. Но в контексте поздних идей Хайдеггера о языке, мышлении, поэзии – важно помнить мысль о том, что языком мыслящий не пользуется, но, вслушиваясь, *дает через себя сказать* самому бытию. «Самость» говорящего в обыденности – это подверженность влиянию *das Man* [6], при которой он, скорее, болтает, чем говорит. «Самость» *Dasein* в его изначальном модусе – это не его персона, а взаимоотношенность человека с миром. Отношение человека и мира и есть здесь-бытие, *Dasein*. Когда это наше отношение обретает себя в словах, и мы вдруг понимаем о себе что-то такое, что мы словно бы искали с переменным успехом по всему свету, но оно лежало у нас перед носом, целиком, на свету, мы не просто удивляемся – происходящее нас поражает. Мы вдруг понимаем, как глупы мы были – раз не могли понять очевидного. На самом деле мы просто не мыслили – не входили в особое состояние понимания. Таково мышление. Поэтому здесь предпосылка указывает на целых два момента: *принципиальная необыденность («поражительность»* [14, с. 92], *«небывалая громадность»* [9, с. 165]) мышления и отказ мыслить *связь человека и вещи, которую он познает, как связь внешних друг другу субъекта и объекта* [7, с. 37; 9, с. 165, 191; 15, с. 91]. Как видим, оба эти момента проводятся мыслителем как в ранних, так и в поздних его работах.

Итак, вот пояснение идеи Хайдеггера о том, что наука не мыслит. Мышление – это мышление о мыслящем: удерживая прошедшее, давание грядущему (*Kommende*) мыслящего прийти и поразить. Мыслящее в новейшее время – это сознание, обусловленное нетехнической сущностью техники – Постановом. Однако же: «... сама техника препятствует какому бы то ни было познанию своей сущности. Ведь, разворачивая себя все больше и больше, она развивает в науках вид знания, которому навсегда заказано проникновение в сущность техники, не говоря уже о постижении истоков ее сущности» [10]. То есть то, что делают сейчас науки – это обеспечение человека в его «умиренности», в его устроенности в мире. Для этого необходимо нечто, подобное мышлению – но не собственно (изначально). Обладающей методологией, задающей ее алгоритмы, науке не до того, чтобы подвергать сомнению свое основание. Движение парадигмы определяется Постановом. Она пользуется инструментарием, свойственным ей самой, и им определяется. «Использовать» близко к «поставлять в наличие». Поставление в наличие – это дело современной техники. Пользовательское отношение к существу, заданное Постановом, пронизывает современную науку и задает ей направленность. Потому Хайдеггер говорит, что наука не мыслит.

А кто – мыслит? Вообще, что тогда значит мыслить? Мыслим мы – люди. Мыслить для нас значит быть как этот «знак без значенья». То есть мы установлены в направлении

«самооттягивающегося», а-человечного (бытия), но указываем лишь на то, что оно еще не притянуло нас к себе, заставив мыслить, то есть открыты навстречу ему. Этот тезис Хайдеггера обусловлен, в свою очередь, неприятием идеи человека и вещи как внешних друг другу: это не мы пользуемся мышлением для решения поставленных задач. Это на самом деле бытие, осуществление которого только в нас и возможно, и которое мы способны понять через язык, являющийся не тем, носителем чего мы суть, но тем, что «насквозь обуславливает существо Dasein» [15, с. 17; 7, с. 84] «с тех пор как мы – разговор» [9, с. 457–464], заговаривает в наших словах. Мышление – это благодарность подлинно активному началу, которое не есть человек, и память о нем, всегда для обыденного (пока еще) не-мыслия внезапная, поражающая. Мышление всегда шокирует, так как оно крайне не похоже на все, что происходит обычно, благодаря тому, что в его сущности соединяются молитва-по-миновению (неотпускающее бытие-при прошлом и том, что может еще прийти) и благодарность-открытость (навстречу). Наука же, по сути, обусловлена поставляющим в наличие отношением ко всему сущему, и потому технична. Она пока еще выполняет заказ Поставы и движется, на уровне парадигмы, пронизанная его существом. Мысли еще лишь предстоит произойти, и к этому должна привести в отшагивании назад, к истокам – сама наука, то есть сегодняшняя (пред-)форма мысли, мышление в неизначальном модусе, обусловленном Поставом. В противоположность ей философия способна на удивление, шок, и весь ее «инструментарий» может быть подвергнут сомнению исходя из вопроса, перед которым она себя ставит. Однако философия чаще всего тоже топчется на месте, и потому она нуждается в науке, утверждает Хайдеггер. Именно наука может подготовить почву для подлинного мышления. Можно сказать и так: наука ставит перед собой вопрос (пред-мет), и потому идет на него, проворачивая в своих жерновах то, что познает; а философия ставит перед вопросом (здесь) себя, свое существо и существование (слово «существование» – один из вариантов перевода слова Dasein на русский язык), и потому для его понимания становится с ним одного «цвета» и «фактуры». Но речь идет не о любой философии, а о той, которая сохраняет специфику феноменологического подхода (где «форма» говорит о сути дела столь же, сколь и «содержание»).

Итак, задавшись вопросом о системности философских взглядов М. Хайдеггера и правомерности использования концепций из одного периода его творчества для понимания другого, мы исследовали вопрос о мышлении самого мыслителя, и о его взглядах на проблему мышления. Оспаривая идею Ермоленко об изменившейся в поздний период творчества Хайдеггера концепции Dasein, мы показали, что двух концепций Dasein нет – есть, скорее, смещение угла взгляда, а раннехайдеггеровское и позднехайдеггеровское понимания Dasein – взаимодополнительны. Затем мы перешли к рассмотрению основных методологических предпосылок, из которых Хайдеггер ведет свое вопрошание о мышлении.

Идея, что человек есть знак без значения (*первая предпосылка*), то есть отсылает себя к бесконечности, тесно связана с идеей модусного бытия (*вторая предпосылка*): кажимость конечности человека – это *здесь и таким образом* реализованная его возможность. Идея модусного бытия появилась в ранних работах Хайдеггера, как и идея, что существо Dasein – бездна. Модусом (неподлинным) в случае мышления является обыденность мышления, а сущностью – само мышление. Изначальным модусом было бы мышление, добравшееся до своей природы и вошедшее в полную силу, чему еще предстоит произойти (то есть мышление еще предстоит себе). Однако нынешний, несобственный способ мышления – необходимый этап для появления нового. О необходимости обыденности и о том, что «неподлинное» – не этическая характеристика, мы читаем в «Что значит мыслить», это же указывается в работе «Бытие и время». Стремление мыслителя вырабатывать свой поэтический язык (*третья предпосылка*), выражающееся в использовании терминов вместо понятий и в образности языка мыслителя мы рассмотрели на примерах термина алетейя и образной представленности мышления как памяти и молитвы. Это вывело нас на а) особый статус человека – не как познающего, но как поставленного перед потаенным (которое может выйти в просвет только человеческого бытия, так как только речь человека может быть феноменологична – только в ней «форма» обусловлена «тем, о чем» наравне с «содержанием»); б) цельность в мышлении (удерживаемого) прошлого и будущего (приходящего). Обращение и доверие Хайдеггера к уже готовым поэтическим образам (*четвертая предпосылка*) мы проиллюстрировали на примере его понимания мышления как прыжка через пропасть, прежде чем совершить который,

необходимо взяти разбег, отходя назад, к истокам мышления, что способна осуществить наука – в чем и состоит ее роль. Наконец – и это *пятая предпосылка* – что мышление всегда поражает. Это так потому, что в сущности мышления соединяются молитва-по-миновению (неотпускающее бытие-при прошлом и том, что может еще прийти) и благодарность-открытость (навстречу бытию). В обыденности мы всегда наталкиваемся на пред-меты – предо мною стоящие цели. Мышление – это вслушивание (память о прошедшем и открытость навстречу грядущему). Вслушиваясь, мыслящий дает через себя сказать-ся самому бытию. Когда это наше отношение обретает себя в словах, происходящее для нас шокирующе. Данная методологическая предпосылка вывела нас на два момента: а) необыденность («поражительность» [14, с. 92], «небывалая громадность» [9, с. 197]) мышления, б) отказ мыслить связь человека и вещи, которую он познает, как связь внешних друг другу субъекта и объекта [7, с. 37; 14, с. 193]. Оба эти момента проводятся мыслителем как в ранних, так и в поздних его работах.

Наконец, мы рассмотрели ответ самого Хайдеггера на вопрос о том, что значит мыслить. Этот ответ невозможен без указания на нынешнее положение вещей. Нынешнее состояние науки обусловлено Постановом. И потому наука не мыслит – она работает на поставление в наличие необходимых пред-метов. Наука ставит перед собой вопрос (пред-мет), а философия ставит перед вопросом (здесь) себя (свое существо и существование). И только наука, сбываясь сейчас, способна дать ход мысли, потому что ответ на требование, перед которым ставит нас время, может прийти только во внимательном отношении к существу техники (а не в отворачивании от него, не в «побеге в чулан» [10]). Задача науки – понимание, необходимое как отшагивание назад (вняtie истокам), после чего мышление как благодарность бытию и открытость навстречу ему будет возможно. Вопрос о науке выводит нас к проблематике более широкой, чем заявленная в данной работе – к вопросу о технике и истории мышления в принципе.

Таким образом, мы увидели последовательность основных предпосылок философии Хайдеггера – в его ранних и поздних работах. Наконец, ответ на вопрос: мыслит ли Хайдеггер, может быть связан с его отношением к нынешнему положению дел. Это отношение выражается в том, что не только «содержание» его работ говорит о бережном и внимательном отношении к современности – ею пронизана и сама «форма» его говорения, стремящегося к мысли каждый момент своего существования; отказывающаяся от метафизического (понятийного) метода обращения с истиной и обращающаяся к поэтическому взгляду на мир; не страшась поразительности мысли; не чурающаяся встречи с бесконечностью, поскольку единственно во встрече с бесконечностью в ее изначальности человек-знак перестает осуществляться как только лишь знак и становится символом – знаком без значенья.

ЛИТЕРАТУРА

1. Гиренок Ф. И. Удовольствие мыслить иначе / Ф. И. Гиренок. – М.: Проспект, 2016. – 270 с.
2. Зелинский В. Священное ремесло. Философские портреты : [электронный ресурс] / В. Зелинский. – Litres, 2017. – Режим доступа : http://lib100.com/book/philosophy/svyashchennoye_remeslo/doc.
3. Козлова М. В. Концепции поэтического языка в эстетике XX века. Авторферат диссертации : [электронный ресурс] / М. В. Козлова. – Режим доступа : <http://cheloveknauka.com/kontseptsii-poeticheskogo-yazyka-v-estetike-xx-veka>.
4. Лукманова Р. Х. Проблема истины в философии Хайдеггера / Р. Х. Лукманова, А. И. Столетов // Философия и общество. – 2008. – № 4. – С. 166–174.
5. Миронов В. В. Философ и власть: случай Хайдеггера / В. В. Миронов, Д. В. Миронова // Вопросы философии. – М.: Наука, 2016. – № 7. – С. 21–38.
6. Селищева Д. В. Феномен *das Man* в измерении этики : [электронный ресурс] / Д. В. Селищева // Философская мысль. – 2015. – № 7. – С. 20–46. – Режим доступа : http://e-notabene.ru/fr/article_16207.html.
7. Хайдеггер М. Бытие и время / М. Хайдеггер ; [пер. с нем. В. В. Бибихина]. – Харьков : Фолио, 2003. – 509 с.
8. Хайдеггер М. Время и бытие: статьи и выступления / М. Хайдеггер ; [пер. с нем.; комм. В. В. Бибихина]. – М.: Республика, 1993. – 448 с. – (Мыслители XX века).

9. Хайдеггер М. Исток художественного творения. Избранные работы разных лет / М. Хайдеггер ; [пер. с нем. А. В. Михайлова]. – М. : Академический проект, 1993. – 528 с.
10. Хайдеггер М. Петь – для чего? / М. Хайдеггер ; [пер. с нем.]. – Режим доступа : http://heidegger.ru/download_file.php?type=2&id=31.
11. Хайдеггер М. Разговор на проселочной дороге / М. Хайдеггер ; [пер. с нем.]. – М. : Высшая школа. – 191 с.
12. Хайдеггер М. Разъяснения к поэзии Гельдерлина / М. Хайдеггер ; [пер. с нем. Г. Б. Ноткина]. – СПб. : Академический проект, 2003 – 317 с.
13. Хайдеггер М. Цолликоновские семинары / М. Хайдеггер ; [пер. с нем. И. Г. Глухой]. – Вильнюс : ЕГУ, 2012. – 406 с.
14. Хайдеггер М. Что зовется мышлением? / М. Хайдеггер ; [пер. с нем. Э. Сагетдинова]. – М. : Территория будущего, 2006. – 315 с.
15. Херрманн фон Ф.-В. Фундаментальная онтология языка / Ф.-В. фон Херрманн ; [пер. с нем.]. – Мн. : Европейский гуманитарный университет, 2001. – 168 с.
16. Європейський словник філософій: Лексикон неперекладностей : [том 2] / [під наук. керів. Барбари Кассен і Константина Сігова ; пер. з франц.]. – К. : Дух і Літера, 2011. – 488 с.
17. Eubanks K. P. Heidegger Reading Mann, or What time is It, Hans Castorp?: Death, Bildung, and the Possibility of Time in The Magic Mountain / K. P. Eubanks // College Literature. – 2017. – Vol. 44. – № 2, Spring. – pp. 256–287.
18. Inwood M. Wittgenstein and Heidegger / M. Inwood // The Philosophical Quarterly. – 2016. – Vol. 66. – Issue 265, 1 October. – pp. 867–869.
19. Lewis E. T. Study Time: Heidegger and the Temporality of Education / E. T. Lewis // The Journal of Philosophy of Education Society of Great Britain. – 2017. – Vol. 51. – Issue 1, February. – pp. 230–247.
20. Mugerauer R. Heidegger's Language and Thinking : [electronic resources] / R. Mugerauer. – Access mode : <https://philpapers.org/rec/MUGHLA>.

УДК 1(091)(430):130.31

Гончаров С. А.

Харьковский национальный университет имени В. Н. Каразина

ПУТЕШЕСТВИЕ НА КРАЙ ИНДИВИДУАЛИЗМА: МАКС ШТИРНЕР И ЛУИ-ФЕРДИНАНД СЕЛИН

Статья посвящена исследованию идей Макса Штирнера и Луи-Фердинанда Селина в контексте развития логики индивидуализма. Автор определяет пространство общности Штирнера и Селина как принятие позиции эмпирического субъекта, этической стратегией которого выступает эгоизм, а ключевой проблемой – соотношение единого и многого. Следующим шагом становится выявление концептуальных различий между указанными авторами: ориентация Единственного на самонаслаждение и Селиновское неизбежное столкновение с Другим, эгоизм как философская доктрина и эгоизм как ситуативный выбор, а также политическая невовлеченность Штирнера и политическая мимикрия Селина. В статье на примере движения от учения Штирнера к художественной прозе Селина освещается возможность развертывания индивидуалистической логики через выход ее за границы философии в иные культурные сферы.

Ключевые слова: индивид, эгоизм, эмпирия, Единственный.

Стаття присвячена дослідженню ідей Макса Штірнера та Луї-Фердинанда Селіна у контексті розвитку логіки індивідуалізму. Автор визначає простір спільності Штірнера та Селіна як займання позиції емпіричного суб'єкта, етичною стратегією якого виступає егоїзм, а ключовою проблемою – співвідношення єдиного та множини. Наступним кроком стає виявлення концептуальних розбіжностей між вказаними авторами: орієнтація Єдиного на самонасолодження та неминуче зіткнення з Іншим Селіна, егоїзм як філософська доктрина та егоїзм як ситуативний вибір, а також політична незалученість Штірнера та політична мимікрія Селіна. У статті на прикладі руху від вчення Штірнера до художньої

прози Селіна висвітлюється можливість розгортання індивідуалістичної логіки через вихід її за межі філософії в інші культурні сфери.

Ключові слова: індивід, егоїзм, емпірія, Єдиний.

The article is dedicated to the research of the ideas of Max Stirner and Louis-Ferdinand Selin in the context of the development of the logic of individualism. The author defines the space of the commonality for Stirner and Selin as the acceptance of the position of an empirical subject whose ethical strategy is selfishness. The key problem is a correlation between the Unity (the One) and the Plural. The next step is to identify the conceptual differences between the authors mentioned: the orientation of the Only One to self-gratification and the Selin's inevitable collision with the Other, selfishness as a philosophical doctrine and selfishness as a situational choice, as well as Stirner's political non-involvement and Selin's political mimicry. The article highlights the possibility of the development of individualistic logic through its way beyond the boundaries of philosophy to other cultural spheres, by the example of the movement from Stirner's teachings to the artistic prose of Selin.

Key words: individual, selfishness, empiricism, the only one.

Карен Свасьян, розмірковуючи про смерть філософії, визначає проблему єдиного як ключову [5]. Іменно вона, по його мнению, являється неким бар'єром, який заводить всяку філософію в тупик. Ісходя з цього, ми можемо заключити, що для подолання вказаного тупика необхідним стає реактуалізація індивідуалізму в його предельних формах. Головною задачею при цьому виступає визначення крайніх точок індивідуалістичного мислення і позначення можливих перспектив його руху і розвитку. Знаковими фігурами в цьому світлі стають Макс Штірнер і Луї-Фердинанд Селін.

Учення Штірнера виробляє тотальний розрив з існуючими формами і методами філософування: «Штірнер добивається філософськи неможливого: абсолютизації єдиного, то є найбільш алогічного і філософськи непридатного фактора дійсності» [5]. Подібна радикальність Штірнера призводить до того, що його погляди достатньо часто опиняються на обочині будь-яких філософських доріг, перетворюючись в узку тропинку самотнього путника, дошедшого до предельної межі, за якою багато дослідників нічого вже не бачать, а тому і залишають Штірнера без уваги.

І, може бути, таке положення речей повністю оправдане? Можливо, філософія Штірнера не може мати власного розвитку і продовження, а тому її просто варто залишити на свалці історії?

Але, якщо ми звернемося до творчості Луї-Фердинанда Селіна, повністю змінившому в двадцяті столітті весь подальший хід розвитку літератури і створившому ефект справжньої бомби (достатньо згадати захоплені листи Генрі Міллера адресовані Селіну, а також хвалебні відгуки з боку Чарльза Буковського, зробившого Селіна і взагалі одним з головних героїв свого останнього роману «Макулатура»), то ми помітимо, якщо не явне його відповідність ідеям Штірнера, то принаймні перетин і зіткнення з ними. Свободно використовуючи жаргон, Селін живописно розкриває перед читачем позиції крайнього індивідуалізму, який представляє собою повністю невідомий раніше сплав егоїзму, цинізму і саркастических насмішок над загальноприйнятими нормами моральності. Читая Селіна, несподівано ловиш себе на думці, що живий Штірнер трохи пізніше і виражає власні роздуми в художній формі, він обов'язково був би Селіном.

Зв'язок Штірнера і Селіна легко відчувається навіть після швидкого прочитання обох. Пристальне визначення їх тождеств і відмінностей, без сумніву, відсилає до проблеми розвитку індивідуалізму і виявлення його меж і може послужити основою для відкриття несподіваних перспектив, коли філософія отримує власну оновлену життя в літературі: «Кінець можна було б ще відтермінувати, якщо б вона (*філософія*) збиралася з силами і усвідомила трагічне: перетворення тупика "Штірнер" в неслуханні перспективи» [5].

Про творчість і життя Штірнера, як і про творчість і життя Селіна, написано немало і доречно буде звернутися до цілому ряду дослідників, філософів і літературознавців, серед яких можна виділити наступних: В. Балашов, С. Дубин, В. Єрофеев, С. Юрьєнєн, М. Климова, Д. Маккай, Л. Фабри, К. Фишер, П. Кропоткин, В. Баш, А. Леви, Э. Фурньєр, а також багатьох інших. Згадані автори розглядали не тільки ключові ідейні концепції

и стилистические особенности Штирнера и Селина, но также уделяли достаточно пристальное внимание биографическим сведениям, пытаюсь прояснить отношения данных фигур к политическим течениям и лагерям их времени (известные темы: «Штирнер и анархизм», «Селин и фашизм»). Но, вероятно, именно такая тематическая противоположность и помешала актуализации взаимосвязи этих двух фигур.

И, может быть, Штирнер действительно «игольное ушко, через которое скорее пройдет верблюд, если не пройдет философ» [5], но что, если этим верблюдом будет Селин?

Для начала необходимо определить пространство общности этих двух авторов через выделение ключевых точек их концептуальных пересечений.

Во-первых, *определяющей как для философии Штирнера, так и для прозы Селина является позиция эмпирического субъекта.*

Штирнер уже в начале «Единственного и его собственности» определяет ту основу, которую далее будет отстаивать на протяжении всей книги: «Божественное – дело Бога, человеческое – дело человечества. Мое же дело не божественное и не человеческое, не дело истины и добра, справедливости, свободы и т. д., это исключительно мое, и это дело, не общее, а единственное – так же, как и я – единственный. Для меня нет ничего выше Меня» [9, с. 9]. Отсюда мы можем заключить, что основанием философии Штирнера выступает «Я», но не обобщенное или трансцендентальное, а «Я» самого Штирнера. Иначе говоря, центр мышления Штирнера – это он сам. И не удивительно, что философы настороженно отнеслись к такой позиции, ведь вместо общих понятий, которыми привыкла оперировать философия, Штирнер пользуется единичным и уникальным. Именно с этой точки зрения он оценивает установленные нравственные нормы, представления о государстве, человеке и его правах. «Единственный и его собственность» – это последовательное утверждение самого себя путем отрицания всего внешнего.

Если говорить о Селине, то хотелось бы обратиться к следующим словам Сергея Дубина: «Дело в том, что Луи-Фердинанду Селину в принципе интересен лишь один персонаж – Луи-Фердинанд Селин: доводя до абсолюта позицию “может, я и не лучше других, но я не такой, как все” из “Исповеди” Руссо, он возводит на страницах своих книг вполне рукотворный храм самому себе» [2]. Такая оценка Селина имеет под собой достаточно веские основания, ведь большинство литературных произведений Селина являются автобиографическими, причем временами Селиновская автобиографичность способна удивлять. Например, «военная трилогия» («Из замка в замок», «Север», «Ригодон») не имеет четкого и ярко выраженного сюжета, представляя собой осколки восприятия Селином окружающей его действительности, изобилующей конкретными людьми (как известными историческими личностями, так и простыми прохожими, встреченными им во время собственных мытарств), бытовыми диалогами и интригами. Какую историю не рассказывал бы Селин читателям, это всегда будет история самого Селина, его мироощущения и восприятия. И если Селину удалось в своей прозе выстроить подробную реалистичную картину окружающей его жизни, переполненной жестокости и безразличия, то лишь в той мере, в какой он лично пострадал от жестокости и безразличия этой самой жизни.

Письмо от первого лица, огромные пассажи, переполненные недовольством в отношении всех своих знакомых, постоянные акценты на собственных потребностях и желаниях, детальное описание мелких бытовых перипетий – все это свидетельствует о направленности Селина на самого себя. Селин – центр и основа собственной прозы. Подобно Штирнеру, он строит собственное дело на самом себе. Уберите из Селиновской прозы самого Селина, и в ней не останется ничего.

Во-вторых, *в этическом отношении Штирнер и Селин занимают эгоистическую позицию.*

Штирнер, размышляя о становлении человека, определяет эгоизм как характеристику зрелости: «Лишь тогда, когда человек полюбит себя во плоти, таким, каков он есть – а это наступает только в зрелом возрасте, – у него является личный, или эгоистический, интерес, то есть интерес к удовлетворению не только духа, но и всего человека, своекорыстный интерес» [9, с. 14]. Такой человек понимает, что он стоит далеко от абстракций, поэтому его не интересуют общие права и обязанности, он печется лишь о себе самом. Эгоизм в этом случае становится для него наилучшей стратегией, ведь главная ценность эгоиста – это сам эгоист. На

этом фоне все принятые нравственные категории не имеют своего веса: «честь», «справедливость», «долг» – не более чем пустые слова.

Для Селина эгоизм – это инструмент выживания, превалирующая модель поведения. Где и с кем бы не находился главный герой селиновской прозы, он почти всегда думает лишь о собственной выгоде. При этом не брезгуя использовать ложь, лесть, обман или шантаж в зависимости от требований сложившейся ситуации. Чего только стоит поведение Бардаму – главного героя «Путешествия на край ночи» на протяжении всех его странствий: готовность обмануть потерявшую на войне сына женщину, шантаж молодой девушки Лолы, безразличие к запланированному убийству Робинзоном старухи во всем, кроме собственной безопасности, и многое другое. Вот как размышляет Бардаму, узнав о смерти своего сослуживца-недоброжелателя: «Отличная новость. Тем лучше!.. На одну падлу в полку меньше!.. У каждого своя война!» [7, с. 15]. Стремление к наживе и преследование личных интересов неизменно сопровождают главного героя из одной книги Селина в другую. Что же касается самого автора, то существуют воспоминания современников, характеризующие его как человека со скверным характером, думающим лишь о деньгах.

В-третьих, *ключевой темой как философии Штирнера, так и прозы Селина выступает конфликт соотношения единого и многого.*

Учение Штирнера достаточно сложно классифицировать в силу того, что даже на самом краю анархизма оно чувствует себя некомфортно. Безмерное стремление Штирнера утвердить собственное «Я» как абсолют разрушает какие-либо мосты между Единственным и любыми социально-политическими лагерями. Петр Кропоткин оценивает такое стремление Штирнера следующим образом: «... насколько “утверждение личности” метафизично и далеко от действительной жизни; настолько оно оскорбляет чувство равенства – основу всякого освобождения, так как нельзя освобождаться, желая господствовать над другими...» [4, с. 503]. Из этого видно, что логика Штирнера движется параллельно любой логике социальной организации, Единственный не готов пожертвовать даже каплей собственной свободы ради других. Всеобщему равенству он предпочитает собственное господство.

Единственный не подпадает под общие для всех правила в силу собственной исключительности, а это означает, что ему чужды не только религиозные ценности, но и либеральные представления о свободе и человеке. Именно поэтому Штирнер безжалостно критикует идеи «государства», «нации», «гражданственности». Философия Единственного перманентно стоит в оппозиции к любым социально-политическим теориям, основанным на логике *многого*. Только в союзе эгоистов Штирнер видит возможность Единственного действовать социально, но такая организация не является для него необходимым или желанным проектом, она скорее выступает как некая идеальная ситуация, в которой никак не будет ущемлена свобода Единственного. По сути, поведение Единственного никак не меняется, он всегда преследует собственные интересы, поэтому в этом случае не он вписан в социальный порядок, а социальный порядок подстроен под него (о чем свидетельствует свободный выход из союза при расхождении интересов и потребностей).

Селин известен собственными памфлетами антисемитского содержания, но отнести его к определенному социально-политическому лагерю достаточно трудно, ведь его действия и высказывания менялись в зависимости от исторической ситуации. Если в одно время Селин высказывается в поддержку фашистских настроений или позволяет себе расистские размышления, то в другое – не скупится на оскорбления по отношению к различным представителям фашистских властей, постоянно называя немцев не иначе как «бошами» и не забывая напоминать о собственном анархизме: «... сколько каждый день я получаю писем с оскорблениями? от семи до восьми... а писем с безумными восторгами?.. почти столько же... хотел бы я совсем ничего не получать? естественно! и говорить не о чем!.. я всегда был, есть и останусь анархистом, и мне совершенно плевать на мнения!..» [8, с. 100].

Намного более вероятно, что Селин был скорее мизантропом, чем убежденным фашистом. Ведь его нещадной критике подвергается абсолютно любое общество, в котором он побывал. Повсюду Селин чувствует себя лишним, именно поэтому Бардаму в «Путешествии на край ночи» постоянно в бегах. Он бежит от войны, бежит из Африки, бежит с завода Форда, бежит от влюбленной в него Молли.

Селин глибоко розчарований в людстві, він не будує жодних соціально-політичних теорій, його цікавить тільки особисте *єдиничне* щастя, участь всіх інших по великому рахунку йому безглузда. Протиставляючи себе оточуючому світу і ворожбному соціуму, Селин стає подібним Штірнеру в отстаивании і захисті особистого «Я».

Резюмуючи виділення точок перетину Штірнера і Селина, слід відзначити, що їх взаємозв'язок ґрунтується *общей логикой, вираженою в розкритті позиції емпіричного суб'єкта, етичної стратегією якого є еґотизм, а ключовою проблемою – співвідношення єдиного і багатьох в формі протиставлення суспільства і індивіда*.

Далі, опираючись на простір общности, стає можливим визначити ряд відмінностей між Штірнером і Селином, що, в свою чергу, дозволить відповісти на ряд ключових питань. Чи має філософія Штірнера своє продовження? Чи вона здатна трансформуватися? І які результати подібних трансформацій?

Во-первых, незважаючи на спільне отстаивание позиції емпіричного суб'єкта, Штірнер і Селин суттєво відрізняються *взаємодією з усім зовнішнім по відношенню до їх особистого «Я» і в першу чергу – взаємодією з Другим*.

Єдинственому недостатньо свободи, його амбіції значно перевищують одну тільки свободу, а його автономія і сила дозволяють розглядати оточуючий світ не інакше як *собственность*: «Недостаток бути тільки вільним від того, чого не хочеш, потрібно ще мати те, чого хочеш, потрібно бути не тільки «вільним», але і «власником»» [9, с. 145]. Другий не стає в цьому випадку виключенням: «Але «ваші думки – не мої думки, і ваші шляхи – не мої шляхи». Або, навпаки: ваші думки – мої думки, якими я керую, як хочу, і які я безжалюдно знищую: вони – моя власність, яку я, якщо хочу, знищую. Я не чекаю від вас дозволу, щоб розірвати і розсипати ваші думки. Мені справа немає до того, що і ви називаєте ці думки своїми, бо вони залишаються моїми, і, як я хочу з ними поводитися, – це вже моє справа» [9, с. 330]. Для Штірнера Другий і всі його атрибути – всього лише інструменти, дозволяють займатися Єдинственому *самонасладженню*. По великому рахунку, Єдинствений залежить тільки від самого себе і не потребує тільки в собі. Зовнішній світ для нього – вигадка, як і Другий.

Селин не може дозволити собі подібної розкоші, в цьому випадку він *ближче до голої емпіричної дійсності*, ніж Штірнер. Взаємовідносини з Другим для Селина – це завжди *столкновение*. Приймаючи особисту єдиничність, він разом з тим усвідомлює нерівність сили зовнішньої і сили внутрішньої. Як індивід у плоті, переповнений фізичними і духовними изъянами, він розуміє, що просто не здатний відкрито протиставитися всьому світу. Другий зазвичай виявляється сильнішим, втілюючи в собі *опасность*, яку потрібно уникати. Саме по цій причині безудержне самонасладження Єдинственого трансформується в переповнену цинізмом і жорстокістю Селинської оцінки життя.

Сам Селин переживав неодноразові фінансові тяготи, втрату всього свого майна, регулярні переслідування і загрози. Під зовнішніми впливами він змушений постійно ховатися, а його єдиною турботою стає *выживание*. Тому в прозі він не бреше перемаювати кістки всьому, що рухається. Він просто не може не ображати поважного видавця Галлімара або користуючого широкою популярністю філософа Сартра, адже те забирає у нього те, що, на його думку, належить йому (один краде його гроші, другий копіює ідеї).

Селин завжди враховує Другого в розрахунок, адже *столкновение* з Другим неминуче. Крім того, воно завжди має певні наслідки для обох сторін. «Мою свободу обмежує вже те, що я не можу здійснити волю свою відносно другого (будь це інше – істота безвольна, наприклад, камінь, або істота, надарена волею, наприклад, держава, окрема людина і т. д.). Я відкидаю моє своєрідність, коли отримує від себе перед лицем другого, то є коли я поступаю, відмовляюся від чого-небудь, відходжу» [9, с. 155], – так розмірковує Єдинствений. На що Селин відповідає демонстрацією миттєвої втрати своєрідності в силу залежності від Другого. Індивід постійно знаходиться під цілим рядом зовнішніх впливів, які суттєво впливають на його існування.

Следует отметить, что *самонаслаждение* Единственного у Селина превращается в *экзистенциальное поражение перед Другим*. На деле неограниченными у индивида остаются только потребности. Впрочем, и они весьма сужаются с возрастом, что видно на примере самого Селина, мечтающего лишь о здоровом сне.

Во-вторых, *нигилизм и отрицание общих понятий Штирнера и Селина имеют разные формы*.

Штирнер последовательно освобождается от всего, что не составляет его «Я». Общие понятия для него пусты и эфемерны, это ведет его к *политической невовлеченности*. Единственный отказывается мыслить категориально, ему важна только его свобода и его мощь. Ему нет нужды принимать участия в социальных преобразованиях, если это не сулит ему прямой выгоды. При этом Единственный *увлечен собственным своеобразием*. Его протест переполнен внутренней силы и мужества, он, подобно гегелевскому господину, готов идти на риск и действовать. Вы можете забрать у Единственного все, но его «Я» всегда останется при нем.

Совсем иначе обстоит дело с Селином. Его индивид чувствителен к внешним воздействиям и весьма уязвим. Он не способен стоически сохранять ценность собственного своеобразия и претерпевать любые трудности и лишения ради его защиты. Он тоже принимает участие в социальных преобразованиях лишь ради личной выгоды, но *невовлеченности* он скорее предпочитает *мимикрию*, которая становится уникальной способностью как главного героя Селиновской прозы, так и самого Селина. Герой ловко использует лесть и ложь для того, чтобы расположить к себе необходимых людей совершенно из любого политического лагеря. Ярким примером может служить умелое лицемерие, спасающее Бардамю жизнь во время его пребывания на корабле, переполненном разъяренными пассажирами. Умело подстраиваясь и маскируясь под чужие ценностные установки, он успешно выходит из, казалось бы, безвыходных ситуаций. Подобным образом ведет себя и Селин: пишет злосчастные памфлеты, а затем объявляет себя анархистом и отрешивается от фашизма. Его протест – это презрение к окружающей действительности. Это презрение *аморфно* и *пассивно* с точки зрения реальных действий, от них Селина ограждает страх за свою жизнь. Фашизм для него – очередное темное происшествие, которому противиться нет ни сил, ни желания: «Диктатура, почему нет? Хорошо бы поглядеть. Защита от фашизма?.. Динозавру не сопротивляются. Он подыкает сам собой, и мы вместе с ним в его брюхе» [10]. Не зря все тот же Бардамю, находясь на войне, рассуждает следующим образом: «Неужели я единственный трус на всей земле?» – думал я. И думал с таким ужасом!.. Затерянный среди двух миллионов свихнувшихся героев, остервенелых и вооруженных до зубов?» [7, с. 12]. Страх становится для Селина ключевым фактором при принятии решений. Его жизнь такова, что у него нет времени думать о собственности, ведь его жизнь постоянно под угрозой. Для мертвого человека любые блага бессмысленны. А, следовательно, рисковать самим собой – откровенная глупость. Любой же активный протест не является таковым без реального риска. В суровых условиях *своеобразие* превращается в *страх*, а *невовлеченность* – в *мимикрию*.

В-третьих, если принимать во внимание разницу во взаимодействии с Другим, то эгоизм Штирнера и Селина будет схожим, но не тождественным. Эгоизм Единственного настолько тотален, что для него нет ничего, кроме него. Это обуславливает его *односторонность*, в то время как Селиновский эгоизм – это сложная палитра чувств и экзистенциальных переживаний, которая все же *открыта иррациональному*, иначе говоря, *открыта Другому*.

Никакие экзистенциалы не могут пошатнуть сухую логику эгоизма Единственного, в том числе и любовь: «Я могу любить, любить всюою душою, во мне может гореть сжигающее пламя страсти, и все же я принимаю любимого человека только как пищу для моей страсти, пищу, которая никогда не может исчерпаться. Все мои заботы о нем относятся только к предмету моей любви, только к нему, в котором нуждается моя любовь, только к нему, “горячее любимому”. Как безразличен был бы он для меня, если бы я его не любил! Я питаю им лишь мою любовь, только для этого потребляю я его; я наслаждаюсь им» [9, с. 284–285]. Единственный не может выйти из этого замкнутого круга, он находится в царстве логики эгоизма. Если он что-то делает, то неизменно задается вопросом: в чем моя выгода? Его страсть может быть сильна, но она не находит в себе *иррационального*. Она не может преодолеть

нравственный уровень и привести к необоснованному действию. Действию, которое лишено логической мотивации и не может быть объяснено простой корыстью. Кроме того, неприятие внешнего не позволяет Единственному чувствовать *инаковость* Другого. По большому счету, Другой для него это Свой-Другой, а настоящий Другой-Другой для него закрыт. Такой эгоизм настолько же утопичен, как и полная свобода от воздействия Другого. Эмпирический ток жизни наполняет индивида непрерывными эмоциями и переживаниями, и рамки сухого эгоизма слишком тесны, чтобы удержать в себе человеческое «Я».

Эгоизм у Селина – это превалирующая модель поведения, но она *не становится для него догмой*. В этом отношении эгоизм Селина *свободнее* эгоизма Штирнера, ведь при желании он способен отказаться от самого себя. Добродетель также сопутствует главному герою Селиновской прозы, как и его пороки. Отчаянные попытки Бардаму спасти несчастного мальчишку Бебера от тифа, бескорыстный уход за одинокой старухой, неспособной оплатить медицинские услуги – это не исключения, а огромная часть жизни селиновского эгоиста. В этом отношении он куда ближе к жизни, ведь ему не чужды никакие человеческие чувства и эмоции. Он не становится роботом или сумасшедшим, который навеки скован собственной эгоистической доктриной. Другое дело, что практически всегда селиновский герой в равной степени готов как на великую добродетель, так и на откровенную подлость.

Штирнер формирует общую доктрину эгоизма, в то время как Селин применяет ее на практике.

Подводя итоги определению различий между Штирнером и Селином, мы можем отметить удивительную ситуацию, а именно: даже на фоне Штирнера Селину удается пойти дальше в исследовании *единичного*. Размышления Штирнера хоть и касаются единичного, но они совершаются еще в форме философского учения. Прославляя единичное, Штирнер делает это при помощи общих понятий, в этом отношении он использует все еще привычный философский инструмент, хоть и направленный против самого себя. Селин же чужд всякой философии, а его проза переполнена голой действительностью настолько, что порой превращается в перечисление эмпирических фактов, лишенных не только философского, но даже художественного значения.

Таким образом, можно заключить, что философия Штирнера, представляющаяся ранее как крайняя и тупиковая граница индивидуализма, может иметь собственное развитие и продолжение. В частности, одним из возможных вариантов ее развертывания выступает движение в сторону эмпирической жизни, которое совершается Селином. Конкретные жизненные ситуации становятся ближе к единичному и уникальному, чем обобщенные размышления об эгоизме. В этом свете действительная жизнь – это всегда столкновение с Другим, которого просто невозможно игнорировать. С учетом Другого эгоизм перестает иметь форму догмы, превращаясь в превалирующую, но не универсальную модель поведения. А художественное описание жизненных перипетий индивида выступает более выразительным инструментом его позиции, чем философское учение.

Установленная связь между Штирнером и Селином оказывается достаточно прочной, она выражается в отстаивании позиции эмпирического субъекта, этической стратегией которого выступает эгоизм, а ключевым конфликтом – проблема единого и многого. Впрочем, если Единственный Штирнера ориентирован на самонаслаждение, собственную мощь и автономию, то селиновский герой пытается выжить и защититься от непрекращающегося потока внешних воздействий. На этой почве политическая невовлеченность трансформируется в политическую мимикрию, а решительная деятельность – в аморфность и пессимизм.

Подводя окончательный итог, следует отметить, что Селина можно определить как пропущенного сквозь жизненную ситуативность Штирнера. При этом жизненная ситуативность являет собой неизбежное столкновение с Другим, которое становится неизгладимым и определяющим. И если Штирнеру удалось достичь крайней границы в философской парадигме, то дальнейшим движением индивидуализма может послужить выход его за рамки философии в иные культурные сферы, ярким и успешным примером чего может служить проза Селина.

ЛИТЕРАТУРА

1. Балашов В. Селин : [электронный ресурс] / В. Балашов. –М. : Советская энциклопедия, 1976. – 204 с. – Режим доступа : <http://www.mitin.com/people/celine/cr-balashov.shtml>.

2. Дубин С. Один день Луи-Фердинанда Селина : [електронний ресурс] / С. Дубин // Независимая газета. – 20.02.1998. – Режим доступа : <http://www.mitin.com/people/celine/cr-dubin-1.shtml>.
3. Ерофеев В. Путешествие Луи-Фердинанда Селина на край ночи : [електронний ресурс] / В. Ерофеев // Иностранная литература. – 1986. – № 11. – Режим доступа : <http://www.mitin.com/people/celine/cr-erofeev.shtml>.
4. Кропоткин П. А. Современная наука и анархия / П. А. Кропоткин // Штирнер М. Единственный и его собственность. – Харьков : Основа, 1994. – С. 501–506.
5. Свасьян К. А. О конце истории философии : [електронний ресурс] / К. А. Свасьян // Вестник российского философского общества. – 2005. – № 4 (36). – С. 33–49. – Режим доступа : <http://rvb.ru/swassjan/rastozhdest/11.htm>.
6. Селин Л.-Ф. Из замка в замок / Л.-Ф. Селин ; [пер. с фр.]. – СПб. : Евразия, 1998. – 414 с.
7. Селин Л.-Ф. Путешествие на край ночи / Л.-Ф. Селин ; [пер. с фр.]. – Харьков : Фолио, 2009. – 412 с.
8. Селин Л.-Ф. Север. Ригодон / Л.-Ф. Селин ; [пер. с фр.]. – Харьков : Фолио, 2009. – 655 с.
9. Штирнер М. Единственный и его собственность / М. Штирнер ; [пер. с нем. Б. В. Гиммельфарба, И. Л. Гохшиллера]. – Харьков : Основа, 1994. – 560 с.
10. Юрьенен С. «Инженеры душ» на краю ночи : [електронний ресурс] / С. Юрьенен // Митин журнал. – Режим доступа : <http://www.mitin.com/people/celine/congress.shtml>.

УДК 159.9

Чумак Н. В.

Харківське державне вище училище фізичної культури № 1

СУБ'ЄКТ-ОБ'ЄКТНЕ ВІДНОШЕННЯ ДО ТІЛА В ХХ СТОРІЧЧІ

Тоталітарна ідеологія ХХ століття, поневолення людини у сфері відчуженої праці; постмодерністське мистецтво, споживча психологія справили у край негативний вплив на формування нового пластичного образу сучасної людини. Перша половина ХХ століття, відмічена двома світовими війнами, породила суб'єкт-об'єктне відношення до тіла. Знецінення людського життя сприяло формуванню «слухняних тіл». Ринок, у свою чергу, диктує запити і вимоги до тіла як до об'єкту. Подібність фігур, поз і рухів свідчать про нав'язування соціуму визначеного тілесного й пластичного стереотипу. Відчуженість від тіла, тобто зацикленість і перебування у своїх думках та турботах привели до того, що сучасна людина не усвідомлює своє тіло і не вміє чути й розуміти його сигнали. Зростання неврозів та соціальної напруги свідчить про існуючу репресивну пластичну культуру. Гармонійний духовний та фізичний розвиток людини багато в чому залежить від усвідомлення свого тіла й пластичного вираження, їхнього взаємозв'язку з почуттями та мисленням. Зневага до тіла, його пластичної мови в різні культурні епохи ставало причиною відчуження людини від своєї природи і втрати своєї цілісності. Конфлікт між тілом і душею потребує вирішення та усвідомлення єдності й цілісності. У даній статті автор намагається з'ясувати фактори, які вплинули на формування суб'єкт-об'єктного відношення до тіла у ХХ сторіччі, та шляхи вирішення проблеми відчуження людини від своєї природи і втрати своєї цілісності.

Ключові слова: суб'єкт-об'єктне відношення, невербальна комунікація, цілісний світогляд, пластична культура, відчуженість.

Тоталитарная идеология XX века, порабощение человека в сфере отчужденного труда; постмодернистское искусство, потребительская психология оказали крайне негативное влияние на формирование нового пластического образа современного человека. Первая половина XX века, отмеченная двумя мировыми войнами, породила субъект-объектное отношение к телу. Обесценивание человеческой жизни способствовало формированию «покорных тел». Рынок, в свою очередь, диктует запросы и требования к телу как к объекту. Сходство фигур, поз и движений свидетельствуют о навязывании социуму определенного телесного и пластического стереотипа. Отчужденность от тела, то есть зацикленность и пребывание в своих мыслях и заботах привели к тому, что современный человек не осознает свое тело и не умеет слышать и понимать его сигналы. Рост неврозов и социальной

напряженности свидетельствует о существующей репрессивной пластической культуре. Гармоничное духовное и физическое развитие человека во многом зависит от осознания своего тела и пластического выражения, их взаимосвязи с чувствами и мышлением. Пренебрежение к телу, его пластическому языку в различные культурные эпохи становилось причиной отчуждения человека от своей природы и потери своей целостности. Конфликт между телом и душой требует решения и осознания единства и целостности. В данной статье автор пытается выяснить факторы, которые повлияли на формирование субъект-объектного отношения к телу в XX веке и пути решения проблемы отчуждения человека от своей природы и потери своей целостности.

Ключевые слова: субъект-объектное отношение, невербальная коммуникация, целостное мировоззрение, пластическая культура, отчужденность.

Problem setting. The problem of body dependence and releasing of social repressions became significant in XX century. The totalitarian ideology reinforcement; increasing of human enslavement in the sphere of alienation work; postmodernism art influenced negatively for the new plastic image of modern individual. *Recent research and publications analysis.* The question of body realization was the research object for V. Reich, E. Fromm, G. Markuze, O. Lowen, F. Perlz, who used the psychoanalytical approach in this problem solution. Among modern scientists of this philosophic problem the attention to the body was given by E. Gazarova, I. Gorelov, L. M. Krol, E. L. Mikhailova, V. Sorell. *Paper objective.* We will try to reveal the factors which influenced the forming of subjective-objective attitude to body and the ways of solution the problem of human alienation of his body and nature and loss of his integrity. *Paper main body.* Characteristic feature of XX century plastic culture is he alienation from the body. The civilization learned to rule the “obedient bodies” and manipulating the consciousness at the same time. The first part of the XX entury gave birth to the subjective-objective attitude to the body. The body of som humanbecomes the object manipulated by other subjects. Not the last role in this body transformation was played by consumer psychology formed in XX century by market economy conditions. Plastic image of perfect person of XX century is monotype and does not correspond the variety of self-expression and body development that has place in eastern world. Medicine and psychology development on the one hand had widened the cognition measures of physical and mental processes in human body and on the other hand they made person to be lazy in learning and realizing the peculiarities of exactly his body. This caused the health problems and his inability to solve problems himself, without any help. Person stopped to trus his body, love it and care of it as the living organism. The modern person attitude can be determined as the exploitation. The estrangement from the body is the consequence of estrangement work that person does not enjoy. In the way of self-expression the western civilization person became more familiar and primitive than free and harmonious. Harmonious spiritual and physical personal development mainly depends on his body consciousness and plastic expression, their correlation with feelings and thinking. Body neglect, its plastic language in different cultural periods caused the person alienation from the his nature and loss of his integrity. Subjective-objective attitude to the body in XX century found the reflection in the communication as well. Wire and mobile connection limit the communication sphere by only verbal way of communication. Such style of communication contributes to the human substitute by machines that provide information. *Conclusions of the research.* Finding the state of spiritual and physical comfort is possible in condition of soul and body unity. The main method to get this state is forming the complete world view, absence of other internal conflicts that prevent person to put up with himself, forgive and accept himself.

Keywords: subjective-objective attitude, non verbal communication, complete world view, plastic culture, alienation.

Проблема залежності й звільнення тіла від соціальних репресій стала визначальною в XX столітті. Початок століття був багатообіцяючим для пластичної культури: поява психоаналізу, філософської антропології, вільного танцю Айседори Дункан і глибокозмістовного російського балету. Усі ці моменти могли зіграти важливу і неоціниму роль у формуванні нового пластичного образу людини, вільної і гармонійної пластичної культури. Проте посилення тоталітарної ідеології; все більше поневолення людини у сфері відчуженої праці; постмодерністське мистецтво, яке, у свою чергу, відчужується від людської суті, справили украй негативний вплив на формування нового пластичного образу сучасної людини. Напевно, у жодну з попередніх епох конфлікт між тілом і душею (психікою, внутрішнім світом) не був таким гострим та злободенним, і в той же час не прагнув до вирішення та усвідомлення єдності й цілісності. Спробуємо з'ясувати фактори, які вплинули на формування суб'єкт-об'єктного відношення до тіла та шляхи вирішення проблеми відчуження людини від своєї природи і втрати своєї цілісності.

Питання усвідомлення тілесності було об'єктом дослідження В. Райха, Е. Фромма, Г. Маркузе, О. Лоуена, Ф. Перлза, які використовували психоаналітичний підхід у вирішенні

цієї проблеми. Серед сучасних дослідників філософській проблемі відношення до тіла приділяли увагу Е. Газарова, І. Горелов, Л. М. Кроль, Е. Л. Михайлова, В. Сорелл.

Е. Газарова відмічає, що ще на початку ХХ століття відношення до тіла визначалося уявленнями про плоть як про речову половину людини, що покидається при звільненні духу, але вже з другої чверті ХХ століття інтерес до тіла зріс, а відношення до нього стало терпимішим і шанобливішим. [1, с. 12–14]

У другій чверті ХХ століття з'являється психосоматичний напрям в психоаналізі, представлений вченням В. Райха. Райх не лише відкрив явище «м'язового панцира» як індивідуального паттерну захисту від соціальних репресій, але й довів, що методи прямого впливу на м'язові блоки, спрямовані на їх розслаблення, можуть сприяти вивільненню емоцій та лібідинальної енергії.

Характерною рисою пластичної культури ХХ століття є відчуженість від тіла. Цивілізація навчилася управляти «слухняними тілами», при цьому уміло маніпулюючи свідомістю. Перша половина ХХ століття, відмічена двома світовими війнами, породила суб'єкт-об'єктне відношення до тіла. Іншими словами, тіло окремої людини стає об'єктом, яким маніпулюють інші суб'єкти. Не останню роль у перетворенні тіла на об'єкт зіграла споживча психологія, що сформувалася у ХХ столітті в умовах ринкової економіки. Ринок диктує запити й вимоги до тіла як до об'єкту. Він (ринок) нав'язує певний пластичний і тілесний стереотип як естетичний еталон та найбільш дорогий товар. Подіуми стають своєрідними вітринами, де демонструються «кращі» зразки пластичної та тілесної культури; пропонуються еталони краси чоловічого і жіночого тіла. Подібність фігур, поз і рухів свідчать про нав'язування соціуму визначеного тілесного й пластичного стереотипу. Західна цивілізація – «цивілізація молодих» – захоплюється пластичним ідеалом молодості. Але цей ідеал статичний та одноманітний, він є ніби законсервованим. Пластичний образ ідеальної людини ХХ століття однотипний та не відповідає тому різноманіттю пластичного самовираження і розвиненої тілесності, що має місце у західному світі.

Демократична західна культура залишається досить консервативною у створенні пластичного образу людини, точніше – його ідеалу. Визнання краси у різних тілесних і пластичних проявах людини знецінило б тіло як товар: дорогий, але, на жаль, такий, що швидко псується (молодість недовговічна). Людина західної цивілізації «схиблена» на максимально можливому збереженні та продовженні молодості, інакше вона втрачає свою конкурентоспроможність як товар. Звідси неприйняття себе і свого тіла в різні життєві періоди. Відчуженість від тіла, тобто зацикленість і перебування у своїх думках та турботах привели до того, що сучасна людина не усвідомлює своє тіло і не вміє чути й розуміти його сигнали. Розвиток медицини і психології, з одного боку, розширили рамки пізнання фізіологічних і психічних процесів в організмі людини, а з іншого боку, зробили людину ледачою в пізнанні та розумінні особливостей саме свого тіла. Звідси проблеми зі здоров'ям і нездатність їх вирішити без стороннього втручання. Людина перестала довіряти своєму тілу, любити його і леліяти як живий організм. Відношення сучасної людини до тіла можна визначити як експлуатацію.

Відчуженість по відношенню до тіла багато в чому є наслідком відчуженої праці, що не приносить радості. Г. Маркузе вважає, що нормальна праця (соціально корисна професійна діяльність) при переважаючій формі розподілу праці облаштована таким чином, що індивід не задовольняє в трудовому процесі своїх власних спонукань, потреб, здібностей, а виконує передвказану функцію. [5, с. 236] Жорсткий, механічний ритм міського життя, постійна зайнятість у сфері праці; нав'язування стереотипних видів і форм відпочинку; необмежена атака рекламою привели до того, що людина не лише втратила автономність свідомості, але й відчуття тіла. Весь світ як у сфері праці, так і у сфері відпочинку, стверджує Г. Маркузе, перетворився на систему одушевлених і неживих предметів, які усі в рівній мірі підлягають адмініструванню. У цьому світі, пише Маркузе, людське існування – не більше ніж річ, речовина, матеріал, що не містить у собі принципу власного руху. [5, с. 112–113]

Пластична культура ХХ століття, незважаючи на різноманіття свого прояву в театрі, мистецтві, танці, архітектурі, залишається репресивною відносно конкретного індивіда. «Вільне» і незалежне мислення представника західної цивілізації не допускає думку про обмеження та підпорядкування яким-небудь стереотипам пластичної мови людини. Західна культура, що проповідує гасла свободи самовираження і демократичності мистецтва, допускає,

в принципі, незалежний розвиток пластичної культури. Проте ця свобода залишається тільки зовнішньою. У своєму пластичному самовираженні сучасна людина західної цивілізації стала, швидше, розв'язною і примітивною, ніж вільною і гармонійною. Екзистенціальний конфлікт з навколишнім світом; комплекси і затиски, що сформувалися в дитинстві; відчужена праця є причинами внутрішньої несвободи, а звідси і неможливості створення вільного гармонійного пластичного образу людини. За виразом Г. Маркузе, взаємодія «Я», «Понад-Я» і «Воно» каменіє в автоматичних реакціях; пліч-о-пліч з матеріалізацією «Понад-Я» йде матеріалізація «Я», що проявляється у заморожених гримасах і жестах, які виконуються в потрібному місці і в потрібний час. [5, с. 113] Такий стан Е. Фромм називає синдромом відчуження або внутрішньою пасивністю людини. [5, с. 248] Цей опис внутрішнього стану людини свідчить про дихотомію людської суті, що проявляється у розриві між думкою і афектами, свідомістю і тілом.

Пануюча у сучасному світі психологія споживання поширюється на людське тіло, яке використовується як дане, але не відчувається як частина єдиного цілого під назвою людина. Підкреслено виражений сексуальний характер пластичної мови сучасної культури можна розглядати як ілюзорний прояв свободи. Сексуальна революція ХХ століття зруйнувала моральні заборони і строгі установки в області відношення статей. Проте розкріпачення тіла не сталося. Суспільство у кінці ХХ століття стало не набагато благополучнішим у сфері психічного здоров'я, ніж на початку століття. Е. Фромм вважає, що нова людина технотронної ери страждає від буденної хронічної шизофренії, причиною якої є розрив між думкою і афектом. [8, с. 249] Сексуальні стосунки теж стали товаром, який використовується в рекламі, політиці, пресі, кіно. Маніпулювання сексуальною сферою людських відносин, заглядання в замочну щілину і виставляння напоказ «брудної білизни» в різних популярних передачах і ток-шоу свідчить про існуючу репресивну пластичну культуру. Гармонійний духовний і фізичний розвиток людини багато в чому залежить від усвідомлення свого тіла і пластичного вираження, їхнього взаємозв'язку з почуттями та мисленням. Зневага до тіла, його пластичної мови в різні культурні епохи ставала причиною відчуження людини від своєї природи і втрати своєї цілісності.

Суб'єкт-об'єктне відношення до тіла в ХХ сторіччі знайшло своє відображення і в комунікації. Перш за все ХХ сторіччя – це епоха розвитку масової технічної комунікації. Телефон, радіо та телебачення змінили просторові та часові межі спілкування. Провідниковий та мобільний зв'язок обмежують сферу спілкування тільки вербальним засобом комунікації. Спілкування стає чисто інформаційним. Стиль такого спілкування сприяє заміщенню людини технічним засобом, який несе інформацію. Основне призначення засобів масової технічної комунікації (телебачення, радіо) – ідеологічне, маніпулятивне. Завдяки ним технократична цивілізація ХХ сторіччя перетворила людину в елемент великого державного механізму.

Надбання стану душевного і фізичного комфорту можливе за умови єдності душі і тіла. Існує декілька шляхів досягнення цього стану, тим паче, що кожен в дитинстві перебував у ньому. Перший шлях лежить через дитячі спогади, коли ми ще не втратили зв'язок з тілом і не зв'язали себе культурними нормами та установками. Якщо спостерігати за дитиною, можна відмітити безпосередність, гармонійність її пластики та радість від процесу руху. Повернення в дитинство дозволяє згадати це відчуття себе та отримати втрачену радість.

Другий шлях бачиться у вільному творчому самовираженні, коли думки і відчуття зливаються в єдине ціле. Будь-який творчий процес робить неможливим відчуженість від праці, людина розчиняється у цьому процесі та отримує радість від результату своєї діяльності, чи то яка-небудь фізична праця, чи то мистецтво.

Третій шлях до усвідомлення свого тіла проходить через танець як життя, його прояв у русі, коли людина спілкується зі світом усім своїм тілом, одночасно самовиражаючись і заявляючи про себе як про індивідуальність.

Проте найголовнішим засобом надбання своєї тілесної цілісності є формування цілісного світогляду, відсутності внутрішніх конфліктів, які не дозволяють людині примиритися з самою собою, пробачити і прийняти себе.

ЛІТЕРАТУРА

1. Газарова Е. Э. Психология телесности / Е. Э. Газарова. – М. : Институт общегуманитарных исследований, 2002. – 192 с.
2. Кроль Л. М. Человек-оркестр: микроструктура общения / Л. М. Кроль, Е. Л. Михайлова. – М. : ТОО «Независимая фирма “Класс”», 1993. – 154 с.
3. Лоуэн А. Радость / А. Лоуэн ; [пер. с англ.]. – Минск: Попурри, 1999. – 464 с.
4. Лоуэн А. Язык тела / А. Лоуэн ; [пер. с англ.]. – Ростов-на-Дону : Феникс, 1998. – 383 с.
5. Маркузе Г. Эрос и цивилизация / Г. Маркузе ; [пер. с англ., послесл., примеч. А. А. Юдина; сост., предисл. В. Ю. Кузнецова]. – М. : АСТ, 2003. – 528 с.
6. Перлз Ф. Гештальт-подход. Свидетель терапии / Ф. Перлз ; [пер. с англ. М. Папуш]. – М. : Издательство Института психотерапии, 2001. – 224 с.
7. Райх В. Функция оргазма / В. Райх ; [пер. с нем. В. Костенко]. – СПб. : Университетская книга ; М. : АСТ, 1997. – 87 с.
8. Фромм Э. Психоанализ и этика / Э. Фромм ; [пер. с англ.]. – М. : Республика, 1993. – 415 с.

УДК 17.032

Мухина Е. Н.

Харьковский национальный университет имени В. Н. Каразина

ДИСКУРС-АНАЛИЗ КАК МЕТОД АНАЛИЗА СОЦИАЛЬНЫХ ТРАНСФОРМАЦИЙ

В статье актуализируется потенциал дискурс-анализа как способа исследования социального поля, социальных метаморфоз и процесса производства пространства. В этой связи рассматриваются социально-философские теории последователей исторического материализма с одной стороны, и постструктуралистской теории дискурса с другой. Исследуется диалектическое соотношение дискурсивных и материальных социальных практик. На основе полученных результатов делается вывод о том, что дискурс-анализ обладает большим эвристическим потенциалом как один из социально-критических методов.

Ключевые слова: дискурс-анализ, дискурсивная формация, дискурсивные практики, *Gouvernementalité*, дискурсивная власть, национальный дискурс, идеология, интерпелляция, деконструкция.

У статті актуалізується потенціал дискурс-аналізу як методу дослідження соціального поля, соціальних метаморфоз і процесу виробництва простору. У зв'язку з цим розглядаються соціально-філософські теорії послідовників історичного матеріалізму з одного боку, і постструктуралістської теорії дискурсу з іншого. Досліджується діалектичне співвідношення дискурсивних і матеріальних соціальних практик. На основі отриманих результатів робиться висновок про те, що дискурс-аналіз має великий евристичний потенціал як один із соціально-критичних методів.

Ключові слова: дискурс-аналіз, дискурсивна формация, дискурсивні практики, *Gouvernementalité*, дискурсивна влада, національний дискурс, ідеологія, інтерпелляция, деконструкция.

The article actualizes the potential of discourse analysis as a way of studying the social field, social metamorphosis and the process of space production. In this connection, the socio-philosophical theories of the followers of historical materialism on the one hand, and the poststructuralist discourse theory on the other, are considered. The dialectic correlation of discursive and material social practices is investigated. Based on the results obtained, it is concluded that discourse analysis has a great heuristic potential as one of the social-critical methods.

Key words: discourse analysis, discourse formation, discursive practices, *Gouvernementalité*, discursive power, national discourse, ideology, interpellation, deconstruction.

В данной статье речь пойдет о дискурс-анализе как способе исследования социального поля и его трансформаций искусственным путем. Наша цель состоит в том, чтобы показать социально-критический потенциал дискурс-анализа для социально-философских наук. В нашем

понимании дискурс обладает социально-порождающими функциями, поэтому наше внимание будет сосредоточено главным образом на социальных процессах, которые носят искусственный характер, но кажутся вполне естественными.

Наше исследование на этом этапе будет базироваться на двух направлениях социально-философской литературы. Первое опирается на концепты Маркса, второе обращается к постструктуралистскому пониманию дискурса. Определяющей является традиция критики идеологии с ее пониманием общества, так как социальная и политическая значимость дискурсов становится понятной только тогда, когда будет раскрыто, из каких социальных практик они исходят и какие властные отношения поддерживают. Сильную сторону постструктуралистского понимания дискурса мы видим в его сфокусированности на форме дискурсов и их правилах. Данное исследование не претендует на примирение этих двух традиций с их многочисленными, в некоторых аспектах фундаментальными различиями. Речь скорее идет о том, чтобы найти в обеих традициях аргументы для подтверждения того, что общество является по большей части искусственным продуктом властных отношений.

Наш интерес к дискурс-анализу как способу социальных трансформаций исходит из того, что он анализирует сказанное и написанное (дискурсивные практики) как выражение и способ отношений между социальными силами, в которых отражаются отношения господства и власти, и посредством которых эти отношения могут производиться, стабилизироваться, консервироваться или изменяться. В этом смысле дискурс-анализ понимается не как чистый анализ языка, но как проект критики власти, как способ социального исследования. Так понимаемый дискурс-анализ может обрести свой эвристический потенциал только в контексте общественных отношений, в которых и порождаются исследуемые дискурсы. Дискурс-анализ обладает большим и еще в значительной степени нереализованным потенциалом для исследования роли идеологического дискурса в процессе господствующего производства пространства и роли этого производства пространства для поддержания и воспроизводства господствующего дискурса. Таким образом, данный метод является не просто лингвистическим, но, прежде всего, социально-критическим проектом.

Такой подход предполагает совершенно особое понимание дискурса. Здесь дискурс понимается не идеалистически. Это значит, что социальный мир не может быть редуцирован к чистому тексту – ни теоретически, ни методологически (анализ языка не является привилегированным доступом к социальному, как предполагает практика дискурс-анализа). Дискурс здесь понимается как серия правил производства высказываний, которая находится в диалектических отношениях с материальными основами пространственного и социального производства и воспроизводства, способствуя поддержанию господствующих социальных и пространственных порядков. Дискурс-анализ как инструмент критического исследования общества может использоваться как дополнение к текущим материалистическим теориям производства пространства, эксплицировать связи между дискурсивными и материальными (недискурсивными) социальными формами, которые (вос)производят господство, а также социальное и пространственное неравенство.

Дискурс как социальная форма, исследуемая дискурс-анализом

В дискурсе отражаются социальные отношения, которые производятся и воспроизводятся посредством социальных практик. Это значит, что противоречия и властные различия, посредством которых определяются социальные отношения, снова находят себя в дискурсе – в языковой форме. Другими словами, дискурсы – это отлитые в языковой форме социальные практики. Посредством регулярного повторения эти застывшие в своей форме дискурсы могут стать настолько самостоятельными, что абстрагируются от своих социальных истоков, которые забываются, а затем принимаются в качестве общих законов. Дискурс-анализ как социо-анализ пытается раскрыть забытое отношение между абстрактными социальными и языковыми формами (то есть дискурсами) и конкретными социальными и языковыми практиками, от которых и происходят эти формы. В таком дискурс-анализе речь не идет о «языке» или о «дискурсе» как таковых, но о формах аргументации, системах высказываний, дискурсивных формациях, которые являются выражением конкретных социальных отношений и, следовательно, отражаются в структурах языка. Таким образом, нет необходимости в теории дискурса, но скорее в теории общества, которая может объяснить отношения власти и функцию

дискурса при (вос)произведении конкретных социальных отношений. Анализ должен снова установить утраченную посредством абстрагирования связь дискурсов с социальными и языковыми практиками, и тем самым сделать явными властные отношения, которые и структурируют дискурсы. Таким образом, дискурс-анализ как социо-анализ выявляет историческое становление забытых дискурсивных и социальных правил и тем самым ставит под вопрос социальные отношения.

Понимание дискурсов как отражения социальных отношений можно проиллюстрировать на примере национального дискурса. Каждой нации присущи определенные история, мифы, традиции и символы, то есть вещи, которые или существуют в языке, или получают смысл только через значение, которое им приписывается посредством языка. Эти дискурсы позволяют нации появиться как нечто, что уже существует вечно и чье основание теряется где-то в глубине мифов древности. При этом забывается то, что национальные дискурсы в современном смысле существуют только с Нового времени [2]. В них вписаны социальные отношения нации, чье ядро можно распознать только тогда, когда письмо и язык нации исследуется в контексте социальных отношений, из которых они возникают. Дискурсы становятся национальной историей или национальными мифами, поскольку они относятся к (существующему, бывшему или будущему) национальному государству, к идеологическому оснащению которого они принадлежат и как социальные отношения [18, с. 14] выходят за пределы чисто языкового уровня, включая в себя валюту и правовую систему (в ее материализации в государственных компаниях и тюрьмах), армию и систему правоохранительных органов. Исследование производства национальной истории, национальной символики и традиций может много рассказать о социальных отношениях, в которых и для господства над которыми они производится. Дискурсы о национальной истории или единообразной национальной культуре и связанные с ними дискурсивные практики, как традиции и обычаи, существуют только потому, что они идеологически поддерживают отношения господства или властные отношения в национальном государстве, заставляя молчать о различиях между членами одной нации, но не о различиях с другими нациями.

Диалектические отношения поддержки дискурсивных и социальных практик и норм

Социальный мир конституируют определенные дискурсивные практики, которые в свою очередь конституируются определенными социальными материальными (недискурсивными) практиками. Властвующая, социально произведенная форма, которую принимают дискурсивные практики посредством повторения и абстрагирования, определяется как дискурс. При этом дискурсивные и социальные практики состоят с социальными формами и дискурсивными формациями в диалектических отношениях «взаимной поддержки и обусловливания» [14, с. 265]. «Дискурсивное конституирование общества не исходит из свободной игры идей в головах народа, но от социальной практики, прочно укорененной и ориентированной на реальность» [12, с. 66]. Дискурс-анализ всегда исходит из общественных отношений и рассматривает дискурсы как системы правил для поддержания определенных общественных рациональностей в системе взаимной поддержки. Его цель – исследование, консервирование или трансформация основы, модусов и функций производства именно этой системы правил.

Относительно примера национального дискурса считается, что индивиды, как национально определенные дискурсивными практиками должны находиться в контексте общественных отношений, в которых они появляются, то есть нации. Если в СМИ – как в политической части, так и в спортивных событиях – или в повседневных разговорах говорится о «мы», если имеются в виду члены собственной нации [11, с. 56], то это следует понимать только в контексте одновременно гомогенизирующей и исключаяющей других социальной формы нации как отношения господства. В подобных дискурсах нации представляются как внутренне культурно гомогенные, в отличие от других наций, представляющихся очень отличными. Но это представление нации производится не только посредством дискурса, например, путем обращения к «мы» как представителям одной нации. Роль национального дискурса становится более ясной, прежде всего, в контексте материальных (недискурсивных) социальных практик, как например, регулируемое законом исключение иностранцев из определенных практик и постоянно проводимые посредством государственного аппарата

гомогенизуючі національну культуру і виключаючі інші культурні практики: наприклад, шкільне виховання і підтримка державою впровадження елементів етнічної культури в повсякденне життя суспільства. Національний дискурс не може бути понятим без звернення до способів функціонування властних відносин в суспільстві. Державні знамена, спів гімнів, звернення до читачів або глядачів як до «ми, ... (члени певної нації)» або інші матеріальні недискурсивні практики підтримуються дискурсом, що слугує основою для виробництва «національного єдинства», виключаючого і маргіналізуючого «чужих» і «іноземців».

Дискурс як і соціальні відносини не є природними, на даний час вони самі по собі. Вони виробляються і репродуцуються за допомогою регулярного повторення і постійно здійснюваного абстрагування від їх конкретного практичного виробництва. Так відбувається матеріалізація, або овеществлення, дискурсивних і соціальних практик. Під матеріалізацією слід розуміти «момент в процесі відчуження, в якому характеристика матеріальності (вещності) стає стандартом об'єктивної реальності» [10, с. 200], при чому відчуження розуміється як «процес, при якому руйнується єдинство виробництва і виробленої продукції» [10, с. 200]. Цей процес відчуження може відбуватися як за допомогою матеріальних, так і дискурсивних практик через регулярне повторення і абстрагування від конкретного процесу виробництва.

Для того щоб зрозуміти відносини між абстрактною мовною формою (наприклад, національний дискурс) і соціальною формою (наприклад, національна держава), потрібно дослідити соціальні і мовні практики, які ці форми щодня в день виробляють і утверджують. Це означає, що дискурс-аналіз досліджує практику виробництва тексту, в якій «руйнується єдинство виробництва і виробленої» [10, с. 200]. Його завдання полягає в тому, щоб виробити правила, які структурують ці конкретні практики. Тільки тоді стає очевидним, що соціальні і дискурсивні практики не є вичерпно фіксованими структурами, але змінюються під впливом динаміки соціальних і мовних практик – саме це і відбувається постійно. Вихідною точкою є, таким чином, соціальні і дискурсивні практики, за допомогою яких можуть вироблятися, виробляються і змінюються суспільні відносини.

Для того щоб ближче підійти до розуміння влади ідеологічного дискурсу, необхідно вирішити наступні завдання. По-перше – чітко визначити поняття соціальних і дискурсивних практик, поняття соціальної форми і дискурсивної формації. Далі – дослідити властні діалектичні відносини підтримки цих чотирьох понять, яке Фуко визначає як *Gouvernementalité*.

Соціальні і дискурсивні практики

Головним для основи на ідеях Маркса історичного матеріалізму є практика, а саме «людська діяльність (історія – дух) в її конкретності, безперервно пов'язана з певною організованою (історизованою) «матерією», з природою, перетвореною людиною. Філософія дії (практики, розвитку), але не «чистого» дії, а саме дії «нечистої», реальної, в самому грубому і світському сенсі слова» [3, с. 50]. Суспільство і створюється, виробляється за допомогою цих практик, в тому числі і практик мовних, при цьому не індивідуально, але в діалектичній взаємозв'язі: «Практика, по-перше, є актом, діалектичним відношенням між природою і людиною, речовиною і свідомістю» [16, с. 40]. Аналіз сказаного і написаного представляється одним з основних підходів при дослідженні суспільства і соціального простору – саме тому, що дискурси виробляються суспільством, тому що вони є влиті в мову застиглої соціальної форми, повної абстракції конкретних суспільних відносин.

Для того щоб зрозуміти, як нерівні соціальні відносини приводяться до однієї гегемоністської форми, слід дослідити соціальні форми і дискурсивні формації як абстрактні форми соціальних і дискурсивних практик, а також встановити відносини між ними.

Соціальна форма

Общественные противоречия поддаются изменениям благодаря общественным нормам. В анализе формы стоимости Маркс в «Капитале» показывает, как функционируют противоречия между стоимостью и прибавочной стоимостью, и заключает: «Мы видели, что процесс обмена товаров включает в себе противоречащие и исключают друг друга отношения. Развитие товара не снимает этих противоречий, но создает форму для их движения. Таков и вообще тот метод, при помощи которого разрешаются действительные противоречия [5, с. 113]. Аналогично этому Пашуканис сделал вывод о том, что «спор, конфликт интересов, <...> создают <...> правовую форму» [17, с. 69]. На основании выводов, прежде всего Пашуканиса, материалистическая теория государства имеет дело с политической формой капитализма, с государством как особой инстанцией, которая, по всей видимости, постоянно организует и осуществляет свое правление вне интересов индивида. Мышление и говорение об этих фундаментальных социальных формах остается из-за их «фетишистского характера» [5, с. 85] обычно на поверхности, как это происходит в «объективных формах мышления» [5, с. 90], которые кажутся квази-естественными.

То же самое происходит и с дискурсами, в которых материализуются, или воплощаются, социальные и произведенные посредством практик отношения. Поскольку социальные формы одновременно являются результатом социальной практики, они «обеспечивают репродукцию общества за спиной, но посредством деятельности индивидуальных акторов» [15, с. 40]. Их исследование требует идеологетика, то есть критика самоочевидных предположений об обществе, которые самостоятельно возникают из социальных отношений, и для чьего воспроизведения являются необходимыми.

Как уже было озвучено выше, национальные дискурсы поддерживают искусственно установленное национальное единство путем замалчивания различий внутри нации. «Воображаемая общность» [2] нации является специфической социальной формой с соответствующей дискурсивной формацией, социальные противоречия которой вполне поддаются обработке. Это происходит посредством того, что различие, а именно между членами нации и иностранцами, ставится выше всех других различий. «Форме нации» [9, с. 111] удается подчинить себе социально производимые различия между мужчиной и женщиной, господином и рабом, капиталом и трудом, «так что в конечном итоге превалирует символическое различие между “нами” и “другими” и переживается как нередуцируемое» [9, с. 116].

Идеология – господствующая дискурсивная формация

В данном контексте термин «идеология» может быть определен более конкретно. А именно как дискурсивная формация или свод правил, который делает возможным и регулирует появление определенных высказываний, при этом исключает другие высказывания. Посредством этого свода правил регулируются содержания высказываемого о форме дискурса. «Если между определенным количеством высказываний мы можем описать подобную систему рассеиваний, то между субъектами, типами высказываний, концептами, тематическим выбором, мы можем выделить закономерности (порядок, соотношения, позиции, функционирование и трансформации). Можно сказать, что мы имеем дело с дискурсивными формациями <...>. Условия, которыми обуславливаются элементы подобного распределения <...>, назовем правилами формации – правилами применения (но вместе с тем и существования, удержания, изменения и исчезновения) в перераспределении дискурсивных данных» [8, с. 22]. Эти правила, которые структурируют практику говорения, производятся обществом, в них проявляют себя конкретные общественные отношения. Поскольку дискурсы всегда возникают из поддающихся анализу оснований (то есть из определенных общественных отношений), они всегда определяются конкретными интересами, целями, формами обработки социальных противоречий и т. д., а также находятся в тесной связи с конкретными практиками. При использовании в качестве ограничения дискурсы кажутся идеологически нейтральными, действуют как нередуцируемая часть действительности. Они кажутся независимыми от социальных практик, но фактически являются их результатом. Таким образом, дискурсы и идеологии не могут пониматься как оторванная от общественных отношений надстройка, а только как абстрагированные, ставшие объективными социальные формы, чью генеалогию из

конкретных общественных отношений можно заново «открыть» посредством критики идеологии и дискурс-анализа как социо-анализа.

Согласно Марксу и Энгельсу, в идеологии «люди и их отношения оказываются поставленными на голову, словно в камере-обскуре» [7, с. 41]. Этой метафорой они обозначают кажущееся отделение мышления от конкретной социальной практики, как это происходит на определенной стадии разделения труда. Так как, хотя «производство идей, представлений, сознания первоначально непосредственно вплетено в материальную деятельность и в материальное общение людей» [7, с. 40], создается видимость их отделения и самостоятельности. Знаменитая фраза Маркса «Не сознание людей определяет их бытие, а их общественное бытие определяет их сознание» [6, с. 9], не должна истолковываться механистически. Решающим фактором является прилагательное «общественное». В каждом конкретном обществе идеологии возникают либо как результат специфической деятельности идеологов, чья цель состоит в том, чтобы «представить свой интерес как общий интерес всех членов общества» [7, с. 65], то есть как заведомую ложь, чтобы скрыть существующие властные отношения; либо как фетиши социальных форм, «за спиной, но посредством деятельности индивидуальных акторов» [15, с. 40], без их умышленного вмешательства.

Функцией идеологического дискурса, таким образом, является воспроизведение общественных отношений, несмотря на их внутренние противоречия. Идеологические дискурсы способны воспроизводить и стабилизировать асимметричные властные отношения и при этом производить согласие с этим неравенством среди тех, на ком оно отрицательно сказывается. Это соотношение Грамши обозначил как проблему «гегемонии», которую гарантирует добровольное содействие угнетенных, и которая производится в гражданском обществе, понимаемом как расширенное государство. Следовательно, справедливо равенство: «Государство = политическое общество + гражданское общество, иначе говоря, государство является гегемонией, облеченной в броню принуждения» [3, с. 359].

Принимая во внимание это понимание гегемонии, Альтюссер придал понятию «идеология» особый смысл. Он обозначает им способ функционирования, посредством которого из конкретных людей конституируются «индивиды» и «субъекты» в современном смысле: «категория субъекта является конститутивной для всякой идеологии только потому, что (определяющая) функция всякой идеологии – “конституировать” конкретных индивидуумов в субъектов» [1, с. 25]. Идеология, таким образом, не является первичной, как полагают индивиды, но «всегда существует в некоем аппарате, в его практической деятельности или практиках» [1, с. 22], причем аппараты являются составными частями расширенного государства. Таким образом, для Альтюссера идеология является результатом совокупности практик расширенного государства, которая превращает индивидов в субъектов. Этот механизм он обозначает как «обращение (интерпелляция) субъекта» и иллюстрирует на следующем примере: в момент, когда на обращение полицейского «Эй, вы, там!» [1, с. 26] индивид поворачивается, он становится субъектом, «потому что он признает, что обращение адресовано “именно” ему» [1, с. 26]. Результатом многочисленных интерпелляций являются субъекты, которые как таковые представляют собой эффекты государственных практик.

Если с помощью интерпелляций со стороны государственных аппаратов из массы индивидов вербуются субъекты, или индивиды трансформируются в субъектов, то этот процесс весь пронизан властью: «Субъекты существуют только в подчинении и ради их подчинения» [1, с. 31]. Ядром гегемонии, которое производится таким способом, является не прямое господство над субъектом, но тот факт, что субъект конституируется только в практиках власти. Эта идея Альтюссера критиковалась и критикуется потому, что трудно объяснить, почему индивиды позволяют интерпеллировать себя как субъекты, что у этого процесса есть естественные корни – данная теория онтологизирует опыт подчинения. Поэтому важно исследовать то, как субъекты производятся в смысле Альтюссера посредством специфической, обладающей определенным содержанием интерпелляции – как школьники, рабочие, правонарушители – в рамках соответствующих процессов господства – школьного образования, оплачиваемой работы, работы полиции.

В связи с интерпелляцией, дискурсом и социальными структурами следует обновить наш пример с нацией. Насколько больше нация становится господствующим нарративом и, вместе с тем, идеологически воспринимаемой социальной формой, становится очевидным при

попытке думать и действовать за пределами национальных гомогенизаций и исключений. Это очень отчетливо можно видеть в ситуации с заключенными тюрьмы Гуантанамо, которые были интерпеллированы в качестве «воюющих врагов», чтобы запретить им интерпелляцию в качестве граждан государства или субъектов международного права. Эта практика позволяет отказать им в статусе субъекта международного или гражданского права и приводит к тому, что заключенные содержатся ни согласно национальному праву, ни согласно Женевской конвенции, но активно редуцированы к «голой жизни» (Агамбен).

В то же время критика этой ситуации действительно возможна и практикуется: заключенные интерпеллируются критиками Гуантанамо как субъекты с учетом прав человека. В контексте модели Альтюссера это интерпретируется как интерпелляция посредством аппаратов прав человека (НГО), чья деятельность направлена против редуцирования заключенных до врагов или «голой жизни». Но почему такая интерпелляция возможна и почему она иницируется индивидами или субъектами, не может быть объяснено в рамках теории Альтюссера. Особенно учитывая тот факт, что аппараты прав человека (в частности посредством ООН) базируются на аппаратах национальных государств. Противоречия между различными аппаратами не могут быть содержательно тематизированы на основе концепта интерпелляции, согласно которому все государственные интерпелляции в любом случае означают подчинение, порабощение.

Пулансас в свете теории Альтюссера определяет государство как «материальную концентрацию отношения власти между классами и классовыми фракциями» [18, с. 159], чьими интересами является кристаллизация в «аппаратах соответствующей формы» [18, с. 162]. Анализ, удовлетворяющийся только тем, что субъект конституируется посредством практик и дискурсов и поэтому порабощается, без исследования того, в каких социальных контекстах, практиках и дискурсах это происходит и в чьих интересах порабощение принимает свое конкретное содержание, рискует разрушить «единство производства и производимого», то есть утверждать субъекта в качестве производимого и одновременно его материализовать (овеществлять) посредством абстрагирования от конкретного процесса его производства. Ссылаясь на эту теорию, не может быть объяснено, почему и как была создана система Гуантанамо в государственном аппарате США и посредством этого аппарата. Но такая задача разрешима для дискурс-анализа как социо-анализа, который исследует дискурсы «безопасности», «терроризма» и «врага», гегемония которых после 9/11 при обращении с определенными военнопленными исследуется в контексте определенных социальных отношений в США.

Форма и практика – Gouvernamentalité – между внутренним и внешним руководством

В продолжение идей Альтюссера Фуко разработал свой концепт Gouvernamentalité. Он означает технику управления, которая одновременно характеризуется внутренним и внешним руководством. Она описывает конкретные практики управления и социальные и дискурсивные формы, посредством которых эти практики «информируются». Этот способ управления характеризуется тем, что он накладывается на индивида не только в качестве внешнего принуждения. Это по большей части практика власти, которая интериоризируется настолько, что каждый будет наблюдать за самим собой, «каждый будет осуществлять подобное наблюдение над самим собой и против самого себя» [14, с. 233]. В своем обсуждении Gouvernamentalité Фуко в основном говорит не о причинах управления, но о том, как оно функционирует. Gouvernamentalité означает некий способ мышления, который способен сделать возможной и осуществимой на практике форму управления, как для своих пользователей, так и для тех, против кого она используется. Дискурс-анализ как социо-анализ исследует на макроуровне, каким образом эти рациональности и порядки организации мышления производятся, и на микроуровне – как они воспроизводятся и перемещаются посредством социальных и языковых практик, а также – как они достигают уровня телесных эффектов: «Отношения власти проходят внутрь тела», они в прямом смысле «инкорпорируются». А далее посредством этих практик элементы реальности приводятся во взаимное движение: «... необходимо учитывать взаимодействие между этими двумя типами техник – техниками подчинения и техниками себя. Нужно учитывать те точки, в которых техники господства одних индивидов над другими встраиваются в процессы воздействия

индивидов на самих себя. И наоборот, следует учитывать те точки, в которых техники себя интегрируются в структуры принуждения или господства. Точка соприкосновения, в которой принуждение одних индивидов другими связывается с их поведением в отношении себя, и есть, на мой взгляд, то, что мы называем правлением» [13, с. 203].

Такие практики управления могут при этом пониматься как практики, в которых диалектические отношения между самоуправлением и управлением другими, между дискурсивной формацией и социальной формой, также как и между дискурсивной и социальной практикой, показывают себя как процессы власти, как отношения господства.

Также и для дискурса нации на макроуровне, ссылаясь на Харриса, можно установить, что вплоть до языка ни одно политическое требование не обходится без ссылки на это отношение господства: «Национализм задает рамки и обеспечивает язык почти для всего политического обсуждения» [11, с. 169]. Это утверждение указывает на микроуровень самоуправления, о котором Майкл Биллинг – не называя его – пишет: «национальная идентичность в развитых странах запоминается, потому что она встроена в рутину жизни, которая постоянно напоминает, или “флагирует”, государственность. Тем не менее, эти напоминания, или “флагирующие”, настолько многочисленны, и они являются такой знакомой частью социальной среды, что они скорее действуют бездумно, чем осознанно» [11, с. 38]. Насколько господствующим является этот дискурс на микроуровне показывает пример инкорпорации национального дискурса. Эти практики могут быть настолько интериоризированы, что становятся собственной природой, частью Я, структурируют собственные действия и собственное восприятие индивида. Наиболее эффективен национальный дискурс в том случае, когда он настолько же материализуется, насколько и инкорпорируется – он воспринимается естественно, как часть собственного естества.

Таким образом, целью дискурс-анализа как социо-анализа является объяснение того, как дискурсы – национальные дискурсы – функционируют и откуда берут свое начало, посредством исследования дискурсивных формаций и раскрытия конкретных дискурсивных и социальных практик, которые содействуют воспроизведению дискурсивных формаций, а также исследования отношения макро- и микроуровней, отношений принуждения и господства и их инкорпорации.

Дискурсивные практики и производство пространства

Исходя из изложенного выше теоретического базиса, мы делаем вывод, что дискурс-анализ может внести весомый вклад в исследование производства конкретного пространства. Пространство при этом понимается как продукт социальной практики и как выражение существующих общественных отношений. Воспроизводство общественных отношений вплетено посредством социальных и, прежде всего, дискурсивных практик в производство господства и во многих отношениях переплетено с воспроизводством социального и пространственного неравенства. Неравные общественные отношения продуцируют пространства неравного развития. В то же время они всегда являются спорными, то есть подлежащими обсуждению и изменению в различных формах повседневной социальной практики. При производстве пространства дискурсивные практики тогда играют особенную роль, когда они содействуют воспроизведению общественных отношений власти. В этом случае они состоят в отношениях взаимной поддержки с господствующими пространственными структурами, которые из них же возникают и при их посредстве производятся. В частности, они играют центральную роль при символическом присвоении и производстве пространств.

Ярким примером может служить уже неоднократно упоминавшееся «воображаемое политическое сообщество» нации [2, с. 15], которая «воображается ограниченной, потому что даже самая крупная из них, насчитывающая, скажем, миллиард живущих людей, имеет конечные, хотя и подвижные границы, за пределами которых находятся другие нации» [2, с. 19]. Этот специфический способ, каким организовано господство в нации, а именно пространственно, в форме господства над четко ограниченной территорией, является чем угодно, но не самоочевидной и не единственной формой осуществления государственной власти. Поскольку историческая основа территориально представляемой (воображаемой) и производимой нации создает государство как особую форму господства [15, с. 68], которая

отделяет членов нации от «чужих» посредством территориального разграничения, то есть посредством производства пространства, значит исторические корни национализма и всех других форм чувства принадлежности к определенному пространству следует искать в разделении общества на классы и по половому признаку, а также в постройке государства, посредством которого господствующий класс может господствовать. Современная нация как территориальное образование является продуктом социальных и дискурсивных практик. Как социальная форма оно способствует стабилизации дискурса единства национального государства. Четко определенные территориальные границы позволяют нации предстать в качестве естественно образованного феномена и маскируют тот факт, что она производится посредством социальных и дискурсивных практик и постоянно реактуализируется.

Потенциал дискурс-анализа как способа исследования социальных процессов

Идеологии и дискурсивные формации поддерживают неравные общественные отношения господства или динамические властные отношения. В рамках данного исследования речь по большей части идет не о том, в какой степени отражаются в языке общественные отношения власти или господства, но о том, как трансформируется социальное пространство посредством господствующего лингвистического определения того, что дискутируется, что мыслится и что является истиной, как воспроизводятся, поддерживаются и трансформируются дискурсивные практики. В частности речь идет о том, как на основе дискурсов посредством дискурс-анализа продемонстрировать переломы и социальные противоречия, а также вскрыть существующие отношения власти или завуалированные отношения господства.

Подобно тому, как общественные отношения могут трансформироваться посредством изменения конкретных социальных практик, так же и дискурсы могут сдвигаться посредством постоянного повторения, то есть они могут изменить свой смысл, свое значение. К этому процессу относятся работы Деррида о том, что системы репрезентации не являются фиксированными, но из-за изменения (сдвига) значения знаков со временем могут изменяться. Это сдвинутое (измененное) повторение Деррида называет итерацией. С помощью дискурс-анализа можно проследить сдвиги значений в тексте, которые указывают на общественные изменения или ведут к пониманию становления лингвистических или социальных порядков, что Фуко называет «генеалогией дискурса».

Это значит, что дискурс-анализ может работать параллельно с оспариванием господствующего, наглядно проявляющего дискурса, а также приводить в движение устоявшие дискурсивные порядки. Такое приведение в движение устоявшихся господствующих дискурсивных и социальных структур Деррида обозначает термином деконструкция: «Деконструкция заключается не в переходе от одной концепции к другой, но в перевороте и смещении концептуального порядка, а также неконцептуального порядка, по отношению к которому концепт себя артикулирует» [4, с. 369]. Деконструкция, таким образом, всегда обозначает ломку дискурса изнутри, поворот собственной логики против себя же, что является возможным, так как в нем отражается противоречивость становления общества (социализации). Раскрытие дискурсивных правил, которые конституируют и поддерживают дискурс, является задачей дискурс-анализа как социо-анализа, реализация которой может привести к обнаружению возможности деконструкции этих правил. Разоблачение дискурса как конструкции может означать ослабление власти, которая из него исходит. Следовательно, может случиться так, что деконструкция дискурса захватит саму себя и обернется против нее самой. Деконструкция всегда нацелена на «сдвиг» дискурсивных границ и, вместе с тем, господствующего общественного порядка.

Если она при этом принимает во внимание выше описанную связь дискурса и общественных отношений, и редуцирует общество теоретически или в конкретном исследовании только к лингвистическому уровню, то в этой форме? нацеленной на непрерывную денатурализацию критики есть какой-то слепой естественный прирост. Потому что на уровне языка каждое высказывание может обновляться снова и снова, «деконструироваться», нет никаких указаний для того, какова должна быть деконструкция, то есть какой (предполагаемый) сдвиг значения является значимым, а что представляет собой всего лишь шалость. Только возврат деконструированного дискурса к общественным отношениям, из которых он происходит, предоставляет масштаб способа и степени

фактического сдвига значения. Только тогда, когда с деконструкцией господствующего дискурса произойдет слом и сдвиг (разлом и изменение) устоявшихся господствующих социальных практик, появится эмансипирующий момент критической науки. Подход, чья критика остается на исключительно языковом уровне, может только содействовать воспроизведению отношений на более высоком уровне.

Таким образом, для дискурс-анализа необходимой является не только теория дискурса, но социальная теория, которая объясняет власть и функции дискурсов. Дискурс-анализ в данном случае исследует использование языка как социальную практику, при этом он не должен ограничиваться лингвистикой, но должен быть «трансдисциплинарным» [12, с. 76], работать с социальными науками и, когда речь идет о производстве пространства, с географией. В последнем названном отношении он должен принимать во внимание диалектические отношения общества, производства идеологии и дискурса, в том числе производства пространства. Таким образом, дискурс-анализ исследует использование языка как социальную практику и постоянно спрашивает, как эта практика вплетена в производство и воспроизводство господствующих и идеологических структур, то есть как она способствует поддержанию асимметричных отношений власти. В контексте географического или другого исследования, нацеленного на производство пространства, он также рассматривает отношения конкретных дискурсивных практик, а также идеологического и господствующего производства пространства. Важным в рамках дискурс-анализа является не оставаться при его использовании только на уровне анализа корпуса текстов, но принимать во внимание конкретные общественные отношения и силы, которые структурируют поле высказываний в данном корпусе.

Дискурс-анализ по большей части должен быть нацелен на гармонизацию властных отношений в социуме, снятие политической и идеологической конфронтации – ведь назревающие радикальные действия можно предвидеть, анализируя дискурсивные практики и связанные с ними недискурсивные события. Настроения общества наилучшим образом отражаются именно в том, о чем говорится. Поэтому анализ и синтез дискурсивных пространств может позволить не только гармонизировать отношения групп, классов и других общностей внутри нации, но и минимизировать их манипулятивное использование.

ЛИТЕРАТУРА

1. Альтюссер Л. Идеология и идеологические аппараты : [электронный ресурс] / Л. Альтюссер ; [пер. с фр. С. Рындина]. – М. : Неприкосновенный запас, 2011. – Режим доступа : <http://magazines.russ.ru/nz/2011/3/al3.html>.
2. Андерсон Б. Воображаемые сообщества. Размышления об истоках и распространении национализма / Б. Андерсон ; [пер. с англ. В. Николаев, С. Баньковская]. – М. : Кучково поле, 2016. – 416 с.
3. Грамши А. Тюремные тетради : [электронный ресурс] / А. Грамши ; [пер. с ит.]. – Режим доступа : <http://www.civisbook.ru/files/File/Gramshi,tetrad.pdf>.
4. Деррида Ж. Подпись, событие, контекст / Ж. Деррида ; [пер. с фр. Кралечкина] // Деррида Ж. Поля философии : [сборник работ]. – М. : Академический проект, 2012. – С. 349–372. – (Философские технологии).
5. Маркс К. Капитал : [т. 1] / К. Маркс ; [пер. с нем.]. – М. : АСТ, 2001. – 565 с.
6. Маркс К. К критике политической экономии. Предисловие / К. Маркс, Ф. Энгельс ; [пер. с нем.] // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Второе издание : [в 50-ти т. ; т. 13]. – М. : Государственное издательство политической литературы, 1959. – С. 5–9.
7. Маркс К., Энгельс Ф. Немецкая идеология / К. Маркс, Ф. Энгельс; [пер. с нем.] // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Второе издание : [в 50-ти т. ; т. 3]. – М. : Государственное издательство политической литературы, 1955. – С. 7–544.
8. Фуко М. Археология знания / М. Фуко ; [пер. с фр. М. Ракова и А. Серебрянникова]. – СПб. : Гуманитарная академия, 2012. – 416 с.
9. Balibar E. Die Nation-Form: Geschichte und Ideologie / E. Balibar // Balibar E., Wallerstein I. Rasse – Klasse – Nation. Ambivalente Identitäten. – Hamburg ; Berlin : Argument. – S. 107–130.
10. Berger P. Reification and the sociological critique of consciousness / P. Berger, S. Pullberg // History and Theory. – Middletown : Wesleyan University, 1965. – Vol. 4. – № 2. – pp. 196–211.

11. Billig M. Banal Nationalism / M. Billig. – London : Sage, 2010. – 208 p.
12. Fairclough N. Discourse as social practice / N. Fairclough // Critical discourse analysis: Critical concepts in linguistics / [ed. by Toolan M.]. – London ; New York : Routledge, 2002. – pp. 1–22.
13. Foucault M. About the beginning of the hermeneutics of the self: Two Lectures at Dartmouth // Political Theory. – Vol. 21. – № 2 (May, 1993). – pp. 198–227.
14. Foucault M. Das Auge der Macht / M. Foucault // Foucault M. Dits et Écrits. Schriften 1976–1979. – Frankfurt a. M. : Suhrkamp, 2003. – Bd. 3. – S. 250–272.
15. Hirsch J. Materialistische Staatstheorie. Transformationsprozesse des kapitalistischen Staatensystems / J. Hirsch. – Hamburg : VSA, 2005. – 256 s.
16. Lefebvre H. Soziologie nach Marx / H. Lefebvre. – Frankfurt : Suhrkamp, 1972. – 160 s.
17. Paschukanis E. Allgemeine Rechtslehre und Marxismus. Versuch einer Kritik der juristischen Grundbegriffe. Erste dt. Ausgabe / E. Paschukanis. – Wien : Verlag für Literatur und Politik, 1929. – 202 s. – (Marxistische Bibliothek ; Band 2).
18. Poulantzas N. Staatstheorie. Politischer Überbau, Ideologie, Autoritärer Etatismus / N. Poulantzas ; [mit einer Einleitung von Alex Demirović, Joachim Hirsch und Bob Jessop]. – Hamburg : VSA, 2002. – 296 s.

УДК 159.9:316.6

*Коробкина Т. В., Гусаченко В. В.
Харьковский национальный университет радиоэлектроники
Харьковский национальный университет имени В. Н. Каразина*

ОБ АКТУАЛЬНОСТИ НЕВЕРБАЛЬНОЙ КОММУНИКАЦИИ В УСЛОВИЯХ СОВРЕМЕННОГО ОБЩЕСТВА

Статья рассматривает особенности невербальной коммуникации в условиях современного общества. К формам невербального общения относят параязык, зрительный контакт, выражение лица, позу, жесты, прикосновения, проксемику, одежду и пр. Несмотря на то, что невербальные формы общения в основном носят подсознательный характер, они могут использоваться для передачи информации любой степени важности. С помощью невербальных сигналов наше общение может усложняться и достигать такого уровня понимания, который недоступен для вербальной коммуникации. Авторы приходят к выводу, что роль невербальной интеракции в общении увеличивается.

Ключевые слова: коммуникация, вербальная интеракция, невербальная интеракция.

Стаття розглядає особливості невербальної комунікації в умовах сучасного суспільства. До форм невербального спілкування відносять парамову, зоровий контакт, вираз обличчя, позу, жести, дотики, проксемику, одяг тощо. Незважаючи на те, що невербальні форми спілкування переважно мають підсвідомий характер, вони можуть використовуватися для передачі інформації будь-якого ступеня важливості. За допомогою невербальних сигналів наше спілкування може ускладнюватися і досягати такого рівня розуміння, який є недоступним для вербальної комунікації. Авторі доходять висновку, що роль невербальної інтеракції у спілкуванні збільшується.

Ключові слова: комунікація, вербальна інтеракція, невербальна інтеракція.

The article considers the features of non-verbal communication under the conditions of the modern society. The forms of non-verbal communication include paralysis, eye contact, facial expression, posture, gestures, touches, proxemics, clothes, etc. Although non-verbal forms of communication are mostly of a subconscious nature, they can be used to convey information of any importance. With the help of non-verbal signals, our communication can become complicated and reach a level of understanding that is not available for verbal communication. The authors come to the conclusion that the role of non-verbal interaction in communication increases.

Keywords: a communication, verbal interaction, nonverbal interaction.

Непосредственное человеческое общение, как известно, бывает вербальным и невербальным. К формам последнего обычно относят параязык, выражение лица, зрительный контакт, жесты, позу, проксемику, прикосновения, одежду.

Невербальное общение как таковое всегда – и не только в информационном обществе – играло важную роль. Это связано с целым рядом обстоятельств. На невербальные сигналы люди реагируют в пять раз сильнее (и, конечно, гораздо быстрее), чем на вербальные. Например, интонация произнесённой фразы иногда производит более сильное впечатление, чем её содержание.

Важные подсознательные выводы о людях основываются на продолжительности и особенностях зрительного контакта с ними. Психологи утверждают, что чем больше у нас зрительных (мы можем добавить: и слуховых, осязательных, обонятельных, вкусовых) контактов с людьми, тем большую близость с ними мы ощущаем.

Хотя в общении мы больше всего обращаем внимание на лицо и глаза друг друга, понять их выражение не так легко. Это связано с тем, что лицевых мускулов у человека гораздо больше, чем у животных, что делает мимику человека намного более утончённой и разнообразной. А мимическим движениям соответствуют смысловые. Скорость мимических движений достигает 0,2 секунды, и за это же время смысл успевает дойти до собеседника (не до всякого, конечно, но ведь так происходит и в сфере вербальной коммуникации!). Невербальные сигналы могут указывать на эмоции, установки, оттенки взаимоотношений.

Психологи свидетельствуют, что несмотря на то, что невербальные формы общения в основном носят подсознательный характер, они могут использоваться для передачи информации любой степени важности. Но самое главное заключается в том, что с помощью невербальных сигналов наше общение может усложняться и достигать такого уровня понимания, который недоступен для вербальной коммуникации.

Может ли интеракция человека быть действительно невербальной, то есть, подобно коммуникации животных, – первосигнальной? Есть, конечно, целый ряд реакций, сигналов, которые являются общими для человека и животных, но когда имеется в виду невербальное мышление (общение) человека, речь идёт не о них.

Дело в том, что «на человеческом духе» не «всегда лежит проклятие быть отягощённым материей» (К. Маркс, Ф. Энгельс). Последовательнее других этого марксистского тезиса придерживался основатель бихевиоризма Дж. Б. Уотсон. Он отождествлял мышление с языком, а именно – с неосознанными движениями голосовых связок. Нет этих движений (речи) – нет и мысли.

Эта теория была опровергнута экзотическими экспериментами, проведенными Смитом, Брауном, Томаном и Гудменом. Парализуя деятельность речевого (и дыхательного!) аппарата с помощью яда кураре, и обеспечивая жизнь участников эксперимента путём искусственного дыхания, они предлагали им для решения задачи и головоломки. Испытуемые отлично справились с заданиями.

Тем не менее, нельзя отождествить их мышление с «мышлением» животных. То мышление, те образы, которые были в наличии в деятельности их мозга, но которые не были представлены в деятельности их речевого аппарата, в своё время были сформированы при помощи речи (хотя закрепились не только в голосовых связках, но и в мозгу). «Маугли» же мыслить не могут.

Таким образом, существует как общая с некоторыми видами животных невербальная человеческая коммуникация, так и коммуникация, имеющая специфический культурогенный характер.

Известный специалист в области психологии Дэвид Мацумота определяет невербальное поведение как «виды поведения, исключая произносимые слова, которые имеют место во время общения» [1]. При этом «такие невербальные аспекты поведения включают в себя:

- выражение лица;
- жесты и движения кистей, рук и ног;
- позу, наклон и ориентацию тела;
- тон голоса и другие вокальные характеристики, в том числе высоту, скорость речи, интонацию и паузы;
- дистанцию между людьми при общении;

- прикосновение друг к другу;
- взгляд и визуальное внимание» [1].

Есть ещё много других источников информации, которые прямо не выводятся из поведения. Это неявные формы коммуникации. К их числу относятся: распоряжение временем; тип архитектурных сооружений, в которых или на фоне которых осуществляется коммуникация; косметические детали; результаты пластических операций и т. д. Неповеденческие формы общения передают информацию, подобно языку и невербальному поведению, и составляют органическую часть общей коммуникационной палитры. Таким образом, вербальная коммуникация является только частью информации, входящей в общение людей. Люди разговаривают между собой как бы на двух языках одновременно: вербальном и невербальном.

Как отмечает Дэвид Мацумото, «согласно схеме Экмана и Фризена, типы невербального поведения можно разделить на пять основных категорий:

- иллюстраторы;
- адаптеры / манипуляторы;
- эмблемы;
- эмоции;
- регуляторы» [1].

При этом в работе данного специалиста мы можем отыскать экспликации сущности указанных категорий невербального поведения. Так, под *иллюстраторами* в данном случае понимаются виды невербального поведения, которые используются для подчеркивания тех или иных деталей нашей речи. Опираясь на них, мы визуально подтверждаем то, что стремимся выразить с помощью слов. Чтобы сделать свои слова более убедительными, люди, к примеру, используют жесты рук. Жесты могут также иллюстрировать качества голоса, передавать степень взволнованности человека тем, что он говорит, описывать содержания самого сообщения и т. д. [см.: 1]

В свою очередь *адаптеры* (или же *манипуляторы*) трактуются Мацумото как виды невербального поведения, которые помогают нашему телу адаптироваться в окружающей нас среде. Примером адаптивного поведения могут служить почесывания, прикосновения к кончику носа, трение глаз или кусание губ. Такое поведение может не иметь особой важности для общения, но оно имеет значение для нормального ощущения себя в повседневной жизни (попробуйте не почесаться, когда Вам очень хочется), и поэтому во всех культурах существуют манеры и нормы этикета, относящиеся к адаптивному поведению. [см.: 1]

Эмблемы же – это невербальное поведение, которое несет информацию само по себе. Эмблемы, когда они употребляются, несут сообщения так же, как и слова, предложения и фразы. Но эмблемы могут и не употребляться. В большинстве европейских культур поднятие бровей, выдвигание вперед нижней губы, опускание при этом уголков губ, покачивание из стороны в сторону головой означает сомнение в справедливости слов собеседника. Более простые и прямолинейные примеры эмблем – кивание головой, означающее «да», и движение головой вправо-влево, означающее «нет». Но в рамках отдельных культур значение эмблем могут быть прямо противоположными. Эмблемы могут быть как универсальными, так и специфическими для отдельной культуры. [см.: 1]

Выражение лица так же является одним из типов невербального поведения. С его помощью передается информация об *эмоциях*. Вследствие способности лица человека передавать отдельные, особые для ситуации эмоциональные состояния, оно является наиболее важным каналом невербальной передачи эмоций. Существенную информацию об эмоциях и аффектах передают и другие виды невербального поведения, в том числе, например, тон голоса и положение тела. Поток речи при общении регулируется с помощью невербального поведения, элементы которого так и называются – *регуляторы*. Выражение лица часто используется для того, чтобы дать понять, что мы устали, находимся в состоянии ожидания, предлагаем кому-то высказаться. Тон голоса, например, может сообщать другим о том, что мы закончили говорить. Регуляторами речи могут быть взгляд, визуальное внимание, жесты: например, приглашающие принять участие в разговоре. [см.: 1]

По каждому из большого количества каналов невербальной коммуникации могут передаваться разные типы сообщений. В виду этого невербальное поведение необходимо для

успешного общения (внутрикультурного и межкультурного), даже если оно происходит бессознательно и автоматически. Поэтому совершенно неприемлема ситуация, когда невербальным способам коммуникации уделяется так мало внимания в общем объеме изучения коммуникативных процессов.

Также нельзя не отметить, что сообщения вербального и невербального канала в общении могут быть противоречащими друг другу и вступать в конфликт. Сколько раз мы сталкиваемся в жизни с ситуацией, когда слова человека говорят одно, а взгляд, тон голоса сигнализируют о другом. «Некто может говорить вам: “Я люблю тебя”, – но сообщать своим невербальным поведением: “Не по – настоящему”» [1].

Большое количество исследований говорят о том, что в процессе общения невербальная коммуникация передает меньшую часть информации, чем вербальная. Причем невербальная часть не просто большая – её содержание касается самых важных тем. Эта информация относительно подчинения и превосходства, дружественных или враждебных отношений, одобрения и уважения, честности, нечестности и доверия, положительной, отрицательной и нейтральной оценки человека.

Насколько же большой оказывается доля невербального поведения во всех исследованиях, если говорить о её количественном выражении? На этот вопрос Дэвид Мацумото также постарался ответить. В качестве оценки величины воздействия невербального поведения Мацумото брал квадрат коэффициента корреляции, соответствующий размеру вариации в общем массиве данных, которую можно объяснить различием в значениях вербальных и невербальных сообщений. Эта средняя величина воздействия во всех рассмотренных исследованиях оказалась равной 0,56. [см.: 1]

Отметим также, что важнейшей отраслью теории невербальной коммуникации является исследование влияния на неё культуры «как собственной, так и внешней». Речь идёт о том факте, что из нашего невербального поведения каждая культура формирует присущий ей конкретный невербальный код. Коммуникация осуществляется успешно, пока один человек формирует свое невербальное поведение по тем же правилам, по которым другой человек его расшифровывает. Независимо от того, нравятся ли нам цели и содержание сообщения собеседника, общение в этом случае совершается легко и успешно, без амбивалентности в толковании этих целей и содержания посланий.

Иначе обстоит дело в процессе межкультурных коммуникаций. Трудности здесь обусловлены тем, что как послания, так и интерпретации в подобного рода общении осуществляются молча, бессознательно, автоматически. Невербальный язык людей, принадлежащий другим культурам, в подавляющем большинстве случаев отличается от нашего. Потому нет ничего удивительного в том, что после общения с иностранцем мы будем сомневаться относительно того, поняли мы его или нет. Чаще же в таких случаях бывает ощущение, будто что-то прошло мимо нас. К примеру, у нас кивок головы означает «да». У японца же – и «да», и «может быть», и «я вас слушаю». Причина таких затруднений в том, что наша система бессознательной коммуникации не может уверенно интерпретировать невербальное поведение человека другой культуры. Нам только кажется, что что-то не так.

Из-за неправильной интерпретации невербального поведения не раз страдали деловые и правительственные переговоры между представителями разных культур и стран. Когда американцы, например, считают, что взаимопонимание достигнуто и дело завершено, японцы хотят передать партнёрам всего лишь сообщение о том, что они внимательно слушают. Культурные различия в невербальной коммуникации часто бывают так же источником конфликтов между влюбленными и супругами.

Невербальные коммуникации включают в себя не только поведенческие, но и разнообразные неповеденческие формы. К ним относятся все невербальные стороны жизни, которые способны содержать в себе определённый смысл или нести конкретную информацию: это упомянутые выше одежда, косметика, архитектура и т. п.

Несмотря на важность и сложность невербального поведения, мы зачастую относимся к нему, как к само собой разумеющемуся. Никто сознательно не обучает нас формам и правилам оперирования с невербальными знаками. Тем не менее, когда мы становимся взрослыми, мы так хорошо усваиваем их, что можем оперировать ими бессознательно. Впрочем, так же бессознательно усваивают дети и язык. Но в отличие от вербального поведения при

осуществлении невербальных форм коммуникации мы часто считаем, что они для всех людей одинаковы. Вообще же формы невербальной коммуникации являются системой сигналов и символов, которые относятся к так называемому «микрповедению». Некоторые ученые считают, что в виду этого они могут быть средством, позволяющим обеспечить фундаментальное понимание культур как таковых.

Из всего вышесказанного вытекает, что мы можем и должны сознательно усваивать кросс-культурные невербальные формы, делая себя таким образом более восприимчивыми и гибкими в понимании различных культур.

В целом эволюцию коммуникации можно представить как редукцию (вытеснение) невербальной коммуникации. Этот процесс можно воспринимать как рационализацию, причём понимая последнюю двояко: и (1) как происхождение человека, *Homo sapiens*'а, и как (2) рациональность новоевропейского модерна, рациональность науки и техники, которая, конечно, имеет корни, уходящие в средневековые и античность.

В культуре модерна интеракция не только в научном общении и официальной сфере, но и в сфере личной имеет в основном вербальный характер. Невербальная коммуникация при этом, конечно, сохраняется, но находится в рецессивном состоянии.

Нельзя сказать, что в условиях постсовременного (информационно-коммуникативного) общества невербальная коммуникация становится доминантной, но её роль возрастает в личной сфере этого общества. Более того, с ростом индивидуализации большим становится удельный вес самой личной сферы.

Так, согласно концепции Н. Лумана, эта сфера уже не проникнута и не регулируется нормами морали, как это имеет место в «общности» Ф Тённиса. Напротив, она полностью (в тенденции) освободилась не только от морали, но и от остальных общественных сфер, т. е. по сути – вообще от общества, которое, по Луману, представляет собой вербально коммуницирующую среду. Но эта среда безлична, «коммуницирует коммуникация», некие отчужденно обособившиеся смыслы. По Луману, это ни в коем случае не положение, от которого нужно избавиться. Просто нужно «выйти» в личную сферу (Луман называет её «окружающим миром общества»), «где другие люди [не] продумывали бы мои мысли, а биологические и химические реакции [не] приводили бы в движение моё тело, на которое у меня совсем другие планы» [2, с. 266]. Личная сфера используется вербальной коммуникацией, но совершенно добровольно, зато невербальная коммуникация может позволить себе выявить все коммуникативные возможности телесности. В литературе эти возможности лучше всего представлены Д. Джойсом, М. Прустом, Р. Музилом, в философии – Ж. Батаем и – аналитически – М. Фуко («язык-предел»).

Компьютерно-опосредованная коммуникация информационного общества имеет свои особенности. Поскольку компьютер берёт большую часть работы рассудочной формы мышления на себя, человеку остается меньшая её часть. Исключения, может быть, представляют ученые-теоретики, которые работают «с карандашом и бумагой». Но и они находятся в постоянно возрастающей зависимости от компьютера. Творчество же имеет прежде всего интуитивный (разумный) характер: как сказал один из известных математиков, «сначала я понял как, а потом стал думать над тем, как это доказать». В академической и интеллигентной среде обычно принято презирать или иронизировать над «клиповым» мышлением. Но ведь клипы, как и научные работы, бывают плохими и хорошими, как в тех, так и в других случаях творческие задачи решаются и не решаются. Визуальное мышление, по сравнению с вербальным, носит мгновенный характер. Ослысение посредством видеоряда несравненно быстрее осмысления посредством ряда дискурсивного. То же самое относится ко всем пяти видам ощущений, принадлежащим пяти органам чувств. Все они могут выступать как в вербализованной, так и в невербализованной форме. Ж.-Ф. Лиотар не случайно ещё в 60-х годах XX века говорил о том, что Профессора заменяет молодая команда мозгового штурма, вооруженная компьютером. Теория при этом остается теорией, хотя мы знаем и о том, что фундаментальная наука сейчас переживает кризис. Не только в мышлении, но и в общении ученых невербальные средства играют важную роль. И в этом, в общем-то, нет ничего нового. М. Полани давно говорил об определяющем значении неявного знания в научной работе. Сегодня для него открываются более широкие возможности. Конечно, ещё более широки они для невежд.

Наконец, невербальная интеракция и мышление востребованы информационным обществом в целом, поскольку оно является также обществом ускоренных социальных изменений (Э. Тоффлер). А социогенное ускорение не может не вызывать ускорения психогенного.

Здесь интересно сравнить концепцию Э. Тоффлера с концепцией Н. Элиаса [3], а именно психосоматическое состояние «модульного человека» Тоффлера и «рыцаря» Элиаса. Рыцарь «должен был считаться только с непосредственно данным настоящим: вместе с изменением сиюминутной ситуации меняются и его аффекты. <...> Вся эта полная беспокойства и угроз атмосфера непредвиденности и опасности <...> уже сама по себе, без всяких внешних поводов, часто ведёт к резким колебаниям настроения индивида: он то и дело переходит от предельного наслаждения жизнью к глубочайшему раскаянию. <...> душа его гораздо в большей мере готова и склонна к быстрым скачкам из одной крайности в другую» [3, с. 245], чем у человека модерна. В ситуациях постмодерна происходит обратный процесс (что чувствовал уже Элиас [см.: 3, с. 252]): подобно рыцарю «номадическая сингулярность» должна делать выборы в обществе риска с той или иной вероятностью и в неопределённости. «Конгресс (США. – В. Г., Т. К.) полагает, что бюджет на один-два года – это и есть стратегия <...> стратегия – это всего лишь ярлык, который приклеивается на уже совершенные действия» [3, с. 542].

В таких условиях неизбежно возрастает роль невербальной коммуникации.

ЛИТЕРАТУРА

1. Мацумото Д. Психология и культура : [электронный ресурс] / Д. Мацумото ; [пер. с англ.]. – М. : Прайм-Еврознак, 2002. – 416 с. – (Психологическая энциклопедия). – Режим доступа : <http://psylib.ex12.ru/librios/Psihol/Mats/index.php>.
2. Луман Н. Введение в системную теорию / Н. Луман ; [пер. с нем. К. Тимофеева ; под ред. Дирка Веккера]. – М. : Логос, 2007. – 360 с.
3. Элиас Н. О процессе цивилизации. Социогенетические и психогенетические исследования : [в 2-х т.] / Н. Элиас ; [пер. с нем.]. – М. ; СПб. : Университетская книга, 2001. – Т. 2. Изменения в обществе. Проект теории цивилизации. – 382 с. – (Книга света).
4. Тоффлер Э. Революционное богатство. Как оно будет создано и как оно изменит нашу жизнь / Э. Тоффлер, Х. Тоффлер ; [пер. с англ.]. – М. : АСТ, 2008. – 569 с. – (Philosophy).

УДК [004.5+004.8]:304

Клименко Р. В.

Харьковский национальный университет имени В. Н. Каразина

ГЕДОНИЗМ В ТРАНСГУМАНИЗМЕ

В данной статье исследуется феномен трансгуманизма, философии, пропагандирующей самосовершенствование человека. Анализируются проявления гедонистической философии в рамках трансгуманистического движения. Детально обсуждаются различия философий гедонизма и утилитаризма, а также их интерпретация сторонниками трансгуманизма. Автор обращается к истории, исследует предпосылки зарождения трансгуманизма, выделяет гедонистическое направление в сообществе трансгуманистов, рассуждая об этических, социальных, политических и технических проблемах, связанных с реализацией политики «максимального удовольствия».

Ключевые слова: трансгуманизм, постгуманизм, гедонизм, утилитаризм, нейрокоррелят удовольствия, генная инженерия, геронтология.

У данній статті досліджується феномен трансгуманізму, філософії, що пропагандує самовдосконалення людини. Аналізуються прояви гедоністичної філософії у рамках трансгуманістичного руху. Детально обговорюються відмінності філософій гедонізму та утилітаризма, а також їх інтерпретація прихильниками трансгуманізму. Автор звертається до історії, досліджує передумови зародження трансгуманізму, виділяє гедоністичне крило в товаристві трансгуманістів,

розмірковуючи про етичні, соціальні, політичні та технічні проблеми, пов'язані з реалізацією політики «максимального задоволення».

Ключові слова: трансгуманізм, постгуманізм, гедонізм, утилітаризм, нейрокорелят задоволення, генна інженерія, геронтологія.

This article represents an investigation of phenomenon of transhumanism, philosophy that promotes human self-improvement. Authors analyze manifestations of hedonistic philosophy in transhumanism. The difference between hedonism and utilitarianism and an interpretation of those two by transhumanists are also discussed. Author turns to history, explores the premises of origin of transhumanism, allocates hedonistic direction in transhumanism movement, reasons about ethical, social, political and technical problems related to the realization of «maximum joy» politics.

Keywords: transhumanism, posthumanism, hedonism, utilitarianism, neurocorrelate of joy, genetic engineering, gerontology.

Трансгуманізм

Трансгуманізм – это философское движение, поддерживающее и стимулирующее модернизацию человека с использованием технологий, возникающих благодаря научно-техническому прогрессу.

Термин трансгуманізм впервые использовал еще Данте [1] в своей «Божественной комедии». Схожие идеи присутствовали в течение всей человеческой истории и были напрямую связаны с научно-техническим прогрессом («Миф об Икаре», идеи Корсакова и Фёдорова, «Сверхчеловек» Ницше и т. д.). В 1997 году философы Ник Бостром и Дэвид Пирс основали Всемирную ассоциацию трансгуманистов [2], которая с каждым годом становится всё популярнее среди самых разных слоёв населения. Уже в третьем тысячелетии начали появляться многочисленные трансгуманистические политические партии («Партия продления жизни», «Космическая партия»).

Современный виток развития технологий, а особенно успехи в нано, био, инфо и когно-науках, позволяющие изменять человеческое поведение и сущность, заставляют еще раз задуматься над вечными философскими вопросами: «Что есть человек?», «В чём смысл жизни?», «Чем мы уникальны?» и т. д.

Стоит отметить, что сам по себе трансгуманізм достаточно разнороден – в рамках данного движения сосуществуют экстропианцы, трансипианцы, сингулярианцы, техногайанисты, постгендеристы, либертарианские трансгуманисты, аболиционситы.

Данная статья призвана рассказать об одном из направлений в трансгуманізме – трансгуманистическом гедонизме. С целью избежания терминологической путаницы стоит оговориться, что слова «удовольствие» и «счастье» будут употребляться как синонимы.

Гедонизм

Гедонизм (эвдемонизм) – это философское учение, согласно которому удовольствие является благом, к которому необходимо стремиться. Все остальные ценности являются подчиненными по отношению к удовольствию и являются лишь средствами на пути достижения последнего. Основоположником гедонизма считается Аристипп, современник Сократа. Самым же известным античным гедонистом по праву является Эпикур. Согласно ему, удовольствие – это принцип удачной жизни. Именно Эпикур первым определил удовольствие как отсутствие страданий.

Стоит также отметить, что вплоть до появления Иеремии Бентама в XVIII веке ни один другой философ не стал знаменит благодаря гедонистическим взглядам.

Утилітаризм

Утилітаризм – это этическое учение, основанное Иеремией Бентамом, и перекликающееся с гедонизмом. Согласно принципам утилітаризма, удовольствие признается наивысшей ценностью, однако с той оговоркой, что его необходимо распределять таким образом, чтобы максимизировать общее его количество в обществе. То есть основным отличием от гедонизма является акцент не на личном, а на общественном счастье. Моральная ценность поступка оценивается по совокупному счастью, которое поступок принесет всем, кого затронет поступок.

Гедонистический трансгуманизм

Движение трансгуманистов объединяет в себе представителей разных философских школ, а потому в рамках трансгуманизма существуют разные подходы к определению цели человеческой жизни. Некоторые видят прогресс как самоцель, для кого-то целью является искусственно ускоренная эволюция, кто-то видит смысл в максимальном распространении «разума».

Трансгуманистические гедонисты же видят цель в счастье, продолжая традицию гедонистов и утилитаристов, однако подразумевая увеличение его интенсивности и продолжительности за счет достижений прогресса – искусственных модификаций человека, открытый в фармакологии и нейробиологии.

Основы трансгуманистического гедонизма можно встретить уже в начале XX века, у Фёдорова и Тейяра де Шардена [3], но формально это течение было описано в среде трансгуманистической ассоциации, основанной Пирсом и Бостромом в 1997 году.

Кроме того, в 2007 году Дэвид Пирс основал Аболиционистское общество [4], которое ставит своей целью избавление людей от страданий. В рамках деятельности общества рассматривается концепт «разработки рая» («paradiseengineering»), т. е. использование психофармакологии и генной инженерии для «отмены боли». Эти и другие созвучные идеи описаны Дэвидом Пирсом в его «Гедонистическом императиве».

Цели аболиционистского общества частично соответствуют идеалам трансгуманистического гедонизма в том плане, что гедонизм предполагает отсутствие страданий. Но кроме этого гедонизм утверждает также необходимость удовольствия.

Обобщая, можно сказать, что гедонистический трансгуманизм ставит во главу угла искусственное изменение человеческой природы с целью построения максимально счастливого общества. Однако в рамках движения существуют спорные положения, по которым разные представители не могут найти консенсус до сих пор. К примеру, вопрос о пределах гедонизма. Кто именно должен быть счастлив в условиях ограниченного счастья? Каждый конкретный человек? Всё общество? Все живые организмы?

Распределение удовольствия

Проблема состоит в том, что наше «естественное» желание делиться «счастьем» основано на эмпатии, которая в свою очередь является биологическим механизмом, и может подавляться (аутизм) или поощряться (эмпатогены) как естественно, так и искусственно. Более того, мы уже знаем часть головного мозга, которая отвечает за эмпатию: это островковая доля. Такое понимание дает возможность манипулировать эмпатией со всё увеличивающейся точностью, что в перспективе может оказаться действенным инструментом в руках гедонистических трансгуманистов.

Есть также результаты исследований, которые показывают, что наша способность к сопереживанию «защита» в генетическом материале [5]. Зная это и учитывая перспективы развития генной инженерии, можно предположить, что в недалеком будущем можно будет свободно манипулировать уровнем эмпатии.

Очевидно, что будущее социальное устройство напрямую зависит от ответа на вопрос: «Стоит ли постчеловеку оставлять эмпатию, и если да – то в каком объёме и с какой целью?» От ответа на этот вопрос зависит распространение «удовольствия» между различными живыми существами. Человек без «эмпатии» не будет делиться «удовольствием» с окружающими, поскольку не сможет сопереживать. Такое социальное устройство чревато тем, что только природно сильные или наиболее технически усовершенствованные особи смогут реализовать свою тягу к «удовольствию».

Науки, способствующие максимализации удовольствия

Но какие прикладные исследования помогут нашему виду увеличить количество «удовольствия»? В первую очередь, это генная инженерия. С её помощью появится возможность конфигурировать любые свойства нашего вида. К примеру, можно будет исключить боль. Или добавить удовольствия, свойственные другим видам – позволить человеку получать удовольствие от погружения в воду пропорциональное тому, которое

получает рыба, или создать сверхчувствительную кожу, которая при соприкосновении с тёплым ветром будет насыщать носителя экзотическими чувствами.

Количество реакций, которые можно запрограммировать в качестве ответов на определенные стимулы, действительно велико и ограничено лишь воображением. В перспективе необходимо разработать динамический механизм, который в зависимости от среды сможет конфигурировать оптимальные ответы на заданные стимулы, минимизирующий риски для здоровья и максимизирующий удовольствие.

Другой перспективной сферой является киборгизация человека. Искусственное тело надёжнее и дешевле в обслуживании и более удобно для множества практических задач. Тяжелый труд, вызывающий дискомфорт нецелесообразно выполнять природно данным телом. Поэтому киборгизация является одним из приоритетов трансгуманистических гедонистов. Сейчас в военной промышленности можно повсеместно встретить экзоскелеты. С другой стороны, часто применяются протезы для людей с ограниченными возможностями. Принципиальной сложности в добавлении новых механических элементов к биологическому телу не существует. Следовательно, стоит ожидать увеличение киборгизации с развитием технологий.

Ещё одним важным направлением по праву считается геронтология (наука о продлении жизни), ведь при благоприятных условиях увеличение продолжительности жизни влечёт за собой суммарно большее удовольствие.

Стоит также отметить, что следуя обычной математической логике, несчастливая, хоть и продолжительная, жизнь считается хуже отсутствия жизни, потому что находится ниже нуля по шкале удовольствий, в то время как отсутствие жизни, по всей видимости, является нулем. Поэтому важными направлениями исследований также являются медицина и фармакология, которые способны помочь искусственно избегать боли и получать удовольствие. Важное значение имеет разработка препаратов, которые смогут постоянно, детерминировано и безвредно повышать уровень удовольствия, не приводя к необратимым негативным последствиям в организме.

Перспективными являются дальнейшие исследования по биохимии мозга и поиск так называемого «нейрокоррелята удовольствия» – физической субстанции, которая непосредственно провоцирует чувство удовольствия в организме человека (возможно и у других видов), сохраняя при этом полноценную работоспособность и функционирование как мозга, так и всего организма в целом.

Стоит отметить, что на данный момент в этом вопросе возникают определённые практические проблемы и противоречия. «Гормоном счастья» называют серотонин, его дисфункция вызывает депрессию, которая характеризуется, прежде всего, душевными страданиями. Антидепрессанты как раз в этом случае и выполняют роль «нейрокоррелята удовольствия», однако чрезмерное счастье так же является болезненным состоянием, делающим жизнь человека не вполне функциональной и создаёт ему дополнительные проблемы. Эволюция накладывает определённые границы на состояния счастья и удовольствия, заставляя их коррелировать с реальностью и делая их регулятором отношения человека к реальности.

Возможно ли технически искусственное программирование потребностей и счастья?

Искусственное программирование потребностей [6] – еще одна область, которая может увеличить уровень счастья, подстраивая наш организм к конкретно данной среде. Потребности важны, поскольку их удовлетворение может приносить удовольствие. Также они задают цели деятельности, которая сама по себе может быть приятной.

В эволюционном плане наш организм приспособлен к решению задач, способствующих выживанию. Сама природа запрограммировала нас так, что выживание и продолжение рода являются самоценностью. Некоторые ученые, в том числе и Ричард Докинз в его «Эгоистичном гене» [7], выражают мнение, что генетический материал использует его носителей с целью самосовершенствования, в то время как носители генов (в том числе и мы с вами) находимся в подчиненном положении.

С позиций гедонизма очевидно, что удовольствие не всегда следует из выживания. Живые, но несчастливые люди встречаются на каждом шагу. Поэтому несложно представить

гедонистов, умышленно програмує своїх потреби для отримання максимального задоволення в ущерб продовжителю життя. З цього випливає важливість безпеки засобів, стимулюючих задоволення. Безпека буде гарантувати максимізацію отриманого задоволення.

Також варто відзначити, що в політичному контексті існують загрози тоталітарного управління штучним програмуванням потреб. Якщо потреби будуть задаватися ззовні, це може свести на нет особисте щастя людини на користь якоїсь абстракції – держави, нації, «великої ідеї». На протязі історії не раз зустрічалися подібні державні пристрої. Гедонізм же за природою своєю далек від тоталітаризму і близький лібералізму, можливо навіть лібертаріанству. Особиста свобода і неотчуждуване право на задоволення – основні політичні орієнтири трансгуманістических гедоністів.

Сейчас з метою штучного програмування потреб використовуються такі механізми, як виховання, пропаганда, різні наркотичні і інші хімічні речовини. Треба оцінити наступні можливі сценарії розвитку технологій штучного програмування потреб.

1. Є всі підстави вважати, що в недалекому майбутньому з'явиться можливість безпосередньо переназначати зв'язки в нервовій тканині мозку. Першим цю думку висловив О. Хакслі в романі «О дивний новий світ!» [8].

2. Сьогодні популярна технологія CRISPR-Cas9, яка дозволяє безпечно маніпулювати генетичним матеріалом і є більш швидкою в застосуванні і більш дешевою, ніж попередні. В 2016 році китайські вчені змінили гени людського зародка таким чином, щоб він був нечутливим до ВІЧ [9]. Використання CRISPR для збільшення суми задоволення вважається дуже перспективним.

В майбутньому, можливо, CRISPR зможе воскресити мамонтів, замінити геном людського немовляти до незнання, створюючи з людини абсолютно новий вид, або з такою ж легкістю знищити окреме плем'я.

Подібні технології несуть в собі багато ризиків, а тому часто заборонені на законодавчому рівні в розвинених країнах. Тем не менше прогрес рухається швидше регуляції. Спочатку з'являється технологія, а потім правила її застосування. Крім того, як ми бачимо на прикладі ядерної зброї, повне заборона часто є практично неможливою.

3. Штучна стимуляція центрів задоволення – ще одне технічно можливе напрямлення.

Структура мозку, відповідальна за задоволення, була випадково відкрита в 1954 році Джеймсом Олдсом і Пітером Мілнером [10] і називається вона вентральним стріатумом. Сьогодні ми знаємо, що центр задоволення (сучасна назва – «система підкріплення») не доставляє приємних відчуттів, але обіцяє їх. За передачу сигналу в цій частині мозку відповідає нейромедіатор дофамін. Саме він дозволяє нам відчувати «бажання». Можна згадати також Джузеппе Джанкі і його команду з Національного інституту психіатрії і неврології в Будапешті, які відкрили т. н. «центр оргазму», т. є. структуру мозку, відповідальну за почуття, виникають при оргазмі. Їй виявилось мигдалевидне тіло. Подібні відкриття, по всій видимості, – тільки перші наукові успіхи в цьому напрямку. Є підстави вважати, що в майбутньому кількість відкритих «центрів», пов'язаних з приємними відчуттями, буде збільшуватися.

Сьогодні для стимуляції цих центрів вчені впливають на мозок лабораторних тварин електричним струмом. Що може перешкодити людині виробляти подібні маніпуляції над собою? В основному це етичні питання, пов'язані з неприязню в суспільстві. Однак громадська думка може змінюватися при застосуванні правильної інформаційної кампанії.

Так що в майбутньому можна уявити створення невеликого пристрою, який буде підключено до головному мозку, і з допомогою електричної стимуляції зможе регулювати настрій. Щось подібне було описано Філіпом Діком в відомій книжці «Мечтають ли андроїди про електрошоки?»: «Модулятор настрою, стоячий біля ліжка, легко зажував і включив автосигналізатор, який розбудив Ріка Декарда слабким, приємним електроімпульсом» [11].

Насколько этичен такой механизм? С точки зрения современной морали это недопустимо, поскольку традиционно для получения удовольствия человек должен выполнять некую социально-полезную работу. Однако стоит отметить, что в основе своей результат труда и нужен в первую очередь для того, чтобы получить те же самые эмоции, которые потенциально могут быть доступны благодаря прямой стимуляции мозга. Аксиологически более оптимальным было бы решение прямой стимуляции, ведь это ведёт к той же цели более простым путём.

Выводы

Трансгуманистические гедонисты – движение, пропагандирующее удовольствие как основную ценность. Они понимают средства, предоставляемые техническим прогрессом как основной инструмент получения удовольствия. Философия трансгуманистических гедонистов основана на философии гедонизма и утилитаризма. Главная цель движения – поиск оптимальных стратегий получения удовольствия, предсказание возможных технических реализаций инструментов для получения удовольствий с учётом прогресса в нано, био, инфо и когно-науках.

Идеальной субстанцией, которую мечтают найти трансгуманистические гедонисты является, – т. н. «нейрокоррелят удовольствия». Как мы видим, аналог «нейрокоррелята удовольствия» может быть получен различными техническими способами (прямое электрическое стимулирование, перепрограммирование нейронных связей или генов).

Для того, чтобы максимизировать удовольствие, «нейрокоррелят удовольствия» должен удовлетворять следующим условиям:

1. Он должен быть безопасным для здоровья, а в идеальном случае – полезным. В обратном случае, если получаемое техническим образом удовольствие кардинально уменьшает продолжительность жизни или ограничивают её функционально, суммарное полученное удовольствие может оказаться меньше чем доступное естественно, что нивелирует преимущества использования технических средств в данном случае.

2. Должен нейтрально или положительно влиять на деятельность, необходимую для удовлетворения базовых человеческих потребностей (питание, безопасность, социальные навыки). Такая необходимость вызвана нашей биологической природой, которая диктует нам набор правил, соблюдение которых гарантирует продолжение биологической жизни. С развитием технологий и искусственным изменением формы нашей жизни, этот пункт может утратить актуальность.

Другими словами, важной проблемой остается нахождение компромисса между уровнем комфорта (количеством удовольствия) и способностью к выживанию и ведению полноценного образа жизни.

Фундаментальной технической и философской проблемой трансгуманистических гедонистов является увеличение уровня комфорта и увеличение способности к выживанию одновременно. Есть определённые данные, хотя и оспариваемые рядом критиков, что повышение уровня комфорта снижает способность к выживанию. Речь идёт о знаменитом эксперименте «Вселенная 25». [см.: 12] американского ученого-этолога Джона Кэлхуна. Суть эксперимента заключалась в том, что подопытным мышам предоставлялись комфортные искусственные условия (металлический бак) с обеспеченными едой, питьём, температурой, влажностью, гнёздами, площадью, необходимыми для проживания. В начале проведения эксперимента мыши интенсивно размножались, однако с какого-то момента при увеличении продолжительности жизни рождаемость падала (вплоть до нуля), мыши вели исключительно гедонистический образ жизни, заботясь только о себе и умирали естественным образом, не оставляя потомства. Критики указывают на то, что этот эксперимент был не вполне «чистым» (в том числе и в буквальном смысле: его авторам не удалось в полной мере соблюсти условия гигиены в месте проживания подопытных мышей), поскольку мыши могли выродиться от близкородственного скрещивания. Однако при «конструировании» гедонистических обществ его результаты всё-таки необходимо учитывать и помнить о том, что неудовлетворение и страдания в определённой мере являются естественным стимулом к самой жизни, её продолжению и эволюции.

Подводя итог, можно сказать, что идея нахождения оптимальной жизненной стратегии для максимизации удовольствия и минимизации страдания не нова, и звучит вполне в духе классических философов-гедонистов и утилитаристов (Эпикур, Бентам, Милль). Новизна мысли трансгуманистических гедонистов состоит в эксплуатации всех возможных технических средств для достижения заданной цели. Из чего следует необходимость пропаганды гедонистической этики и технического прогресса.

ЛИТЕРАТУРА

1. История трансгуманизма : [электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://www.transhuman.org/transhistory.htm>.
2. Буданов В. Г. Квантово-синергетическая антропология и проблемы искусственного интеллекта и трансгуманизма / В. Г. Буданов // Философские науки. – М. : Гуманитарий, 2013. – № 9. – С. 25-37.
3. Кутырев В. А. Философия трансгуманизма / В. А. Кутырев. – Москва ; Берлин : Direct Media, 2015. – 85 с.
4. Гедонистический императив : [электронный ресурс]. – Режим доступа : <https://www.hedweb.com/hedethic/tabconhi.htm>.
5. Генетические основы эмпатии : [электронный ресурс]. – Режим доступа : <https://blog.23andme.com/23andme-research/the-genetics-of-empathy>.
6. Аргонов В. Ю. Искусственное программирование потребностей человека: путь к деградации или новый толчок развития? : [электронный ресурс] / В. Ю. Аргонов // Вопросы философии. – 2008. – № 12. – С. 22–37. – Режим доступа : <http://transhumanism-russia.ru/content/view/392/94>.
7. Докинз Р. Эгоистичный ген / Ричард Докинз ; [пер. с англ. Н. Фоминой]. – М. : АСТ; Corpus, 2013. – 501 с.
8. Meckier J. Onomastic Satire: Names and Naming in Brave New World / Jerome Meckier // Aldous Huxley: modern satirical novelist of ideas : [a collection of essays] / [with an introd. by Peter Edgerly Firchow and a personal memoir by Gavin Keulks ; edited by Peter Firchow and Bernfried Nügel]. – Münster : Lit Verlag ; London : Global, 2006. – 380 p.
9. CRISPR протестирован на человеке : [электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://www.nature.com/news/crispr-gene-editing-tested-in-a-person-for-the-first-time-1.20988>.
10. Открытие центров удовольствия : [электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://web.stanford.edu/group/neurostudents/cgi-bin/wordpress/?p=3733>.
11. Дик Ф. К. Мечтают ли андроиды об электроовцах : [электронный ресурс] / Филип Киндред Дик ; [пер. с англ. К. Плешков, Б. Крылов, Г. Корчагин, И. Петрушкин]. – Режим доступа : <https://www.e-reading.club/book.php?book=19578>.
12. Эксперимент «Вселенная-25»: как рай стал адом : [электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://www.cablook.com/mixlook/eksperiment-vselennaya-25-kak-raj-stal-adom>.

УДК 101.1:316:001:004

*Храбров Г. О., Храброва О. В.
Харківський національний університет імені В. Н. Каразіна*

БЛОКЧЕЙН І ДЕЦЕНТРАЛІЗАЦІЯ ЗНАНЬ

У статті розглядається проблема впливу інформаційних технологій – зокрема, блокчейну – на трансформацію суспільних відносин, перш за все – у сфері виробництва знань. Аналізується вплив технології блокчейн на трансформацію інфраструктури знань і соціальних інститутів. Проблематизуються можливості децентралізованої моделі блокчейн щодо досягнення суспільного консенсусу, реалізації свободи, забезпечення рівності. Зазначається, як за рахунок вбудованих у систему алгоритмів саморегулювання утворюються можливості для суспільного самоуправління, циркуляції та оновлення знання, що дозволяє сформулювати нову економіку знань. Вказується, як децентралізація

блокчейн дозволяє усунути посередництво бюрократичних інституцій, стимулюючи розвиток, створюючи умови для конфігурації знання, які відповідають новітнім процесам міждисциплінарного пізнання.

Ключові слова: блокчейн, знання, свобода, децентралізація, інтернет-технології.

В статье рассматривается проблема влияния информационных технологий – в частности, блокчейна – на трансформацию общественных отношений, прежде всего – в сфере производства знаний. Анализируется влияние технологии блокчейн на трансформацию инфраструктуры знаний и социальных институтов. Проблематизируются возможности децентрализованной модели блокчейн для достижения общественного консенсуса, реализации свободы, обеспечения равенства. Отмечается, как за счет встроенных в систему алгоритмов саморегулирования образуются возможности для общественного самоуправления, циркуляции и обновления знания, позволяющие сформировать новую экономику знаний. Выясняется, как децентрализация блокчейн позволяет устранить посредничество бюрократических институтов, стимулируя развитие, создавая условия для изменений знания, соответствующие новейшим процессам междисциплинарного познания.

Ключевые слова: блокчейн, знания, свобода, децентрализация, интернет-технологии.

The article deals with the problem of the influence of information technologies, in particular, Blockchain on the transformation of social relations, especially on the production of knowledge. The influence of the Blockchain technology on the transformation of the knowledge infrastructure and social institutions is analyzed. The possibilities of a decentralized model of the Blockchain to achieve social consensus, the realization of freedom, equality are problematized. It is noted, as at the expense of the built-in system of algorithms of self-regulation, opportunities for social self-management, circulation and renewal of knowledge, which allows to form a new knowledge economy. It is indicated how the Blockchain's decentralization allows to eliminate the mediation of bureaucratic institutions, stimulating development, creating conditions for the configuration of knowledge that correspond to the latest interdisciplinary knowledge processes.

Key words: Blockchain, knowledge, freedom, decentralization, Internet-technology.

Передчасна маніфестація кінця історії, що розпочиналась принаймні християнськими мареннями апокаліпсису, раціоналізувалася гегельянським державоствердженням і зрештою закріпилася у знаменитому колись тексті Френсиса Фукуями, будувалася на ідеалістичному припущенні, за яким історія, як і її кінець, пов'язується з ідеологічною боротьбою. Проте вже Карл Маркс наголошував на принциповому історичному значенні розвитку технологій, того що отримало назву науково-технічного прогресу. Маршалл Маклуен, зі свого боку, визначив значущість технологічних революцій для процесів соціальної медіації. Врешті, і сам Фукуяма зазначив передчасність своїх стверджень кінця наприкінці 1980-х років, посилаючись саме на розвиток науки. Попри всі етичні побоювання, наука й нестримні технологічні оновлення, скажімо аби не зісковзувати до техно-детермінізму, багато в чому визначають історичні зрушення.

Сьогодні все більш очевидною є справжня революція інформаційних технологій, до якої, без сумніву, можна віднести й блокчейн (blockchain). Ця технологія з'являється у 2009 році та пов'язується з розподіленою базою даних, що закладена в основу криптовалюти Біткоїн (Bitcoin), асоціюючись, перш за все, з електронними платіжками. Проте, як зазначає, приміром, співзасновник компанії Apple Стів Возняк, «у цій технології є куди більш вагомий потенціал. Оскільки подібний ланцюг даних не можна зламати або навіть змінити, блокчейн чекає повсюдне застосування: від фінансових організацій до медицини» [6]. Дискурс навколо блокчейну (та особливо – щодо криптовалют) вельми популярний сьогодні й займає інформаційний простір від повідомлень про «біткоїн-лихоманку» у ЗМІ, послуг із криптовалютних консультацій у рекламі, сайтів, присвячених новинам щодо функціонування і поширення цих технологій до різного роду наукових публікацій, серед яких відзначимо ґрунтовні дослідження Кріса Скіннера «ValueWeb» (Chris Skinner, 2016), Дона Тапскотта «Технологія блокчейн. Те, що рушить фінансовою революцією сьогодні» (Don Tapscott, 2016), Мелані Свон «Блокчейн. Схема нової економіки» (Melanie Swan, 2017), статті Р. В. Кліменка і Я. В. Тарароєва, В. В. Чеклецова та інших [див.: 2; 4; 5; 7; 11; 12; 14]. Виходячи з цього неповного і поверхневого переліку робіт, можна побачити, що тема можливостей блокчейн-технології вийшла за межі обговорення й дослідження фінансистів, економістів і спеціалістів у галузі комп'ютерних наук, та не пройшла поза увагою філософів саме через актуальний і потенційний вплив блокчейн-технологій на соціальні та культурні трансформації. Цей вплив

пов'язують, передовсім, із особливостями децентралізованої моделі блокчейн-технології, що дозволяє забезпечити здійснення ніким і нічим неопосередкованих транзакцій, чим і створює умови для децентралізації будь-яких видів людської взаємодії, не обмежуючи її у просторі та часі, а також ставлячи під сумнів значення чи не всіх існуючих владних інституцій та ієрархій [див.: 5, с. 16].

Звісно, у капіталістичному суспільстві така децентралізація перш за все мала б відбуватися у сфері безпосереднього його буття – циркуляції грошей, грошового обміну, або медіуму грошей [див.: 3, с. 126, 130], чим і стала поява Біткоїну та інших криптовалют. Однак ця грошова проекція відкриває певну соціальну перспективу застосування технологій блокчейну в усіх інших сферах буття, що може розширити можливості для створення просторів свободи. Приміром, уже утворюються за допомогою блокчейн-технології альтернативні транснаціональні DNS (домenna система імен), які не контролюються жодними урядовими інституціями, обмежуючи можливість цензури і централізації бідь-яких операцій в інтернеті (цифрова ідентифікація особи, зберігання інформації тощо).

Якщо розвиток (і взагалі – існування) сучасного суспільства базується на інформаційних технологіях і їх застосуванні у сфері виробництва знань, що зі свого боку створюють цінності й капітал, маємо за мету проаналізувати ситуацію у сфері виробництва знань і те, як впливають / впливатимуть цифрові технології, зокрема блокчейн, на трансформацію інфраструктури знань і, відповідно, трансформацію соціальних інститутів та суспільства взагалі.

Ще в 1945 році ідеолог лібералізму Фрідріх-Август фон Гаек у статті «Використання знання в суспільстві» розмірковував про необхідність комунікації розсіяного знання мільйонів людей задля розбудови ефективної економічної системи. Зокрема він зазначав: «Специфічний характер проблеми раціонального економічного порядку обумовлений саме тим, що знання обставин, яким ми повинні користуватися, ніколи не існує в концентрованій або інтегрованій формі, але тільки у вигляді розсіяних частинок неповних і часто суперечливих знань, якими володіють всі окремі індивіди» [10]. Гаек актуалізує проблему використання знання, яке нікому не дано у всій його повноті. Спроставуючи централізоване планування в якості ефективного управління економічною системою, він надає перевагу вільній конкуренції у вигляді децентралізованого планування багатьма індивідами, адже найкращим чином можна використовувати існуюче знання і збільшити шанси досягнення успіху не в процесі його передачі у розпорядження єдиної центральної влади, а саме «за передачі індивідам того додаткового знання, яке потрібно їм, щоб узгоджувати свої плани з планами інших людей» [10]. «Розсіяне знання», що зумовлене, перш за все, власним досвідом, принципово не обліковується, ба більше – відбраковується інституціями через його ненауковість і безсистемність, виявляється вельми корисним через свою специфічність і мобільність. Комунікація такого роду знань стала можливою завдяки розповсюдженню мережі інтернет-технологій.

У сучасну епоху «інформаційного вибуху» з прискореним продукуванням безлічі інформації жодні централізовані управлінські інституції не в змозі її обробити та своєчасно і відповідним чином відреагувати на новації. А з іншого боку, як зазначає Елвін Тоффлер у книзі «Революційне багатство» (2006), «сучасна бюрократія індустріальної епохи гальмує розвиток заснованої на науці системи створення багатства», що спричиняє кризову ситуацію, яка є результатом «ефекту десинхронізації» [8, с. 51]. Проблема вільного та водночас налагодженого обміну інформацією, знаннями і можливість доступу до них у сучасному суспільстві вкрай актуальна і не обмежується лише сферою економіки, виробництва і споживання, але й охоплює циркуляцію академічного наукового знання. Сучасна наука носить між-/транс-дисциплінарний характер, що спонукає науковців шукати предмет або метод дослідження за межами власних дисциплін. Багато наукових досліджень виходять за межі певних наукових лабораторій, інституціональних цехів. Управлінські і наукові інституції – міністерства, академії наук, університети тощо – також подекуди гальмують розвиток наукових досліджень: насамперед, через бюрократизацію і монополізацію вибору й доступу до здійснення досліджень (через приналежність / неналежність до наукових інституцій / установ), так само, як і планова економіка, що відхиляє «розсіяне знання». До того ж не слід відкидати і проблему скорочення фінансування (як і залежність від державного чи корпоративного фінансування) багатьох

галузей знань (перш за все, гуманітарного і фундаментального), навіть попри загальний попит на нього.

Саме Інтернет став тим простором, що дозволяє відкрити доступ до знань, мобільність обміну ними, а відтак – і можливості їх примноження. Сучасні комп'ютери, новітні комп'ютерні програми, мережа Інтернет дають змогу науковцям залучати потужні механізми, що полегшують швидкий обмін знаннями і співробітництво між науковцями, дозволяють створювати багаточисельні та багатонаціональні дослідницькі команди, стимулюючи вироблення нових засобів виробництва [8, с. 25], долаючи інституціональні обмеження, розширюючи кордони науки, ставлячи нові проблеми.

Використання інструментарію Web 2.0 дозволило створити певний простір для формування так званої «Науки 2.0» [див.: 9], стимулюючи вільний обмін знаннями, що значно перевищує за інтенсивністю можливість наукових результатів за старих практик цитування, які, відзначимо, ґрунтуються на буржуазних засадах приватної власності, втіленням яких є всі заходи щодо захисту авторського права [* 1]. Прикладами вдалого використання стратегій на кшталт «Науки 2.0» є *OpenWetWare* (https://openwetware.org/wiki/Main_Page), створений аспірантами інженерами-біологами Массачусетського технологічного інституту 2005 року за принципом вікі, що дозволяє створювати знання, так би мовити, онлайн, а також проводити спільні дослідження і вести живу мережеву наукову комунікацію. Активна мережева діяльність таких сучасних філософів, як Нік Ленд, також поживляє і популяризує постановку філософських проблем через інтернет-ресурси. На сторінці створеного ним ресурсу *Urban Future (2.1)* маніфестовано саме інституціональне звільнення науковця / філософа, а разом і кінець монополії на знання: «Нині, як тільки хтось із цього неінституційного світу виробляє ефекти на інституційній орбіті, це фактично є серйозним рефлексом виживання для всіх інституційно привілейованих інтелектуалів, щоб грати на карті моралі (“немає платформи!”). Як не дивно, зовнішні автодидакти насправді розумні і самостійно створюють високого рівня інтелектуальний контент, у вас немає часу, щоб навіть зрозуміти, не кажучи вже про перемогу чи інший контроль, це є екзистенційною загрозою всім вашим засобам до існування. Оскільки вся ваша особиста ідентичність, ваш статус і ваша зарплата базуються безпосередньо на вашій уповноваженій, легітимізованій членській картці, яка дає вашим творам та понтифікаціям офіційно санкціоновану владу та повноваження. Якщо ці двері відкриються навіть лише на шпарину для неакредитованих аутсайдерів, то всю респектабельну буржуазну монополію на офіційні інтелектуальні органи суспільства буде викрито.

Мерфі розуміє, що протекціонізм – це справжня історія, а Інтернет є кінцевим контекстом. Те, що починалося з працівників текстильної промисловості, тепер досягає функціонерів вищої освіти, і вони це знають. Наближається творче знищення» [15].

Звісно, ми стикаємося з низкою проблем (приміром, анонімністю або неперевіреністю знань), що за відсутності контролю можуть привести до етичних, екологічних, гуманітарних катастроф. Побоювання щодо цього походять з упередженого уявлення про злу природу людини, нездатність її до самоорганізації тощо, але вони дійсно можуть приховувати побоювання агентів інституцій, що їхній владі, яка ґрунтується на привласненні та опосередкуванні міжлюдських відносин, прийде кінець разом із *децентралізацією* і *розподіленням* влади / знання між окремими індивідами, що дозволяє зробити технологія блокчейн.

Система блокчейн, здавалось би, дійсно здатна упорядкувати циркуляцію знань по той бік владних відносин, щоправда – дегуманізувавши будь-які відносини. Характеризуючи політику так званої концепції *vision 2.0*, Бретт Скотт зазначає, що вилучивши центральну точку управління, децентралізовані системи, засновані на коді, незалежно від того, існують вони для циркуляції біткоїнових жетонів, зберігання файлів або створення контрактів, запобігають будь-яким владним маніпуляціям, створюючи «форпости свободи» у світі, де панують корумповані інститути, формуючи «системи для побудови закодованого закону, який обходить держави», водночас забезпечуючи різноманітність існуючої системи та розширюючи наш асортимент інструментів. Ба більше, вони є «замінною системою», що перевершує існуючі установи [12].

Щоправда, Скотт зауважує, що доведення до крайнощів цього загалом утопічного проекту може привести до дистопічних, консервативних відтінків [12]. Визначаючи нову

«бінарну політику», він указує на важливу зміну в побудові цієї техно-утопії. Це вже не є бачення, що ґрунтується на ідеї створення спільноти самопомоги. Йдеться про індивідів, які є автономними агентами, що діють разом із іншими автономними агентами, керуючись жорстко закодованими правилами, уникаючи таким чином всіх тих, хто намагається зашкодити їхнім інтересам. Відтак Скотт відзначає певну зміну перспективи у погляді на природу людини. У той час, як «анархістські філософи» часто уявляють собі альтернативні системи управління, що ґрунтуються на принципах громадської допомоги або «розширення прав і можливостей», тут вже не йдеться про шляхи побудови громадських зв'язків. Тому можна говорити про певний відхід від традиційних моделей довіри та переорієнтацію на «захисний індивідуалізм, опосередкований математичним договірним правом» [12]. Це, звісно, підриває принципи біополітики, що ґрунтується на антропологічних засадах, ідеалах комунікативної дії і суспільного діалогу. Скотт з певною іронією називає цю нову утопію споживчою, згідно з якою проблеми вирішуються не шляхом перемовин, а вибором певного продукту: «Ми полишаємо Землю задля Марсу. Приєднуйтеся, якщо хочете» [12].

До того ж парадоксом концепції «виходу через Інтернет» є те, що Інтернет – це технологія, яка базується на масштабних державних та корпоративних інвестиціях у фізичну інфраструктуру, волоконно-оптичні кабелі, що прокладаються під морським ґрунтом, масовий випуск комп'ютерів низькооплачуваними працівниками зі Сходу і масовому багатстві в країнах Заходу. Тож якщо би хтось і мріяв про технологічний вихід, він, напевно, не є спроможним вийти з мейнстрімного суспільства. Така *негативна* свобода дозволяє лише вийти з-під влади держави чи традиційної біополітики, проте вона підпорядковує анонімній кіберполітиці, що зосереджується в руках програмістів і тих, хто контролює обчислювальні потужності. Йдеться не про розширення прав і можливостей, чи навіть якийсь «вихід», а лишень про певний захист, що утворює «систему інтернет-техно-левіафана, божественного крипто-суверена, з правилами якого ми можемо змиритися і домовитися між собою» [12]. Цілком можливо приєднатися до скепсису Скотта. До того ж, посиляючись на антибуржуазну критику, можна також зауважити, що на відміну від анархістських принципів єднання – приміром, на кшталт Макса Штірнера – що передбачають можливість вільного *покидання* будь-якої системи / спільноти й перетворення на *ніщо*, блокчейн позбавляє від подібних привілеїв міжлюдської комунікації, доводячи буржуазну проекцію до найбільш довшеного фінішу, що проступає у незворотності транзакцій, та залишаючи будь-яке *щось* у системі. Проте можна відтінити й позицію на кшталт Айн Ренд, інтерпретуючи яку Славою Жижек підкреслює, що саме можливість найбільш опосередкованих відносин між людьми, яку надають ті ж таки гроші, дозволяє запобігати всім ризикам безпосередніх відносин між людьми, зокрема рабству і насиллю [1, с. 33–34]. Зрештою, якщо децентралізована модель блокчейн-технології орієнтується на автоматизоване досягнення консенсусу, вона може створити поле для реалізації значно більшої свободи, принаймні забезпечити більшу рівність саме за рахунок вбудованих у систему алгоритмів саморегулювання, утворюючи транснаціональну структуру самоуправління, перетворюючи відносини довіри між гравцями, що прискорюватиме не лише економічний, але й загальний цивілізаційний розвиток.

Але той-таки Скотт пропонує застосовувати потужність технології блокчейн по той бік використання її для зберігання цифрових активів або власності, тобто сфокусуватися на тих ситуаціях, що не передбачають жодних активів, наприклад – у системах голосування [12]. Таким чином, технології повинні й можуть відтворювати й скріплювати людську довіру. Особливо, як видається, це має діяти саме у сферах мистецтва чи науки, аутопоезису або реплікації знання [див.: 13].

Якщо блокчейн є нічим іншим, аніж децентралізованим журналом запису транзакцій, який є частиною більш широкої обчислювальної інфраструктури, що включає багато інших функцій (наприклад, зберігання, комунікації, обслуговування файлів та архівування [5, с. 51]), а знання є певним файлом, тоді для розвитку знання необхідно, щоб файлова система була відкритою.

Тоффлер, наслідуючи Карла Маркса, зауважує, що знання не є ресурсом конкуренції, адже користуючись будь-яким фрагментом знання ми його аж ніяк не зменшуємо, навіть навпаки – вірогідним є те, що чим більше людей ним скористається, тим більше знання можна отримати на його основі. Водночас відносність знання свідчить про те, що кожний окремий

фрагмент знання набуває значення лише в системі інших фрагментів, які утворюють контекст. Чим більше комбінацій таких контекстів / знань, тим більше знання, яке до того ж є мобільним продуктом і найголовніше таким, що набуває життєвих ознак лише будучи відкритим.

Але ж саме блокчейн дозволяє усунути посередників, бюрократичні інституції, що не лише обмежують циркуляцію знання, але й, привласнюючи / закриваючи його, стримують розвиток. Блокчейн дозволить створювати такі конфігурації знання, які відповідають новітнім процесам міждисциплінарного знання, яке дозволяє вирішувати складні завдання, що потребують вже навіть не двох, а трьох спеціалізацій [* 2], коли «мапа того, що пізнається» становиться низкою паттернів, що постійно змінюються. Блокчейн дає змогу рухатися до відкриття нового, обходячи традиційні економічні, бюрократичні інституції, що базуються на старих модерних поняттях приватної власності, до яких відносяться і держава, і університет, і світові корпорації з їхніми стратегіями концентрування, уніфікації, монополізації, спеціалізації тощо. Це дозволить звільнити такі бажані людські властивості, без яких розвиток науки не можливий, як-от уява, креативність, пошук, що дозволять шукати нові засоби і майданчики для поєднання здавалося б нічим непов'язаних знань, ідей і понять. Все це добре узгоджується з думкою Тоффлера про важливість поєднання віддалених один від одного потоків особистого досвіду і ноу-хау [8, с. 216]. До того ж такий розвиток науки насправді буде керуватися потребами / бажаннями людей, які задля їх реалізації мають об'єднуватися у спільноти.

І коли вже вести мову про створення багатств, то такі технології не лише можуть запобігти монополізації та концентрації капіталу, але й виключити бюрократичне, капіталістичне опосередкування, запобігаючи водночас привласненню додаткової вартості. Важко уявити, що люди бодай щось за власним усвідомленим бажанням відшкодують на утримання бюрократичних апаратів. Якщо Левіафан Гобса пов'язаний із втратою і передачею частки свободи, що дозволяє сконцентрувати владу в руках тих, хто домовляється, то техно-левіафан Скотта відкриває свободу творчості саме через те, що всі частки знання, залишаючись децентрованими, звільняють простір для будь-яких їх конфігурацій поза можливим привласненням. Звісно, залишається влада технократів, що виходить із власності на ті ж таки засоби виробництва (якими є комп'ютерні технології тощо), проте, зауважимо, технократи мають постійно удосконалювати технології, аби якісно задовольнити потреби / бажання якнайбільшої кількості людей, що стимулює конкуренцію і водночас демонополізацію. І зрештою, саме щодо економіки знань: відбувається поворот до, так би мовити, нової редакції економіки дару, коли лише від *роз(по)ділення* частки свого знання з усіма іншими багатшають усі.

ПРИМІТКИ

* 1. Зазначимо також, що всі заходи щодо боротьби з плагіатом керуються лише принципом приватної власності, до того ж їх поборники намагаються якось зберегти вплив, навіть монополію офіційних інституцій – університету, держави тощо. Приміром, науковець, що має власний блог і відкриває свої ідеї світу, подібними проблемами переважно не переймається. До того ж система гіперпосилань дозволяє легко відслідкувати походження інформації.

* 2. Тоффлер наводить приклади подвійних і потрійних назв: астробіолог, інженер-еколог, юрист-бухгалтер, нейропсихофармаколог тощо.

ЛІТЕРАТУРА

1. Жижек С. Год невозможного. Искусство мечтать опасно / С. Жижек ; [пер. с англ. Е. Секацкого, А. Ожигановой, А. Маркова]. – М. : Европа, 2012. – 272 с.
2. Клименко Р. В. Криптовалюты. Как цифровые технологии меняют культурный мир / Р. В. Клименко, Я. В. Тараров // Вісник Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна. Серія «Філософія. Філософські перипетії». – 2016. – Вип. 54. – С. 84–94.
3. Перепелица О. Н. Медиумы Просвещения: обценные отклонения / О. Н. Перепелица. – Х. : ХНУ имени В. Н. Каразина, 2014. – 260 с.
4. Равал С. Децентрализованные приложения. Технология Blockchain в действии / С. Равал ; [пер. с англ. А. Киселева]. – СПб. : Питер, 2017. – 240 с.

5. Свон М. Блокчейн. Схема новой экономики / М. Свон ; [пер. с англ.]. – М. : Олимп-Бизнес 2017, – 240 с.
6. Стив Возняк: «Блокчейн биткоина построен лучше, чем финансовая система США» : [электронный ресурс] // Bitcoin Conference Kazakhstan. – 2017. – 11 октября. – Режим доступа : <https://kazakhstan.bc.events/ru/article/stiv-voznjak-blokcheyn-bitkoina-postroen-luchshe-chem-finansovaya-sistema-ssha-76214>.
7. Тапскотт Д. Технология блокчейн. То, что движет финансовой революцией сегодня / Д. Тапскотт ; [пер. с англ.]. – М. : Эксмо, 2016. – 560 с.
8. Тоффлер Э. Революционное богатство / Э. Тоффлер, Х. Тоффлер ; [пер. с англ.]. – М. : АСТ : АСТ Москва, 2008. – 569 с.
9. Уолдроп М. Science 2.0 – открытая наука : [электронный ресурс] / М. Уолдроп // В мире науки. – 2008. – Август. – С. 32–36. – Режим доступа : www.sciam.ru/2008/8/inform.shtml.
10. Хайек Ф. фон Индивидуализм и экономический порядок / Ф. фон Хайек ; [пер. с англ.]. – М. : Изограф, 2000. – 256 с. [Электронный ресурс]. – Режим доступа : http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/Philos/hayek/02.php
11. Чеклецов В. В. Блокчейн, покемоны и промышленный интернет / В. В. Чеклецов // Философские науки. – 2016. – № 10. – С. 140–147.
12. Scott B. Visions of a Techno-Leviathan: The Politics of the Bitcoin Blockchain : [electronic resources] / Brett Scott // E-International Relations. – 2014. – June 1. – Access mode : <http://www.e-ir.info/2014/06/01/visions-of-a-techno-leviathan-the-politics-of-the-bitcoin-blockchain>.
13. Darklight, Autopoietic Computing and Reality Augmented Autopoietic Social Structures : [electronic resources] // h+Magazine. – 2014. – March 12. – Access mode : <http://hplusmagazine.com/2014/03/12/autopoietic-computing-and-reality-augmented-autopoietic-social-structures>.
14. Skinner C. ValueWeb: How fintech firms are using bitcoin blockchain and mobile technologies to create the Internet of value / C. Skinner. – Marshall Cavendish International Asia Pte Ltd., 2016. – 424 p.
15. The Guild : [electronic resources]. – Posted on May 18, 2017. – Access mode : <http://www.ufblog.net>.

УДК 141.7:159.923.2

Кіріченко І. А.

Одеська національна академія харчових технологій

ІСТОРИЧНІ ФОРМИ ІНДИВІДУАЛЬНОЇ ДЕВІАЦІЇ

Показано, що існування будь-якого суспільства характеризується наявністю відхилень від правових, моральних та інших норм, а вивчення особливостей та етимології цих відхилень є важливою науково-практичною задачею. Метою статті є з'ясування та класифікація основних історичних форм індивідуальної девіації, встановлення особливостей їх еволюції та трансформації. У роботі розглянуто еволюцію індивідуальних форм девіації. Виділено такі види індивідуальної девіантності: сакральний (шаман, маг, чаклун), сакралізований (юрод, дервіш, святий), світський (скоморох, денді, представники андеграунду). Доведено, що індивідуальна девіація завжди оформлюється і виражається семантично засобами спеціальних символів, якими є: одяг; ставлення до форм повсякденності; семантика жести та жасова субкультура; стиль життя; стиль мислення й мови, мовна субкультура. Показано, що девіанти демонструють два варіанти девіації: пасивну та активну. Зазначено, що порівняно з колективною девіацією, індивідуальна девіантність через свою локальність має менший соціальний ефект, включаючи деструктивний. Однак вона є не менш значущою, оскільки в позитивних формах має неабиякий креативний ефект, сприяючи розвитку і гуманізації культури та соціуму в цілому.

Ключові слова: девіація, девіантна поведінка, шамани, юродиві, скоморохи, денді.

Показано, що існування якого-либ общества характеризується наявністю відхилень від правових, моральних і других норм, а вивчення особливостей і етимології цих відхилень є важливою науково-практичною задачею. Метою статті визначено роз'яснення і класифікація основних історических форм індивідуальної деіації, встановлення особливостей їх еволюції і трансформації. В основній частині розглянуто еволюція індивідуальних форм деіації. Виділено наступні види індивідуальної деіантності: сакральний (шаман, маг, колдун), сакралізований (юродивий, дервіш, святой), світський (скоморох, денди, представителі андеграунда). Доказано, що індивідуальна деіація завжди оформляється і виражається семантическими засобами спеціальних символів, якими є одяг; ставлення до форм повсякденності; семантика жестів і жестова субкультура; стиль життя, стиль мислення і мови, мовна субкультура. Показано, що деіантні демонструють два варіанта деіації: пасивну і активну. Відзначено, що порівняно з колективною деіацією, індивідуальна деіантність завдяки своїй локальності має менший соціальний ефект, включаючи деструктивний. Однак вона є не менш значимою, оскільки в позитивних формах має великий креативний ефект, сприяючи розвитку і гуманізації культури і суспільства в цілому.

Ключевые слова: деіація, деіантне поведіння, шамани, юродиві, скоморохи, денди.

It is shown that the existence of any society is characterized by the presence of deviations from legal, moral and other norms, and the study of the features and etymology of these deviations is the important scientific and practical task. The aim of the article is to clarify and classify the main historical forms of individual deviation, establish the features of their evolution and transformation. In the main part the evolution of individual forms of deviation is considered. The following types of individual deviance are singled out: the sacral (shaman, magician, sorcerer), sacralized (holy fool, dervish, saint), secular (buffoons, dandies, representatives of the underground). It is proved that individual deviation is always formalized and expressed semantically by means of special symbols, such as clothes; attitude to the forms of everyday life; semantics of gesture and gestural subculture; style of life, style of thinking and speech, language subculture. It is shown that deviants demonstrate two variants of deviation: passive and active. It is noted that, in comparison with collective deviation, individual deviance due to its locality has less social effect, including destructive, but it is no less significant, so far as in positive forms it has the great creative effect, contributing to the development and humanization of culture and society as a whole.

Key words: deviation, deviant behavior, shamans, holy fools, buffoons, dandies.

Розвиток будь-якого суспільства супроводжується наявністю певних відхилень від традиційних правових, моральних та інших норм. Деіації, які мають як індивідуальні, так і колективні форми, є важливим чинником розвитку людської цивілізації. При цьому деіації мають як негативні, так і позитивні прояви, присутні в кожній соціальній системі і на кожному етапі її історичного розвитку. Уміння виявляти причини індивідуальних деіацій, використовувати одні з них для забезпечення прогресивного розвитку суспільства та запобігати іншим, небезпечним і руйнівним, є важливим завданням сучасної науки, зокрема філософії. Особливо значущою ця проблема є для сучасного українського суспільства, яке знаходиться на важливому трансформаційному етапі свого розвитку, переживаючи не тільки зміну соціальних, політичних і економічних відносин, але й зміну цінностей та ціннісних орієнтацій для більшості існуючих соціальних груп.

Варто зазначити, що дослідження деіації є достатньо популярним напрямом досліджень серед представників різних наук (соціологів, політологів, психологів, педагогів, правників тощо). Говорячи про філософський аспект розгляду цього питання, варто виділити роботи таких дослідників, як В. Бут (робив акцент на вивченні особливостей соціалізації людини та існуючих у суспільстві норм), Т. Гарасимів (досліджував виникнення, зміни, деградації, відмирання соціальної норми як базового елемента культури), В. Калюжна (аналізувала вплив економічної, політичної, духовної кризи на поширення деіації), М. Мінц (приділяв увагу державі як основному «постачальнику» деіацій), В. Санжаровець (вивчав соціальні деіації в сучасному суспільстві з точки зору проявів корупційного делікту), Д. Титаренко (вивчала процеси формування образу цивілізованої особистості, що була б певним зразком для інших) та ін. Проте історичні аспекти прояву колективної деіації ще не стали предметом вивчення українських науковців.

Мета статті – визначення та класифікація основних історических форм індивідуальної деіації, встановлення особливостей їх еволюції та трансформації.

Феномен деіантної поведінки має давню історію і проявляється на різних етапах

розвитку людської цивілізації та культури. Перші ознаки девіантної поведінки можна знайти в культовій практиці так званих реліктових (тобто «примітивних» за термінологією етнографів XIX – поч. XX ст.) народів. Таку практику досліджували В. Беском, Е. Тайлор, К. Клакхон, С. Леві-Брюль, Д. Фонтенроуз, Дж. Фрезер, С. Хьюман та інші західні науковці.

Так, етнограф Е. Тайлор, описуючи обряди досліджуваних ним народів, звернув увагу на спеціальні екстатичні техніки, які використовувалися «шаманами» з метою доведення людей до стану непритомності та галюцинацій [12, с. 535]. Екстатичний стан супроводжувався і проявлявся саме в «девіантній» поведінці (вертіння, танці тощо), яка в даних випадках мала тимчасовий характер. Девіація таким чином ставала компонентом ритуального комплексу, що включав місце розташування (священне місце), час, церемонію та особливий вид поведінки.

Отже, необхідно виділити три складові традиційної сакральної девіантної практики: девіантна ситуація, що супроводжується відповідною поведінкою (обрядова, церемоніальна, магічна практика), шаман, що спонукає девіацію, і девіанти – суб'єкти девіантної поведінки. Девіантна ситуація при цьому допускала прояви поведінки, які були заборонені в повсякденному житті, оскільки вони могли привести до деструкції, хаосу, руйнації соціального порядку. Таким чином, девіантна ситуація спочатку вимагала (і передбачала) семантичні зміни, особливі знаки девіації: одяг і аномальну (з побутової і повсякденному точки зору) поведінку, зміну соціальних ролей. Важливою складовою таких девіантних практик було і символічне заперечення соціальної стратифікації. Так, під час стародавнього обряду маски нейтралізували соціальні статуси членів спільноти. В обрядах індіанців публо «нижчим» членам племені дозволялося «грати» комічних персонажів, втручатися в дії «серйозних» масок, вчиняти щодо них дії, неможливі в реальному житті, і навіть ходити голими [1, с. 192].

Загалом, індивідуальна девіація завжди оформляється і проявляється семантично за допомогою спеціальних символів, якими є: одяг; ставлення до форм повсякденності; семантика жесту і жестиона субкультура; стиль життя; стиль мислення й мови, мовна субкультура. При цьому девіанти, як правило, маркуються легко упізнаваними кліше: шаман, святий, юродивий, денді тощо.

Розглянемо основні з них детальніше.

1. Шаман. Одна з реліктових форм особистісної девіації дає назву різним за етнічними та культурними ознаками явищам. На сьогодні в популярній та науковій літературі шаманами називають найрізноманітніших представників екстатично-магічної практики (африканської, австралійської, латиноамериканської, жерців культу вуду тощо).

Слово «шаман» – це транскрипція маньчжурського «саман», що означає «людина схвильована, ступлена, захоплена» [14, с. 27]. Як зазначає Т. Сем, в шамани, як правило, обиралися люди особливої збудливості, з аномальною психікою. «Погляд шамана дійсно відрізняється особливим виразом, сумішшю лукавства і дикого сум'яття» [14, с. 29].

Усією своєю поведінкою, виглядом і діяльністю шаман демонструє девіантний тип особистості та, відповідно, поведінки. Для шамана є допустимим ритуальний і побутовий трансвестизм, неможливий для інших членів громади. Девіантність – покликання (одночасно дар-тягар) і професійна форма життєдіяльності шамана, неможливі у реальному житті.

Шаман, як архаїчна форма девіантна, має сакрально-магічне завдання – бути тілом, в яке вселяється вищий дух, що дозволяє шаману бути натхненником колективної девіації. Отже, важливою функцією сакрального девіанта, яка в подальшому виявиться в інших представників індивідуальної девіації, є функція бути суб'єктом поширення і організатором колективної девіації.

Ставлення громади до шамана є двояким. З одного боку, він – ізгой, особлива істота, до якої застосовуються певні обмеження (наприклад, членам племені часто заборонялося їсти разом з шаманом, а сам шаман не мав права торкатися речей домашнього вжитку і тварин). З іншого боку – він священна істота, аномальна поведінка якого є ознакою обраності та виконання унікальної функції. Така подвійність у ставленні до девіантів, визнання їх інакшості завжди є презумпцією їх особливого соціального становища, незалежно від того, позитивно чи негативно сприймає їх існування суспільство.

2. Юродивий. Це зразок «священного божевілья», відомий з найдавніших часів. Поведінка юродивого є девіантною не тільки за формою, але й за функціями і призначенням. Пасивна частина його девіації, звернена на самого себе, включала крайню аскезу,

самоприниження, «безумство» (уявне або патологічне), образу і умертвіння плоті, засновані на буквальному тлумаченні Біблії. Юродивий мав усі зовнішні ознаки девіанта: нагота або лахміття, «мукання», бурмотіння, недорікуватість тощо [11, с. 396].

Активна сторона юродства полягала в обов'язковості викривати гріхи сильних і слабких, не звертаючи уваги на громадські пристойності. Ба більше, презирство до суспільних норм і пристойності становила привілей та неодмінну умову юродства. Причому юродивий міг не звертати увагу на місце та час і «ляятися» навіть у Божому храмі.

Активна і пасивна девіації, таким чином, урівноважують і доповнюють одна одну.

У слов'янських традиціях юродивого порівнювали із собакою, що мала символічний знак відчуження, гоніння, бездомності [11, с. 396].

При цьому юродство – це вид своєрідної священної девіації, що визначає його основні соціальні функції: викривательство, мудрість (священне знання) тощо.

У секуляризованих культурах юродство «мутувало» у світські форми. При цьому образ юродивого був дуже популярним у світовій літературі (Дон Кіхот, князь Мишкін, герої романів Ч. Дікенса тощо).

Мусульманським варіантом цієї девіації є дервіші.

3. *Дервіш*. Слово «дервіш» має іранське походження, а в арабській мові йому відповідає слово «бідняк». У мусульманських країнах дервішами називали членів ордена суфіїв (містиків). Методика їх містичного релігійного культу полягала в поступовому сходженні від дотримання даного в Одкровенні Закону до пізнання вищої і вічної реальності.

Представники містичного руху, що виник у VII ст., отримали назву «суфії», оскільки носили білий одяг з грубої вовняної тканини. Проявом їх опозиції до світської влади і цінностей світського світу була нетипова поведінка і зовнішній вигляд: безшлюбність, бідність, незвичайне вбрання, відмова від будь-якого виду постійної діяльності. Вони «поклалися на Бога» у своєму харчуванні і доходили до крайнощів, заперечуючи культурні звички.

Мандрівні дервіші, містики-одинаки, нагадували поведінкою і виглядом християнських юродивих, однак містична інтенція не сприяла таким публічним формам діяльності, як викриття, видовищність (юродивим завжди була потрібна аудиторія), заступництво.

Поряд із мандрівними дервішами священну девіацію здійснювали «танцюючі (або кружляючі) дервіші», названі так за їхні специфічні обряди. Танці, під час яких дервіші здійснюють рух по колу, представляють своєрідне релігійне дійство, в якому кожен жест наділений символічним значенням. Дервіші танцюють із розпростертими руками: права звернена до неба, щоб отримати звітти Божу благодать, а ліва рука повернута до землі, щоб розливати її по світу. Прискорене кружляння є сходження по колах сакрального світу і поширення ареалу доброти [9, с. 83].

Дервіші сприймаються нині як яскраве видовище, проте, з точки зору мусульман, вони є містики-езотерики.

Відзначимо, що і шаман, і юрод, і дервіш – типи священної, але не святої девіації. Тому в окрему форму виділимо святих девіантного типу.

4. *Святий девіантного типу*. Термін «святий» відповідає старовірському слову «окремей», «чистий». Святість передбачає безмежну відданість Богу і вимагає від носія зразкової моральної і духовної поведінки.

Святий девіант є аномальним відразу за двома ознаками. По-перше, через власну святість (яка не співпадає з образом життя пастви) і, по-друге, через власну поведінку, яка збігається з релігійними канонами.

Якби протестанти мали святих, то під першим номером, безумовно, йшов би Мартин Лютер. Зразком святого девіанта також можна вважати католицького святого Франциска Ассізького (1181 – 1226 рр.). Він мав «весь набір» девіанта: роздача бідним батьківський речей, скидання одягу і оголення на церковній паперті, розрив з родиною, жебрацтво, поїздка до Султана, який воював із хрестоносцями, щоб повернути його на християнство; проповідь птахам і вовку тощо. Нарешті – проповідь «веселої радості», що суперечила офіційним церковним закликам до покаяння, печалі, відмови від земних почуттів [4, с. 226]. Своїми вчинками і промовами св. Франциск йшов у розріз з усіма правилами світського і церковного життя та водночас створював новий тип християнської поведінки – жебракуючих міноритів, терціалів, які мешкали серед мирян.

Про те, що сама Церква сприймала жебракуючих францисканців девіантами, свідчать численні папські булли та церковні собори, які засуджували францисканців, страчували їхніх лідерів [4, с. 234].

Таким чином, св. Франциск найбільш показово демонстрував зразок сакралізованої девіації, яка з часом стала взірцем для канонічної католицької церкви.

5. *Скоморохи, лицедії і блазні.* Людей даного ремесла називають по-різному. Західноєвропейські церковні автори вживали за традицією класичні давньоримські (латинські) назви: мім, пантомім, гістріон. Загальноприйнятим було й використання латинського терміну «йокулятор», що в перекладі означає жартівник, забавник, балагур. Особливого поширення набула французька назва «жонглер»; в Іспанії йому відповідало слово «хулгар»; у Німеччині – «шпільман»; на Русі – «блазень».

Історія даного заняття, виду поведінки та способу життя йде корінням у культову практику, простежується в історії античності, успадковується середньовіччям. Незважаючи на анафему церкви, даний вид діяльності був поширений у Візантії. В Англії вже з VIII ст. постанови соборів забороняли священикам підтримувати мімів. У Каролінгській імперії з IX ст. згадується про «безсоромні ігри» гістріонів [13, с. 28]. Ці та багато інших фактів свідчать про давні традиції девіантної поведінки подібного артистично-ігрового типу в Європі.

Менестрелям високого європейського середньовіччя передував інститут жонглерства (скоморошества), представники якого розважали і водночас засуджували свою аудиторію. При цьому в літературі проводяться відмінності між «благородним» і «низьким» скоморошеством [8]. Однак «між привілейованими і низовими скоморохами не завжди існувало чітке розмежування, особливо до XIII ст. Їхні сценічні постановки змішувалися у химерних комбінаціях» [5, с. 85].

За словами М. Бахтіна, незалежно від «рівня благородства», скоморох – це людина, що знаходиться у «стані іносказання», яке одночасно є станом опозиції [2, с. 192]. Опозиціонізм – сутнісна риса девіантної поведінки. Однак, на відміну від кримінальних форм девіації, скоморошество та блазнювання є легітимним. Водночас воно виконує важливу соціальну роль: бути «відвідним каналом» соціального невдоволення. Осміянням знімається вибухонебезпечність певної ситуації і певною мірою легалізується опозиція.

Скоморохам «за замовчуванням» було надано право бути спостерігачем, інтерпретатором і, найчастіше, викривачем. Таким чином скоморох ставав відображенням протиріч суспільного існування, санкціонованим дисидентом. З іншого боку, блазнювання було грою, що дарувало радість, веселощі, свободу (особливо людям, які опинилися у важких соціальних обставинах).

З усіх видів девіантної діяльності скоморошество найбільше пов'язане із грою. У первісному та архаїчному суспільстві блазень несвідомо виконував психотерапевтичну функцію. Імітуючи поведінку тварин, він нейтралізував страх перед ними, вносив розважальність у суворий первісний побут. Звички блазня і сьогодні згадуються всюди, де потрібно «перервати серйозну драму веселими інтермедіями».

Із плином часу скоморох утрачав сакральність, уособлюючи собою всю язичницьку систему, частиною якої колись був. Блазень став світоглядним та ідеологічним ворогом офіціозу. Скоморох аж до кінця Нового часу перебував поза соціальних страт, у нього не було класової приналежності, він не мав «сім'ї», роду і племені». Коли ж скоморошество ставало професією, то воно викликало суспільне презирство. Але не девіантна поведінка акторів і скоморохів була причиною відчуження. Навпаки – позбавлена зв'язку із суспільством людина втрачала опору і захист, перетворювалася на люмпена з відповідним способом життя і, отже, у становому суспільстві знаходилася поза законом.

Скоморох не був захищений ані «божественною благодаттю» сакральних девіантів, ані цивільним законом, а отже був беззахисний перед усіма. Тому мимоволі скоморошество заперечувало поведінку, санкціоновану владою і церквою. Скоморох – герой абсурдистського типу. Не випадково Франциск Ассізький називав своїх міноритів «Божими скоморохами» [7, с. 232]. Водночас скоморошество – це шлях до свободи. У своїй невідповідності тягарям соціальних норм і настанов культури, у несвідомій, дорефлексивній «невинності» скоморох уподібнюється святому, який несе у світ цінності, що становлять першооснову буття і константи культури.

В очах людей скоморох – світський аналог юродивого. Але ця подібність – лише видимість. Скоморохи не були юрдами. Вони знали, що носять маску і грають роль, а отже юридично відповідальні за свої дії. Тож вони були подібні до юродивих або святих, оскільки підривали основи панівної культури і соціального укладу. Проте вони рідко пропонували нову культуру і нові ідеї. Девіант-скоморох був вимушений прислухатися до власного голосу і був приречений на рефлексування через свою соціальну незахищеність. Але така соціальна роль і «свобода» для скомороха були важкими тягарями.

б. Філософи-девіанти. Девіантну поведінку демонструвала низка представників інтелектуальної еліти на різних етапах розвитку людської цивілізації і в різних культурах: від античної до сучасної. Для багатьох така поведінка була ознакою обраності, особливих відносин із сакральними силами. Не випадково біографії багатьох стародавніх мислителів містять факти їх залучення до езотеричних знань за допомогою «спільнот мудреців», «ордена жерців» тощо. Наприклад, Фалес навчався в єгипетських жерців, Будда – у ведичних магів.

Відомі золоті сандалі та золотий шнур Емпедокла, лахміття і поведінковий епатаж Сократа – ознаки особливого становища, скепсису щодо існуючих правил і норм, а також панівних точок зору. Відзначимо, що в даосизмі та дзен-буддизмі епатажна поведінка вчителя взагалі – вихідна точка «виховання» учня [3].

«Класичним» прикладом філософів-девіантів виступають кініки. Сама назва течії (від давньогр. «собака») пояснює світоглядну позицію його представників. І «близькість до природи» (за визначенням одного із засновників цієї течії Антисфена), і «собаче життя» (за визначенням ворогів кініків), і собачий «етос» – вірність, відданість тощо (згідно з одним із найяскравіших представників течії Діогеном) – все свідчить про спосіб життя і поведінки, аномальних з точки зору античного «обивателя».

Кініки змінили античний образ «мудреця» з його знаково-семантичною атрибутикою: костюм, манера триматися, стиль мовлення. У кініків усе це зазнало повної інверсії. За словами Діогена, Антисфен першим став користуватися предметами і одягом, характерними для раба або представника найнижчого прошарку суспільства. Таким чином ознаками кініків став плащ, який вдягався прямо на голе тіло, жебрацька торба, посох мандрівника («кийок Геракла»). Яскравим проявом девіантної поведінки і символом епатажності кініків стала велика глиняна бочка («пифос») де, за переказами, проживав Діоген.

Лінію поведінки кініків не можна розглядати як театральність, але як органічну форму поведінки, засновану на свідомій інтелектуальній девіації. Кініки демонстрували соціальну та культурну маргінальність: не раби, але живуть як раби; інтелектуали, але зі способом життя бідняків; мають права, але відмовляються від них на користь свободи. Не випадково образ Діогена в наступних інтерпретаціях збігається з образом блазня, тобто з іншою формою світської девіації. Девіантна, епатуєча поведінка відрізняла і великого Сократа.

Із філософів Нового часу звернімо увагу на девіантну поведінку Ф. Ніцше, який прославився своїм «Законом проти християнства» [10, с. 29]. Багато девіантного можна знайти і в біографії С. К'єркегора. Вона певною мірою нагадує біографію Франциска Ассізького, про якого йшлося вище.

Девіація інтелектуалів з особливою виразністю демонструє ідейні, контркультурні детермінанти девіантної поведінки, її протестну установку і, водночас, «ігрову» форму, яка є суспільно прийнятною. Світська девіація позбавлена захисного поля сакральності, але, виходячи за межі «гри», вона ризикує зазнати громадських і державних санкцій, розглядатися як вид кримінальної діяльності.

7. Денді. Дендизм – світський варіант протестної поведінки і в культурно-історичному, і в девіантологічному сенсі. І слово «денді», і похідне від нього слово «дендизм» – означають контрпозицію та епатаж. Це явище зародилося в Англії наприкінці XVIII ст. та засновувалося на патріотичних настроях суспільства і бажанні його представників протиставити себе французькій моді. Проте на початку XIX ст. дендизм змістив свої акценти.

Така поведінка певною мірою стала романтичним бунтарством, орієнтованим на екстравагантність, на романтичний культ індивідуальності. Дендизм протистояв світському суспільству з його культом станової корпоративності, станової етики та естетики. Образлива манера одягатися, триматися, непристойні звороти і смисли мови, розв'язність жестів, демонстративне шокування оточуючих – усе це стало стилем життя для денді.

Дендизм демонструє два види бунту: енергію та героїчну брутальність і знижену витонченість. Обидва типи описані в романі О. Уайльда «Портрет Доріана Грея», який можна розглядати як демонстрацію трансформації соціально безпечного дендизму в кримінальні форми девіантної поведінки.

Дендизм відрізняється від романтичного епатажу кінцевим результатом. Якщо в романтиків за побутовим епатажем слідували твори мистецтва, то денді робили з власного життя витвір мистецтва, їх девіантність обмежувалася побутовою сферою.

8. *Андеграунд*. Власне, назва даної сучасної течії у культурі та мистецтві передбачає її девіантність. «Underground» у перекладі з англійської – підземний, підпільний, нелегальний. Представники андеграунда (музиканти, літератори, художники та інші представники творчої інтелігенції) завжди протиставляли себе масовій культурі та загальноприйнятому мистецтву. Андеграунд завжди характеризує розрив з масовим, типовим, загальноприйнятим [6].

Таким чином, опозиціонізм є сутнісною рисою андеграунду, який проявляється за допомогою засобів епатажу. Андеграунд є елементом контркультури, що протиставляє себе звичному, усталеному, традиційному.

Андеграунд і контркультура в цілому – особливий вид духовного протесту, в якому сам факт і процес, сама атмосфера протесту найчастіше є важливішими за результат. Контркультурі властива орієнтація на публіку, навіть тоді, коли це ретельно приховується або публічно заперечується. Натомість істинний контркультурний андеграунд під личиною девіантності приховує намір оновити життя, за допомогою епатажу наповнити її новим, позитивним, прогресивним змістом, чим відрізняється від інших – деструктивних форм девіації.

Відзначимо, що контркультурний андеграунд і властиві йому прояви девіантної поведінки увійшли в моду на рубежі XIX–XX ст. Свідченням цього є біографії багатьох художників і поетів, визнаних згодом геніями. Алкоголіком і наркоманом був А. Модільяні, вкрай епатажну поведінку демонстрували А. Рембо і П. Верлен.

В андеграунді можна побачити приклад девіантної поведінки епатажно-ігрового типу, девіацію як контркультурну позицію, симбіоз асоціальності та високі потенції до творчості.

Індивідуальна або особистісна девіація має стійкі, універсальні форми й типи, що відтворюються в реаліях як історичного, так і теперішнього часу. Вони маркуються легко упізнаваними іменами, що несуть здебільшого не метафоричний, а ноуменальний і категоріальний характер.

Таким чином, з урахуванням вищевикладеного матеріалу можна зазначити, що феномен девіантної поведінки проявляється на найраніших етапах розвитку людської цивілізації. До першого історичного типу девіантної ситуації належить обрядова практика. Вона вимагала перевдягання (ряжень) – перевтілення учасників ритуалу в сакральні істоти, до яких вони зверталися. Девіація в ті часи виступала органічним способом існування. Обрядова девіація супроводжувалася девіантною поведінкою, однак у даному випадку вона мала тимчасовий характер, виступаючи компонентом ритуального комплексу, що включала місце розташування (священне місце), час, церемонію, особливий вид поведінки. Таким чином, девіантна ситуація вимагала (і передбачала) семантичні зміни, особливі знаки девіації: одяг і аномальну (з побутової і повсякденної точки зору) поведінку, стиль мовлення тощо. Девіантна ситуація характеризувалася зміною соціальних ролей, запереченням соціальної стратифікації, аномальною поведінкою учасників. У процесі розвитку культури культово-магічні девіації зберігаються в трансформованому вигляді в традиційних народних святах.

Видами індивідуальної девіантності є такі: сакральний (шаман, маг, чаклун), сакралізований (юрод, дервіш, святий), світський (скоморох, денді, людина андеграунду). Доведено, що індивідуальна девіація завжди оформлюється і виражається семантично засобами спеціальних символів, якими є: одяг; ставлення до форм повсякденності; семантика жесту і жестиона субкультура; соціальний андеграунд; стиль життя; стиль мислення й мовлення, мовна субкультура.

Девіанти демонструють два варіанти девіації: пасивну та активну. У сакральних типах дані варіанти, як правило, врівноважуються. У світській девіації переважає активна, публічна девіантність.

Опозиційність є сутнісною рисою девіантної поведінки. Однак, на відміну від кримінальних форм девіації, вона набуває легітимності в особі скоморошества і аналогічних

видів розважальної практики. Девіація інтелектуалів (філософів, діячів науки і мистецтва, представників андеграунду, дендизму та богеми) з особливою виразністю демонструє ідейні, контркультурні детермінанти девіантної поведінки, її протестну установку і водночас «ігрову» форму. Порівняно з колективною девіацією індивідуальна девіантність через свою локальність має менший соціальний ефект, включаючи деструктивний. Однак у перспективі виявляється більш значущою, оскільки має неабиякий креативний ефект. Таким чином, індивідуальна девіація, маючи тривалі історичні корені, сьогодні трансформувалася на вагомий чинник розвитку світової культури, науки, політики тощо. При цьому її негативні прояви виступають своєрідною відповіддю громадян на нездатність держави знайти можливості для переведення девіантного потенціалу у конструктивні форми. Особливостям впливу держави на девіантну поведінку будуть присвячені наступні публікації.

ЛІТЕРАТУРА

1. Апинян Т. Игра в пространстве серьезного: Игра, миф, ритуал, сон, искусство и другие / Т. А. Апинян. – СПб. : С.-Петербург. гос. консерватория ; Рос. гос. пед. ун-т ; Ин-т нар. Севера ; изд-во СПб. ун-та, 2003. – 398 с.
2. Бахтин М. М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса : [монография ; 2-е изд.] / М. М. Бахтин. – М. : Художественная литература, 1990. – 543 с.
3. Восхождение к Дао : [сборник] / [сост. и авт. послесл. В. В. Малявин]. – М. : Наталис, 1997. – 399 с.
4. Гаусрат А. Средневековые реформаторы: Арнольдисты. Вальденцы. Франциск Ассизский. Сегарелли. Дольчино / А. Гаусрат ; [пер. с нем. ; 2-е изд.]. – М. : Либроком, 2012. – 328 с.
5. Даркевич В. П. Народная культура средневековья: светская праздничная жизнь в искусстве IX–XVI вв. / В. П. Даркевич. – М. : Наука, 1988. – 344 с.
6. Захаренко Е. Н. Андеграунд, андерграунд / Е. Н. Захаренко, Л. Н. Комарова, И. В. Нечаева // Новый словарь иностранных: 25 000 слов и словосочетаний. – М. : Азбуковник, 2003. – С. 988.
7. Католическая энциклопедия. – М. : Изд-во францисканцев, 2002. – Т. I : А – З – М. – 1906 с.
8. Курочкін О. В. Скоморохи / О. В. Курочкін // Енциклопедія історії України : [у 10-ти т.] / [редкол.: В. А. Смолій (голова) та ін.]. – К. : Наук. думка, 2012. – Т. 9. – С. 610.
9. Лешан В. Ю. Основы религиоведения : [підручник] / В. Ю. Лешан. – Чернівці : Рута, 2005. – 304 с.
10. Ницше Ф. Антихристианин / Ф. Ницше ; [пер. с нем.] // Ницше Ф. Сумерки богов / [сост. и общ. ред. А. А. Яковлева]. – М. : Политиздат, 1989. – С. 17 – 93.
11. Панченко А. М. Юродивые на Руси / А. М. Панченко // Русская история и культура: Работы разных лет. – СПб. : Юна, 1999. – С. 392–407.
12. Тайлор Э. Б. Миф и обряд в первобытной культуре / Э. Б. Тайлор ; [пер. с англ. Д. А. Коропчевского]. – Смоленск : Русич, 2000. – 624 с.
13. Тейс Л. Наследие Каролингов. IX – X века / Л. Тейс ; [пер. с фр. Т. А. Чесноковой]. – М. : Скарабей, 1993. – 272 с.
14. Шаманизм народов Сибири. Этнографические материалы XVIII – XX вв. : [хрестоматия] / [сост., вступ. ст., исслед., прилож., заключ., подбор илл. Т. Ю. Сем]. – СПб. : Филологический факультет СПбГУ, 2006. – 664 с.

УДК 159.9 + 316.6

Шаповал Н. В.

Харьковский национальный университет имени В. Н. Каразина

ДЕСТРУКТИВНОСТЬ ЧЕЛОВЕЧЕСКОГО ПОВЕДЕНИЯ: ФИЛОСОФСКИЙ АНАЛИЗ

Несмотря на видимые успехи современной западной цивилизации, серьезной проблемой продолжает оставаться подавление личности обществом, а также напряжение, переходящее в открытое противостояние между индивидом и обществом. Существовая в человеческом обществе с начала истории, в наше время данное противостояние проявляется особенно остро в деструктивном поведении индивидов. В статье проанализированы различные формы человеческой деструктивности, а также выявлены ее причины и глубинные основания. Человеческое поведение в его конструктивных и деструктивных проявлениях рассмотрено применительно к биологическим и психологическим свойствам человека, социальным отношениям, а также его духовной природе.

Ключевые слова: деструктивность, человек, деструктивная личность, социальные структуры, нарушение.

Незважаючи на очевидні успіхи сучасної західної цивілізації, серйозною проблемою лишається придушення особистості суспільством, а також напруга, що переходить у відкрите протистояння між індивідом та суспільством. Існуючи в людському суспільстві з початку історії, в наш час це протистояння проявляється особливо гостро у деструктивності поведінки індивідів. У статті проаналізовані різні форми людської деструктивності, а також виявлені її причини та глибинні підстави. Людську поведінку в її конструктивних і деструктивних проявах розглянуто стосовно біологічних і психологічних властивостей людини, соціальних відносин, а також її духовної природи.

Ключові слова: деструктивність, людина, деструктивна особистість, соціальні структури, порушення.

Despite the obvious successes of modern Western civilization, the suppression of the individual by society continues to be a serious problem, as well as the tension that is turning into an open confrontation between the individual and society. Having existed in human society since the beginning of history, in our time this confrontation is especially acute in the destructive behavior of individuals. The article analyzes various forms of human destruction, its causes and abstruse reasons. Constructive and destructive manifestations of human behavior are considered in relation to the biological and psychological characteristics of person, social relations, as well as his spiritual nature.

Keywords: destruction, person, destructive person, social structures, violation.

Человеческая жизнедеятельность представляет собой единство конструктивного и деструктивного начал. Деструктивность в многообразии форм своего проявления является неизменной спутницей человечества с момента, когда человек стал осознавать, что он тесно связан как с природой, так и с культурой. В ходе истории человеческая деструктивность приобретала всё новые и новые формы, наполняясь всё более острым и даже трагическим содержанием.

Прошедший XX век с ужасающей наглядностью продемонстрировал человечеству, во что может вылиться распространение разрушительных тенденций в обществе. Многочисленные революции, восстания и перевороты, две мировые войны (причем – с применением оружия массового поражения), накопление невероятных по своим масштабам арсеналов ядерного, химического и бактериологического оружия отнюдь не вселяют оптимизм. Социалистический социальный эксперимент на территории бывшего СССР, приведший к краху политической системы страны, обнищанию большинства людей, кризису всей духовно-нравственной сферы показывает, какими хрупкими являются социальные структуры. Деятельность новейших средств массовой информации, манипулирующих массовым сознанием, «зомбирующих» людей на всех уровнях, культивирующих насилие и агрессию, подстрекающих к деструктивному поведению говорит о том, что человек сегодня подвергается тяжелейшим испытаниям, быть может, переживая один из самых критических моментов своей истории.

Несмотря на видимые успехи современной западной цивилизации, серьезной проблемой продолжает оставаться подавление личности обществом, напряжение, переходящее

в открытое противостояние между индивидом и обществом. Существовая в человеческом обществе с начала истории, в наше время данное противостояние проявляется особенно остро. Становится очевидным, что переход к постиндустриальному и информационному обществу не решает многочисленных проблем отношений в плоскости человек /общество, а в некоторых случаях даже усугубляют их.

Как отмечал Ж. Бодрийар, сообщества, перенасыщенные информацией и техникой, на фоне качественных изменений ритма и стиля жизни, из-за превышения своей критической массы начинают порождать своего рода отрицательную энергию, которая разрушает общество и индивида как бы изнутри. «Когда техника делает доступным все, что угодно, я уже не могу решить, что полезно, а что бесполезно; пребывая в недифференцированном мире, я не в состоянии решить, что прекрасно, а что безобразно, что хорошо, а что плохо, что оригинально, а что нет» [3, с. 8]. В ситуации, когда принять какое-либо осознанное, рациональное решение становится невозможным, наступает противоположная реакция – неприятие и отвращение как единственная защита от переизбытка.

Рассматривая формы человеческой деструктивности, Э. Фромм отмечал, что одной из наиболее мощных мотивационных сил, побуждающих людей к тому или иному виду деятельности, является конфликт между стремлением к свободе и стремлением к безопасности. Развитие человеческой свободы и самое человеческое существование носит амбивалентный характер: «С одной стороны, – это процесс развития человека, овладения природой, возрастания роли разума, укрепления человеческой солидарности. Но с другой – усиление индивидуализации означает и усиление изоляции, неуверенности; а, следовательно, становится все более сомнительным место человека в мире и смысл его жизни» [7, с. 40].

Развитие человечества протекало отнюдь не гармоничным образом, в том числе и потому, что обе стороны этого развития – растущее могущество и растущая индивидуализация – не уравнивали друг друга. Не случайно история человечества, по Фромму, – это история конфликтов и разладов.

Указанный конфликт порождает явление, названное Э. Фроммом «бегством от свободы». Психологические механизмы «бегства» могут быть различными, но все они находятся в русле стремления к подчинению или господству, то есть в мазохистских и садистских тенденциях.

Мазохисты переживают чувства собственной неполноценности, беспомощности, ничтожности. Они постоянно проявляют зависимость от внешних сил: от других людей, государственных организаций или природы. Такие люди «стремятся не утверждать себя, не делать то, чего им хочется самим, а подчиняться действительным или воображаемым приказам этих внешних сил. Часто они попросту не способны испытывать чувство “я хочу”, чувство собственного “я”. Жизнь в целом они ощущают как нечто подавляюще сильное, непреодолимое и неуправляемое» [7, с. 85].

Противоположностью мазохистским наклонностям выступают садистские. Фромм выделяет три вида садистских тенденций. Первый – это «стремление поставить других людей в зависимость от себя и приобрести полную и неограниченную власть над ними, превратить их в свои орудия, «лепить, как глину»» [7, с. 86]. Второй тип – это «стремление не только иметь абсолютную власть над другими, но и эксплуатировать их, использовать и обкрадывать, так сказать, заглывать все, что есть в них съедобного. Эта жажда может относиться не только к материальному достоянию, но и к моральным или интеллектуальным качествам, которыми обладает другой человек. Третий тип садистских наклонностей состоит в стремлении причинять другим людям страдания или видеть, как они страдают. Страдание может быть и физическим, но чаще это душевное страдание» [7, с. 86].

По мнению Э. Фромма, существуют следующие наиболее вредные и опасные формы деструктивных ориентаций человека: любовь к мертвому или некрофилия, закоренелый нарциссизм и симбиозно-инцестуальное влечение. «Взятые вместе, – подчеркивает мыслитель, – они образуют “синдром распада”, который побуждает человека разрушать ради разрушения и ненавидеть ради ненависти» [8, с. 12].

Одной из форм человеческой деструктивности в ее психологическом плане являются «комплекс неполноценности» и «комплекс превосходства», открытые А. Адлером. Австрийский психолог утверждает, что первый связан с прошлым и говорит человеку

о каких-то недостатках, какой-то неадекватности, имевшей место в прошлом, и от которой индивид хотел бы избавиться. Второй связан с будущим и нацеливает человека на какие-то стремления, завоевания, которые позволили бы ему подняться на более высокую ступень. Эти два комплекса неразрывно связаны друг с другом, ибо преодоление каких-то недостатков или несовершенств как раз и будет означать достижение новых вершин человеческого существования. «Стремление к превосходству, – подчеркивает исследователь, – фактически формирует разум и психику человека» [1, с. 33].

Однако нередко стремление к превосходству приобретает нездоровые формы и ведет к деструктивному поведению. Существует немало людей, которым не хватает мужества для того, чтобы принимать ответственные решения и совершать решительные действия, вследствие чего они довольствуются выдумками и фантазиями. Не чувствуя в себе силы, они бесконечно откладывают начало каких-то действий, идут в обход, стремятся избежать малейших трудностей. Благодаря такому своеобразному «бегству», они поддерживают в себе ощущение, что они сильнее и умнее, чем это есть на самом деле. Адлер говорит, что примерами такого рода отношения к жизни является воровство, к которому прибегают дети из чувства превосходства, чтобы показать, что они умные, хитрые, изворотливые, хотя на самом деле подобное поведение является деструктивным. Преступность, по мнению ученого, является результатом именно ложно понимаемого «комплекса превосходства», а не какой-то изначальной биологически обусловленной «испорченности» человека [1].

Однако останавливаться только на биологических или психологических сторонах деструктивности было бы неверным. Как подчеркивал Э. Фромм, «данные антропологической науки показали, что инстинктивистская интерпретация человеческой разрушительности не выдерживает критики. Необходимо учитывать социальную составляющую. Хотя во всех культурах имеет место тот факт, что люди спасаются от какой-либо угрозы либо борьбой, либо бегством, жестокость и деструктивность в большинстве обществ остаются на таком низком уровне, что их объяснение с помощью “врожденных” страстей явно не может никого убедить» [6, с. 239]. Более того, факты свидетельствуют, что менее цивилизованные общества проявляют меньшую агрессивность, чем более развитые цивилизации. Это полностью опровергает мнение о том, что деструктивность является частью так называемой «человеческой природы». Следовательно, деструктивность нельзя рассматривать исключительно как результат биопсихологических проявлений и аномалий, ее можно понять лишь как результат целого комплекса причин, затрагивающих как биологическую, так и социальную природу человека.

Деструктивными могут быть целые общества. Э. Фромм различает жизнеутверждающие, недеструктивные, но всё же агрессивные общества и деструктивные общества [6, с. 225–227]. Деструктивные общества «отмечены агрессивностью, жестокостью, разрушительными наклонностями своих членов. <...> В обществе царит воинственный дух, враждебность и страх; широко распространены коварство и предательство. Большую роль в целом играет частная собственность (если не на материальные ценности, то хотя бы на символы), потому в значительной степени развито соперничество (конкуренция). Общество строго иерархично, часто ведет войны» [6, с. 225]. Такие общества по своей сути являются жестокими или деструктивными, и могут быть названы садистскими или некрофильскими [6, с. 227].

Анализируя те или иные общества на предмет их деструктивности, нельзя упускать из виду религиозную составляющую. По мнению Фромма, в различных культурах человек, преданный тем или иным религиозным верованиям, часто совершает невероятные жестокости, не имея видимых, четко осознаваемых деструктивных мотивов.

Однако даже социальные корни деструктивности не могут рассматриваться как исчерпывающие. Существуют более глубокие основания, заставляющие обратиться к духовным сторонам жизни человека.

Касаясь духовных сторон деструктивности, Бонхёффер писал: «Где уже не знают, кто кому и чем обязан, где угасло чувство качества человека и сила соблюдать дистанцию, там хаос у порога. Где ради материального благополучия мы миримся с наступающим хамством, там мы уже сдались, там прорвана дамба, и в том месте, где мы поставлены, потоками разливается хаос, причем вина за это ложится на нас» [3, с. 32].

С позиций духовных оснований рассматривает проявления человеческой деструктивности Н. А. Бердяев. Его философские подходы базируются на убеждении в значимости духовной составляющей человеческой жизнедеятельности в ее конструктивных и деструктивных проявлениях. Философ называет разрушительные, деструктивные проявления «бесиализмом» (от слова «бес» или «бесовство»). «То, что сейчас происходит в мире, – писал Бердяев в 30-е годы XX века, – не есть даже кризис гуманизма, – это тема второстепенная, а кризис человека. Ставится вопрос о том, будет ли то существо, которому принадлежит будущее, по-прежнему называться человеком» [2, с. 324]. Происходит тотальная дегуманизация во всех областях культуры и общественной жизни. Человек перестал быть не только высшей ценностью, но и ценностью вообще. «Молодежь всего мира, – указывал философ, – коммунистическая, фашистская, национал-социалистическая и просто увлеченная техникой и спортом, настроена не только антигуманистически, но часто и античеловечно» [2, с. 324].

Человеку XX века присуща «бестиальная жестокость», и она поразительна тем, что имеет место «на вершинах рафинированной человечности», когда, казалось бы, варварские проявления уже невозможны. «Бестиализм, – подчеркивает Бердяев, – есть варварство внутри уже утончившейся цивилизации <...> Тут атавизм варварских инстинктов преломлен в цивилизации и потому имеет патологический характер. Бестиализма <...> не существует в животном мире, который принадлежит к другой иерархической ступени бытия, имеет свое оправдание и назначение. Животное стоит много выше бестиализированного человека» [2, с. 325]. Бестиализм является порождением войны, есть «отравленность кровью войны». «Война, – говорит Бердяев, – пробудила древние инстинкты – расовые, национальные, инстинкты власти и насилия, инстинкты мести, но эти инстинкты осуществляются в формах технической цивилизации» [2, с. 326]. Всё это ведет к достаточно печальным последствиям. Человек как целостное существо исчезает. Отдельные частные элементы человека предъявляют права на верховное значение в жизни. «Самоутверждение этих разорванных элементов в человеке, – подчеркивает Бердяев, – не сублимированных элементов подсознательного, сексуального влечения или воли к преобладанию и могуществу, свидетельствуют о том, что целостный образ человека исчезает и уступает место нечеловеческим природным элементам. Человека нет, есть лишь функции человека» [2, с. 327].

Альбер Камю говорит о деструктивности человека, столкнувшегося с абсурдом внешнего мира, который приводит в хаотическое состояние его духовный мир. В то время, когда жил философ, абсурд обнаруживал себя повсюду. Автор определяет это как болезнь духа. Фундаментальным вопросом философии, согласно Камю, является вопрос не о том, что первично, материя или сознание, а вопрос о том, стоит ли жизнь того, чтобы быть прожитой. Всё остальное – вторично и менее значимо. Множество людей заканчивает жизнь самоубийством, поскольку жизнь, по их мнению, не стоит того, чтобы ее прожить. Камю замечает, что обычно самоубийство как деструктивное действие по отношению к самому себе рассматривается исключительно как социальный феномен. Однако необходимо ставить вопрос о связи самоубийства с духовными сторонами человеческого существования, с его мышлением. «Стоит мышлению начаться, и оно уже подтачивает. Поначалу роль общества здесь не велика. Червь сидит в сердце человека, там его и нужно искать. Необходимо понять ту смертельную игру, которая ведет от ясности в отношении собственного существования к бегству с этого света» [5, с. 3].

Чувство абсурда может проявляться в различных отношениях: в отношении человека к миру природы, к другим людям, в бессилии его интеллекта перед иррациональностью вселенной, а также – через осознание неизбежности смерти. В первом случае чувство абсурда возникает как ощущение плотности, независимости и чуждости мира, в котором пребывает человек. «Сквозь тысячелетия восходит к нам первобытная враждебность мира» [5, с. 10]. Интеллект также говорит нам об абсурдности мира, разум всегда лишь только претендует на полную ясность, но никогда её не достигает, а все доказательства, в конечном счёте, оказываются ложными. Ум человека поработён миром и до конца дней его окружает иррациональное. Но не только мир, а и сами люди также являются источниками нечеловеческого. Для наблюдателя, находящегося в состоянии ясности ума, механические действия других людей лишены смысла и явлены во всей своей иррациональности. Философ замечает, что тема абсурда волновала многие великие умы древности и современности.

Несмотря на различия в целях и подходах, их всех объединяло общее ощущение неизреченности вселенной, где царствуют тревога, антиномия, противоречие и бессилие.

Итак, если попытаться дать предельно обобщенное толкование деструктивности, то следует указать, что она проявляется в форме нарушения и /или разрушения определенных структур физического, психологического, социального или духовного свойства под влиянием деятельности человека. Деструктивности могут подвергаться: 1) структуры человеческого тела; 2) социальные связи и отношения; 3) духовные стороны человеческой жизни. Когда речь идет о нарушении или разрушении человеческого тела, то здесь имеется в виду реальное насилие, приводящее к ранениям, убийствам и иным такого же рода явлениям, происходящим в результате прямых действий конкретных деструктивных личностей по отношению к их жертвам. Сюда же относятся описанные классиками психоанализа явления мазохизма и садизма.

С психологической точки зрения, человеческая деструктивность выступает в виде психологического насилия или агрессии как по отношению к внешним объектам, так и по отношению к самому себе.

Социальные структуры – семья, род, малая социальная группа, нации, расы, классы или социальные страты, религиозные конфессии – также могут подвергаться той или иной степени деструкции, заключающейся в том, что нарушается ход их существования и развития, крайним выражением чего являются деградация и гибель.

Что касается духовных отношений, то деструктивность здесь может выступать в целенаправленном разрушении структур нравственного сознания, систем ценностей, религиозных святынь, которые предшествуют или сопровождаются разрушительными войнами, иноземными завоеваниями, стремлением обратить покоренные народы в рабство.

Таким образом, вполне понятно то, что в отношении некоторых разрушительных действий людей высказываются отрицательные оценочные суждения. Однако необходимо подчеркнуть, что исследование деструктивной деятельности человека с позиции негативности ее последствий не означает завершенности в ее осмыслении. Следовательно, настаивать на исключительно отрицательных коннотациях по отношению к деструктивности было бы неверным. Такой подход затрагивал бы только одну сторону активности человека, оставляя без внимания многомерный и неоднозначный потенциал его разнообразной деятельности. Не ставя целью данной работы рассмотрение позитивной составляющей деструктивности, вместе с тем заметим, что она заслуживает не меньшего внимания к себе, чем и отрицательная. Во-первых, далеко не всякое разрушение следует считать чем-то негативным; во-вторых, в деятельности людей созидательные и разрушительные моменты так тесно переплетены, что нередко очень непросто отделить одно от другого; в-третьих, для того, чтобы создать что-то новое, часто необходимо подвергнуть серьезной деструкции, разрушению старое. Однако все это составляет предмет следующего нашего исследования.

Подводя же итог данного исследования, отметим, что основные формы человеческой деструктивности могут определяться: 1) физиологическими и психологическими свойствами человека; 2) лежать в плоскости социальных отношений; 3) вытекать из духовной природы человека. Соответственно, от того, какие формы деструктивности и их последствия станут определяющими в каждом конкретном случае, будут зависеть пути и способы их нейтрализации и минимизации.

ЛИТЕРАТУРА

1. Адлер А. Наука жить : [электронный ресурс] / А. Адлер ; [пер. с нем]. – Режим доступа : http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Psihol/Adler/_Nauka_index.php.
2. Бердяев Н. А. Судьба человека в современном мире / Н. А. Бердяев. – Философия свободного духа. – М. : Республика, 1994. – С. 317–362.
3. Бодрийяр Ж. Город и ненависть : [электронный ресурс] / Ж. Бодрийяр ; [пер. с фр.]. – Режим доступа : http://www.ruthenia.ru/logos/number/1997_09/06.htm.
4. Бонхёффер Д. Сопротивление и покорность / Д. Бонхёффер ; [пер. с нем]. – М. : Прогресс, 1994. – 344 с.
5. Камю А. Миф о Сизифе. Эссе об абсурде / Альбер Камю ; [пер. с фр.] // Камю А. Бунтующий человек. – М. : Политиздат, 1990. – С. 23–100.

6. Фромм Э. Анатомия человеческой деструктивности : [электронный ресурс] // Эрих Фромм ; [пер. с англ. Э. М. Телятникова, Т. В. Панфилова]. – Режим доступа : http://royallib.com/book/fromm_erih/anatomiya_chelovecheskoy_destruktivnosti.html.
7. Фромм Э. Бегство от свободы : [электронный ресурс] / Эрих Фромм ; [пер. с англ. Г. Ф. Швейника]. – Режим доступа : <http://pramen.io/wp-content/uploads/2016/04/Эрих-Фромм.-Бегство-от-свободы.pdf>.
8. Фромм Э. Душа человека : [электронный ресурс] / Эрих Фромм ; [пер. с англ В. А. Закса]. – Режим доступа : http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Psihol/from/index.php.

УДК 141.319.80432

Камардаш Н. В.

Харківський національний університет імені В. Н. Каразіна

ДІАЛЕКТИЧНА ВЗАЄМОДІЯ ОСВІТИ Й СУБ'ЄКТИВНОСТІ ЯК ПРЕДМЕТ ФІЛОСОФСЬКОГО АНАЛІЗУ

Для забезпечення ефективності та результативності освітньої системи необхідно володіти інформацією щодо внутрішніх та зовнішніх детермінант її функціонування. Метод системного й критичного аналізу, міждисциплінарний підхід дозволили здійснити експлікацію освітньої ситуації постмодерну в контексті проблеми сутності та екзистенції суб'єктивності в онтологічних умовах глобалізації та інтернаціоналізації світового процесу. На тлі проблеми генезису освітньої системи простежено трансформацію суб'єктивності, визначений взаємозв'язок соціального, економічного, культурного та освітнього, дана філософська оцінка ревізії освітніх тенденцій в умовах постмодерну. Зроблено акцент на проблемі духовності, кореляції духовного і соціального, мови та практики в структурі суб'єктивності та місця освіти в системі соціалізуючих факторів.

Ключові слова: освітні практики, суб'єктивність, постмодернізм, духовність.

Для эффективности и результативности образовательной системы необходимо обладать информацией о внутренних и внешних детерминантах ее функционирования. Метод системного и критического анализа, междисциплинарный подход позволили осуществить экспликацию образовательной ситуации постмодерна в контексте проблемы сущности и экзистенции субъективности в онтологических условиях глобализации и интернационализации мирового процесса. На фоне проблемы генезиса образовательной системы прослежена трансформация субъективности, определена взаимосвязь социального, экономического, культурного и образовательного, дана философская оценка ревизии образовательных тенденций в условиях постмодерна. Сделан акцент на проблеме духовности, корреляции духовного и социального, языка и практики в структуре субъективности и места образования в системе социализирующих факторов.

Ключевые слова: образовательные практики, субъективность, постмодернизм, духовность.

It is necessary to have information about the internal and external determinants of educational system for the efficiency and performance its functioning. The method of system and critical analysis, the multidisciplinary approach, allowed the explication of the postmodern educational situation in the context of the problem of the essence and existence of subjectivity in the ontological conditions of globalization and the internationalization of the world process. On the basis of the analysis of the genesis of the education system, a transformation of subjectivity was revealed, interconnection of social, economic, cultural and educational factors were identified, a philosophical assessment of changes educational trends in postmodern conditions was conducted. The main attention is paid to the issue of spirituality, the relation between spiritual and social, language and practice in the structure of subjectivity and place of education in the system of socialization.

Key words: educational practices, subjectivity, postmodernism, spirituality.

Освіта як інститут, що пройшов тривалий шлях свого становлення, аби існувати у звичній для сьогодення формі, а також його сучасні трансформації, зміст і методи педагогічної діяльності є предметом дискусій для багатьох причетних до освітньої проблеми фахівців. Філософський аналіз зазначеної проблеми орієнтований на критичне сприйняття взаємозв'язку

освіти з усіма сферами людського існування, на осмислення причин і наслідків освітніх трансформацій, на значення принципів функціонування освіти в житті суспільства та окремої особистості тощо.

Історія освітніх перетворень пов'язана з багатьма відомими іменами, що заклали основи освітньої системи, яка поступово перетворилася на сучасний соціальний інститут зі своїми сталими структурами, нормами і правилами. До ключових постатей, яких варто згадати у контексті нашої розвідки, належать Я. Каменський, Й. Песталоцці, Дж. Дьюї, Ж. Піаже, Л. Виготський, Б. Скіннер та інші. Безумовно, слід враховувати національні, культурні та історичні особливості, але в цілому інститут освіти – це одне з відносно статичних суспільних утворень. Якщо в умовах традиційного суспільства прагнення до монолітних соціальних конструкцій цілком зрозуміла, то в епоху динамічних процесів, яка починається з XVII ст. та «розквітає» у XX ст., консерватизм як прагнення зберігати традицію стає об'єктом критики. Ідея свободи набуває нового звучання: лібералізм, марксизм, дарвінізм, психоаналіз змінюють уявлення, які зрештою трансформують світ. Отже, на початку XX ст. під впливом розвитку та динаміки соціальних, політичних та економічних процесів в науці і філософії сформувався чимало напрямків, предметом дослідження яких став пошук оптимальної організації педагогічної практики на основі осмислення і розуміння процесів розвитку і формування особистості, діалектичного взаємозв'язку особистості та суспільства, наслідків застосування освітніх технологій тощо. Результатом відповідних пошуків стала не тільки поява відомих авторських педагогічних шкіл, запровадження нової системи шкільної та професійної освіти, трансформації університетської освіти, але й усвідомлення глибинних проблем, що криються в основі всієї освітньої структури. Друга половина XX ст. – період активної критики існуючої освітньої парадигми та пропозицій демократичних перетворень, це час полемічних відстоювань плюралістичних поглядів, вимог толерантності та антимонополізму в сфері освіти. Початок XXI ст. – період прогресивних змін та нових викликів на тлі актуалізованих раніше проблем. Динаміка та механізми поточної ситуації в освіті вимагають активізації уваги до змісту, якості та «духу» сучасної освіти, а також актуалізації проблеми усвідомленості в довгостроковій перспективі значення того фундаменту, що закладається освітою для прийдешніх поколінь, тієї «закваски», що зумовить «смак» буття майбутнього та визначатиме реальність і самопочуття людської суб'єктивності.

Орієнтуючись на результати дослідження глибинних процесів формування і презентації людського «Я», прагнучи покращання становища і самопочуття окремої особистості в середовищі собі подібних, філософія шукає «серединний шлях оптимізації» суспільних процесів, визнаючи важливість освітніх практик як одного з найвпливовіших інструментів цивілізації. Не зважаючи на достатню кількість доробок у цій царині, проблема залишається актуальною саме через динамічність, певну непередбачуваність сучасності. Самі основи суспільства постмодерну роблять питання ролі освіти у формуванні людської суб'єктивності таким, що потребує постійного аналізу та переосмислення.

Питанням формування і реалізації суб'єкта і суб'єктивності в контексті освітньої діяльності присвячені дослідження Ж. Батая, Ж. Бодріяра, Ф. Гваттарі, Ж. Дельоза, Ж.-Ф. Ліотара, М. Фуко. Цікавими є також погляди на постмодерні трансформації в освіті та сприйнятті особистості П. Павлідіса. Свій погляд на долю і «постісторичний» стан університету презентує Б. Рідінгс; прогнозування подальшого розвитку освітньої інституції на підставі аналізу еволюції освітніх змін здійснюють Д. Кельнер та М. Квек; піддає критичному аналізу сучасний стан освіти Н. Хомський. Своєрідний погляд на проблеми освіти презентують представники так званої критичної педагогіки, яка ґрунтується на поглядах бразильського освітянина Пауло Фрейре: Г. Жиру, І. Ілліч, П. Макларен, Р. Рорті та інші. Аналізу сутності, потенціалу і перспектив критичної педагогіки як альтернативної освітянської теорії та практики постмодерну присвячені у вітчизняній філософській думці дослідження В. Гайденко (ретельний аналіз поглядів П. Фрейре), Н. Залізник (аналізує критичну педагогіку та неопрагматизм як філософське підґрунтя педагогічної практики), А. Прокопенка (досліджує трансформацію освітніх підходів), І. Радіонової (дослідження американської критичної педагогіки). Дослідження проблеми освітніх практик в суспільстві постмодерну як суспільстві споживання презентує І. Утюж. Вплив постмодерністських ідей на теорію і практику сучасної освіти,

зокрема в контексті аналізу суб'єктивності, аналізують у своїх публікаціях Л. Ваховський, О. Вербицька, В. Козачинська, О. Міхаліна та інші.

Саме доробки зазначених фахівців стали методологічним підґрунтям даного дослідження, що ґрунтується на системному, критичному і міждисциплінарному підході, маючи за мету актуалізувати філософський інтерес до проблеми впливу освіти на формування суб'єктивності, до освітніх трансформацій в суспільстві постмодерну та постмодерних освітніх практик як інструменту «конструювання» індивідуального та соціального світу суб'єктивності на сучасному етапі.

Основними завданнями, реалізація яких допоможе в досягненні визначеної мети, стали такі: розгляд еволюції сучасних освітніх практик в контексті соціальних змін, аналіз їх впливу на суб'єктивність, визначення постмодерних тенденцій в освіті, зокрема й основних постулатів критичної педагогіки як альтернативних існуючим освітнім тенденціям.

Аналізуючи трансформації освітньої системи, намагаючись визначити основні причини її кризових явищ, зокрема й у вітчизняному освітньому середовищі, фахівці піддають аналізу існуючі моделі освіти. Так, Т. Каюк звертає увагу на різницю між європейською та американською моделями і зауважує, що якщо європейська формувалася з орієнтацією на загальнодоступність, плюралізм традиції та новаторство, то американська, під впливом експериментальної педагогіки та прагматизму, орієнтована на індивідуалізм і особистий успіх, що визначається соціальним статусом та формується на основі матеріальних чинників. При цьому формальна організація навчання визначається європейськими принципами [2, с. 208].

Не зважаючи на такі особливості, обидві моделі зазнають і криз, і критики. При своїй раціональній організації американська освіта сьогодні активно критикується за «відірваність від життя». Так, американський журналіст та письменник Майкл Еллсберг зауважує, «... що у віці тридцяти двох років, я зрозумів, що жодний пенні мого заробітку жодним чином не був пов'язаний з предметами, що вивчаються в коледжі» [2, с. 210]. І все ж «глобалізована англо-американська модель», за словами відомого польського аналітика і дослідника вищої освіти та політики в галузі освіти з точки зору політичної філософії та політичної науки Марека Квіска, має підтримку з боку всіх найважливіших міжнародних організацій саме через її ідеї освітнього підприємництва, в той час як західноєвропейська модель не має шансів на фінансування з боку держави добробуту і в сучасних конкурентних умовах (тиск з боку урядів, громадськості, приватних освітніх і дослідницьких осередків, які стверджують, що відповідають вимогам сучасності краще, дешевше і без державної підтримки) її все важче дотримуватись саме через фінансові причини. І взагалі, на його думку, «ідею винятковості освіти загалом й університету зокрема незабаром повністю відкинуть, і тим самим завершиться розділ історії, відкритий у Німеччині двісті років тому разом з інституцією модерного університету, яку винайшли Кант, Гумбольдт, Шляйєрмахер та інші» [3].

Думка про «винятковість» освіти вважалася застарілим ідеологічним кліше й відомому іспанському філософу Х. Ортегі-і-Гассету ще на початку ХХ ст. В своїй відомій праці «Місія університету» він зауважує на тому, що освіта як інститут має таке ж значення для держави, як й інші соціальні сфери. До того ж хибною є думка, що певні освітні моделі є кращими за інші, оскільки при ретельному комплексному аналізі виявляється, що це не так, а тому неможливо перейняти певну національну систему освіти через її залежність від культурних та інших особливостей країни, де вона формувалася [5].

Таким чином, якою буде освіта в конкретній державі, залежить від внутрішніх чинників. Але водночас, в умовах глобалізації та інтернаціоналізації виробництва, на неї впливають світові тенденції і в межах прийнятої політики освітні установи вимушені трансформуватися відповідним чином. Отже, освіта як інститут залежить від середовища, відповідає середовищу та існує у певному вигляді, доки вона задовольняє потреби цього середовища.

Дуглас Кельнер, аналізуючи вплив марксизму на розвиток освіти, зауважує, що К. Маркс передбачав, що зміни соціальних умов (розвиток капіталістичного суспільства) створюватимуть нові форми освіти та освітні заклади, які будуть відтворювати домінуючі соціальні відносини, цінності та практики, тобто час вимагатиме альтернативні засоби навчання, що допомагатимуть молоді соціалізуватися [10]. Відома теза Маркса «буття визначає свідомість» знаходила своє підтвердження у дослідженнях ХХ ст., зокрема представники Франкфуртської школи, досліджуючи суспільство, фіксували зміну ролі агентів соціалізації у

житті особи та критикували тенденції «масового суспільства», в якому, наприклад, сім'я поступалася одноліткам, ЗМІ та іншим суспільним інституціям. Після Другої світової війни вони зробили низку зауважень на адресу університетської освіти, наголосивши на необхідності зваженої критики існуючої освітньої системи, яка орієнтує на розвиток індивідуалізму та суб'єктивності, що формується під впливом масової культури та ідеї споживання [10]. Отже, саме культура стає засобом ідеологічного впливу, в межах якого освітні заклади формують способи мислення, що орієнтують на адаптацію до певних суспільних умов, тобто реалізація індивідуальних потенцій націлена на схвалення у «суспільстві споживання», у «масовому суспільстві», яке легітимізує методи формування «одномірної людини» (Г. Маркузе, Т. Адорно).

Починаючи з 1980-х років, культурні дослідження зосередилися на постмодерністському підході щодо політики, масової культури і споживання, акцентуючи увагу на значенні комунікації, тексту, мови як сховищ смислів, що керують суб'єктивністю. Відбувається зміна ставлень до всієї системи буття, така собі «боротьба з метанарративами», в якій особливій цінності і визначального значення набуває суб'єктивність. Саме в цей час побачили світ твори П. Фрейре, в яких він сформулював основні ідеї щодо освіти, принципів її організації та методів реалізації, започаткувавши критичну педагогіку, в полі зору якої опинилися питання нерівності, дискримінації, ідеології тощо. На його думку, класичний марксизм дещо неадекватно сприймав людську суб'єктивність, оскільки для того, щоб бути рівними, люди, перш за все, повинні бути освіченими: саме освіченість і розвиток критичного мислення допомагає у власній емансипації.

Ідеї Фрейре виявилися досить популярними, вони стали базисом для подальших теоретичних досліджень та практики, що тривають і в наші дні. Погляди самого П. Фрейре, Генрі Жиру, Пітера МакЛарена та інших представників критичної педагогіки називають постмодерністськими через їх визнання того, що всі суб'єкти навчальної діяльності мають «ексклюзивне» знання, через що процес навчання перетворюється на «взаємоосвітній» процес. Ключовим тут стає діалог як можливість розкриття несподіваних рис предмета обговорення, прояву суб'єктивності та виховання толерантності [6].

У ХХІ ст. деякі ідеї критичної педагогіки виглядають утопічними, але в цілому такими, що не втрачають своєї актуальності. Так, цікавим є досвід засновниці Global Learning Partners (1981) Джейн Веллі, яка сорок років присвятила освітянській діяльності в країнах Африки, Азії та Північної Америки. Будуючи власну «Діалогову освіту», вона співпрацювала з П. Фрейре, разом з іншими втілюючи в життя його «доволі абстрактні ідеї» [8], чим довела, що найкращі методи для навчання – це активні методи, які орієнтовані на рівноправні стосунки в процесі навчання між тим, хто навчається, і тим, хто навчає, адже це позбавляє останнього монополії на панування в конкретних освітніх умовах.

На значення діалогу як головної освітньої практики постмодерну звертають увагу багато дослідників. Особливо актуальним це питання постає під час реформування вітчизняної освіти, частиною якого є дискусії щодо частки гуманітарних наук в навчальному плані закладів вищої освіти. Захоплюючись ідеями професійної спрямованості, припинюється роль навичок філософського діалогу. І це у той час, коли, приміром, Карел Л. ван дер Леу, піднімаючи питання саме філософського діалогу в системі освітніх практик, відзначає його когнітивні функції, а також значний освітній та соціальний потенціал, адже в даному аспекті важливим є не результат діалогу, а сам процес [12].

Ще одним важливим фактором, що впливає на систему освітніх практик, є зміни, пов'язані з комп'ютерами, мультимедійними технологіями, Інтернетом. Річард Кан і Дуглас Кельнер аналізують цей факт, зауважуючи, як стрімко й щільно увійшли ІТ-технології в наше життя, і як швидко з'являються нові форми культури, які зумовлюють зміни в усіх сферах, впливаючи на організацію економічної діяльності (просування та продаж товарів і послуг), політики та повсякденного життя, де видовище стало головним принципом [9]. Форми розваг набувають все більшого розмаїття, аби утримати споживача, а кіберпростір, віртуальна реальність стають ознакою нашого часу і відповідним чином впливають на наше сприйняття буття та себе в ньому. Інформаційні технології стали невід'ємною складовою і в освітньому середовищі: вже у початковій і середній школі дітей вчать «розвивати творчі здібності», технічні навички (створення презентацій, веб-сторінок тощо) за допомогою комп'ютерів та Інтернету. Ці навички стали обов'язковими, щоб вижити в умовах пост-фордівської

економіки [9]. Таким чином, на думку Р. Кана і Д. Кельнера, політичні та культурні он-лайн проекти активно виконують освітню функцію та впливають на майбутнє суспільства. Про особливе значення Інтернету і мас-медіа зазначає і Ж. Бодріяр, використовуючи поняття «гіперреальність», під якою він розуміє систему буття, де образи (симулякри) замінюють реальність. Саме завдяки сучасним засобам технічної комунікації існують безмежні можливості «подавати» будь-яку інформацію у бажаному аспекті з усіма необхідними «підтвердженнями».

П. Фрейре передбачав особливу роль технічного чинника у формуванні людської ідентичності та характеру виробництва в епоху комп'ютерних технологій, але наголошував не на відмові від машин, а на гуманізації людини [9], так само, як І. Ілліч – ще один яскравий представник критичної педагогіки, який був одним з перших, хто зробив свої праці доступними в мережі і все ж закликав бути обережними з новітніми технологіями, які здатні впливати на суб'єктивність. Він усвідомлював, що такі інструменти, як медіатехнології, комп'ютер мають потужний педагогічний потенціал, але водночас вони можуть перетворитися на інструмент, який руйнує, на інструмент маніпуляцій.

Саме у маніпуляціях звинувачує сучасний світ Пітер МакЛарен. Він протиставляє критичну педагогіку «педагогіці бажань», яка, на його думку, спрямована на збудження тілесного задоволення, орієнтована на навчання пристосовуватися, позбавляючись при цьому емоційного страждання, сприймаючи ситуацію як дану, «нормальну», намагається орієнтувати на ідентифікацію та індивідуалізм [4, с. 59]. На підставі результатів свого аналізу сучасної американської моделі освіти він звинувачує її у надмірній раціоналізації, в тому, що певне професійне «рекрутування», орієнтація на статус починаються із загальноосвітньої школи, що порушує принцип рівності і демократії, забезпечуючи інтереси пануючих верств населення.

Практично ту ж саму думку висловлює Н. Хомський, змушуючи замислитися над тими цінностями, що декларує сьогодні держава, і на тгму, що вона робить для того, аби формувати відповідні ціннісні орієнтації у молоді. Він піднімає питання майбутнього людського суспільства, яке виховується, на його думку, виключно в категоріях неоліберальної політики, яка сьогодні все частіше піддається критиці.

П. Бурдье в одній зі своїх праць говорить про те, що успішність у навчанні залежить від двох основних факторів: культурного капіталу родини та здатності навчатися, яка формується соціально. Тобто успішність учнів як феномен залежить від «здатності до засвоєння диспозицій, які від них вимагає інституція», успішні позитивно ставляться до цінностей, що декларуються, відповідають визначеному стилю поведінки [1]. Отже, конформність дає очікуваний результат, але вона не дає необхідної в сучасних умовах активності, ініціативності тощо. Освіта, що декларує формування компетенцій, пов'язаних з високою адаптивністю до умов глобалізованого і динамічного світу, не може фактично вимагати зворотного, а отже, на нашу думку, слід критично поставитися до реалій освітніх практик сьогодення.

Отже, основною метою нової освітньої парадигми сьогодні є подолання «рудиментів» в системі навчання – того, що не відповідає демократичним принципам та прагненням людини нової доби, яка повинна існувати виключно на принципах соціальної та економічної справедливості, відповідальності та гуманності. Основним пріоритетом в таких умовах повинна стати орієнтація на розвиток критичного мислення засобами діалогу, полілогу тощо.

Таким чином, сьогодні існує проблема, що вимагає ретельного аналізу і термінової розробки пропозицій щодо її вирішення: проблема оптимального поєднання «практичної» функції освіти (забезпечення соціального статусу, допомога в професійній реалізації і розвитку в конкретних умовах) та її «духовної» функції, націленої на розвиток особистості, інтерес до суб'єктивності, розуміння відповідальності в довгостроковій перспективі за її дії та вчинки, які є наслідком існуючих ціннісних орієнтацій і установок, набутих в процесі соціалізації.

На прикладі презентованого генезису освітніх трансформацій нами показано, як відбувається зміна суб'єктивності: суспільство споживання формує відповідну жагу та очікування, гіперреальність буде певне світобачення, кіберпростір формує нову «соціальність» та особливості комунікацій, що має свої психологічні та соціальні наслідки. М. Лаззарато, презентуючи власний аналіз соціального, спирається на Ж. Дельоза та Ф. Гваттарі та говорить про те, що суб'єктивність формується через «соціальне підпорядкування і машинне поневолення» [11]. Соціальне підкорення дає нам статуси (стать, національність, тіло, професію), а машинне – особливості спілкування, бачення, чуттєвості. Тож саме на перетині

соціального і машинного формується суб'єктивність, яка призначена вже для «соціальної машини». Мова як індикатор суб'єктивності, за Ж. Дельозом та Ф. Гваттарі, презентує не абсолютну індивідуальність, а відповідне соціальне середовище, а отже, суб'єкт – це транслятор соціального: «Висловлювання завжди колективні, навіть коли здається, що їх промовляє унікальний, самотній індивідуум, – наприклад, художник» [7, р. 149]. Це водночас нашою думкою щодо взаємодії суб'єктивностей під час освітнього процесу, що здатна як підтримувати, так і конструювати нове культурне середовище, стаючи початком нового етапу соціальної взаємодії; це актуалізує також питання особистої відповідальності та конкурентоздатності змісту навчальних матеріалів відносно неконтрольованого контенту кіберпростору та соціалізуючої направленості обох джерел інформації тощо.

Отже, освіта сьогодні забезпечує символічний та культурний капітал, який забезпечує людям виживання і процвітання в умовах динамічного світу постмодерну, вона має ресурси для зміни соціального буття, для побудови егалітарного й справедливого суспільства [10], але для цього необхідно те, що Ортега-і-Гассет назвав «бути у формі». Тобто сьогодні нам більше ніж коли-небудь потрібне осмислення місії освіти та чітке визначення її цілей, що допоможе у виборі освітніх практик, технологій і методів, забезпечить взаємну адекватність освіти і суспільства та визначатиме наше спільне майбутнє.

ЛІТЕРАТУРА

1. Бурдьє П. Университетская докса и творчество: против схоластических делений : [електронний ресурс] / Пьер Бурдьє ; [пер. с фр.]. – Режим доступа : <http://bourdieu.name/content/burde-universitetskaja-doksa-i-tvorchestvo-protiv-sholasticheskikh-delenij>.
2. Каюк Т. Постмодерні новаторські підходи до реформування освіти: практика проти академічності / Т. Каюк // Науковий вісник Чернівецького університету. – Чернівці, 2013. – Вип. 663–664. – С. 208–212.
3. Квек М. Місце філософії в університеті. Минуле, теперішнє, майбутнє : [електронний ресурс] / Марек Квек ; [перекл. з польск. З. Рибчинська]. – Режим доступа : https://repozytorium.amu.edu.pl/bitstream/10593/12969/1/Kwiek_Ukrainian_Philosophy_University.pdf.
4. Макларен П. Револуційна критична педагогіка у ХХІ ст. : [інтерв'ю] / Пітер Макларен, Ірина Предборська // Філософія освіти. – 2010. – № 1–2 (9). – С. 57–67.
5. Ортега-і-Гассет Х. Місія університету : [електронний ресурс] / Х. Ортега-і-Гассет ; [перекл. з ісп.]. – Режим доступа : <http://www.management.com.ua/vision/vis009.html>.
6. Павлидис П. Личность в постмодернистском восприятии. К противоречиям современного образования : [електронний ресурс] / Периклис Палидис. – Режим доступа : http://www.ilhs.tuc.gr/tu/Postmodernism_i_lichnost.htm.
7. Deleuz G. Kafka. Pour une littérature mineure : [electronic resources] / G. Deleuz, F. Guattari. – Paris : Les éditions de Minuit. – Access mode : https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/401738/mod_resource/content/1/Kafka.%20Pour%20une%20litterature.pdf.
8. Global Learning Partners : [electronic resources]. – Access mode : <http://www.globallearningpartners.com/about/our-team/dr.-jane-vella>.
9. Kahn R. Paulo Freire and Ivan Illich: technology, politics and the reconstruction of education / R. Kahn, D. Kellner // Policy Futures in Education. – 2007. – № 4. – Volume 5. – Access mode : <http://journals.sagepub.com/doi/pdf/10.2304/pfie.2007.5.4.431>.
10. Kellner, D. Marxian Perspectives on Educational Philosophy: From Classical Marxism to Critical Pedagogy : [electronic resources] / D. Kellner. – 2013. – Access mode : <https://pages.gseis.ucla.edu/faculty/kellner/essays/marxianperspectivesoneducation.pdf>.
11. Lazzarato M. Signs and Machines, «Introduction» : [electronic resources] / M. Lazzarato. – 2014. – Access mode : <https://anarchistwithoutcontent.wordpress.com/2014/06/10/maurizio-lazzarato-signs-and-machines-introduction>.
12. Leeuw K. van der L. Philosophical dialogue and the search for truth / K. van der Leeuw // Thinking: The Journal of Philosophy for Children. – 2004. – Volume 17. – Issue 3. – pp. 17–23. – DOI: 10.5840/thinking20041734.

УДК 130.122(477)

Білецька В. В.

Полтавський національний педагогічний університет імені В. Г. Короленка

ДУХОВНІ АСПЕКТИ ДЕРЖАВНИЦЬКОЇ КОНЦЕПЦІЇ В. ЛИПІНСЬКОГО В ІНТЕРПРЕТАЦІЇ І. МІРЧУКА

У статті проаналізовано погляди І. Мірчука на філософську доктрину В. Липинського через призму української духовності і ментальності. Ключовим компонентом української духовності, що позначався на розвитку державно-політичного життя української нації, І. Мірчук називав антеїзм. Саме ця характеристика об'єктивного духу українського народу, на думку мислителя, стала причиною як позитивних, так і негативних тенденцій становлення державності. Тісна пов'язаність українців із землею дала підстави В. Липинському наділити роллю носія модерної української державності саме селянина-хлібороба. До того ж заслуга В. Липинського, на думку І. Мірчука, полягала у тому, що він поставив свою національну теорію державності на власні русійні сили. Ще однією ознакою духовності українців, на яку особливу увагу звернув І. Мірчук, була ідея месіанізму, сформована В. Липинським. І. Мірчук одним із перших пояснив суть цієї концепції мислителя, яка полягала у тому, що провідна верства, а за нею ціла нація, вважають себе покликаними вищими силами здійснити в історії людства надзвичайно важливу, наперед визначену місію. Месіанізм В. Липинського І. Мірчук визначав як форму любові до ближнього, перенесеної зі сфери індивідуальних взаємовідносин на великі маси народів.

Ключові слова: антеїзм, духовність, нація, держава, державність, месіанізм.

В статье проанализированы взгляды И. Мирчука на философскую доктрину В. Липинского через призму украинской духовности и ментальности. Ключевым компонентом украинской духовности, который отражался на развитии государственно-политической жизни украинской нации, И. Мирчук называл антеизм. Именно эта характеристика объективного духа украинского народа, по мнению мыслителя, стала причиной как позитивных, так и негативных тенденций становления государственности. Тесная привязанность украинцев к земле дала основания В. Липинскому наделять ролью носителя современной украинской государственности именно крестьянина-хлебороба. К тому же заслуга В. Липинского, по мнению И. Мирчука, заключалась в том, что он поставил свою национальную теорию государственности на собственные движущие силы. Еще одним признаком духовности украинцев, на который И. Мирчук обратил особенное внимание, была концепция мессианизма, сформированная В. Липинским. И. Мирчук одним из первых объяснил суть этой концепции мыслителя, которая заключалась в том, что ведущие слои общества, а за ними целая нация, считают себя призванными высшими силами осуществить в истории человечества чрезвычайно важную, заранее определенную миссию. Мессианизм В. Липинского И. Мирчук определял как форму любви к ближнему, перенесенную из сферы индивидуальных взаимоотношений на большие массы народов.

Ключевые слова: антеизм, духовность, нация, государство, государственность, мессианизм.

The article analyzes the views of I. Mirchuk on the philosophical doctrine of V. Lipinsky through the prism of the Ukrainian spirituality and mentality. I. Mirchuk called the antaeism a key component of the Ukrainian spirituality, which affected the development of the state-political life of the Ukrainian nation. That particular feature of the objective spirit of the Ukrainian people, according to the thinker, has been the cause of both positive and negative tendencies in the formation of statehood. The close connection between the Ukrainians and the land afforded ground for V. Lipinsky to give the role of the bearer of the modern Ukrainian state to the peasant farmer. In addition, the merit of V. Lipinsky according to I. Mirchuk, was that he put his national theory of statehood on his own motivations. Another sign of the spirituality of Ukrainians, to which I. Mirchuk drew particular attention, was the concept of messianism, formed by V. Lipinsky. I. Mirchuk was one of the first, who explained the essence of this concept of the thinker, which was that the leading stratum, and the whole nation behind it, consider themselves called by the highest forces to make an extremely important, predestined mission in the history of humanity. I. Mirchuk defined V. Lipinsky's messianism as a form of love for his neighbor, transferred from the sphere of individual relationships to the large masses of peoples.

Key words: antaeism, spirituality, nation, state, statehood, messianism.

На процес становлення держави впливає велика кількість факторів. Серед них – специфічні риси духовності народу, які формують індивідуальне, неповторне обличчя нації і держави. Побудова української національної держави була найвищою суспільно-політичною цінністю та метою усього життя одного із найвідоміших українських мислителів

початку ХХ століття В. Липинського (1882–1931). У своїх працях «Україна на переломі 1657–59» (1920), «Замітка до історії українського державного будівництва в ХVІІ столітті» (1925), «Листи до братів-хліборобів. Про ідею і організацію українського монархізму» (1926) він висловив ряд концептуальних ідей, які зараз як ніколи є актуальними для українського суспільства у період вирішення політичної, економічної та духовної кризи. Важко не погодитися із сентенцією І. Мірчука про те, що цей мислитель «займає окреме місце серед визначних одиниць, що витиснули глибоке п'ятно на сучасній українській дійсності і котрих значення для майбутнього цілої нації оцінять доперва слідуючі покоління» [5, с. 186].

Першопочатково теоретична спадщина В. Липинського стала об'єктом аналізу вчених української діаспори. Серед них варто згадати праці Д. Дорошенка, С. Шемета, О. Назарука, І. Мірчука, Д. Чижевського, розвідки яких поклали початок липинськознавства. В силу існуючих радянських ідеологем до 1990-х років спадщина В. Липинського практично не досліджувалася. Значним поштовхом до поглиблення студій про філософську доктрину В. Липинського у незалежній Україні стало проведення наукової конференції «В'ячеслав Липинський: історико-політологічна спадщина і сучасна Україна» (1992 р.). У ній взяли участь як зарубіжні, так і вітчизняні вчені. Так, зокрема, Ю. Вільчинський, Н. Яковенко, В. Потульницький, Т. Андрусак, М. Попович дослідили проблеми, що стосувалися філософських, історіософських аспектів теоретичної спадщини мислителя. Аналізові наукового та політичного доробку видатного українського науковця присвячена й низка дисертаційних досліджень, захищених протягом останніх двох десятиліть переважно з політологічних і філософських спеціальностей. Це, насамперед, роботи І. Передерій, І. Тукаленко, Г. Остапчук, С. Бондарук, М. Гордієнко.

Однак незважаючи на потужний масив існуючої наукової літератури в галузі липинськознавства, деякі аспекти філософської доктрини мислителя все ж залишаються малодослідженими і потребують більш детального вивчення. До таких належить питання впливу національної духовності, ментальності українського народу на особливості політичного розвитку держави. Значну увагу цій проблемі приділив філософ в екзилі Іван Мірчук у своїх розвідках «Світогляд українського народу. Спроба характеристики», «Месіанізм Липинського», «Напрямки української культури» тощо, в яких вперше почав говорити про те, що кожна творчість, у тому числі і мистецтво політики, ґрунтується на власних духовних основах.

Мета даної статті полягає у висвітленні поглядів І. Мірчука на політичний розвиток держави та вплив на нього української духовності у філософській доктрині В. Липинського.

Після української революції 1917–1920-тих років В. Липинський починає міркувати про причини її поразки, одночасно висловлюючи погляди на майбутнє української держави. Ці роздуми знайшли відображення у його праці «Листи до братів-хліборобів» [2]. У ній мислитель аналізує ті внутрішньо- та зовнішньополітичні труднощі, з якими зіткнулася українська інтелігенція у своєму прагненні політичної незалежності. «Листи до братів-хліборобів», а також ряд інших праць науковця є основою, в якій знайшла своє вираження політична концепція В. Липинського. В її основу було покладена ідея держави та нації. Держава для В. Липинського була абсолютною цінністю та найвищою формою організації суспільства. У вступному слові до своєї праці «Листи до братів-хліборобів» він зазначав про те, що духом цієї книги є поняття «державництво і патріотизм» [2, с. 13]. Обґрунтовуючи теоретичні питання державного устрою, дослідник ототожнював поняття нації та держави. Вчений виступав за створення самостійної держави в етнічних межах розселення українського народу, зауважуючи, що «у даний момент, ніхто в Європі сильної і великої Української Держави собі не бажає. Навпаки, є багато сил, що власне зацікавлені в тому, щоб ніякої України не було, або щоб вона була якнайслабша <...> Ніхто нам не збудує держави, поки ми самі її собі не збудуємо і ніхто з нас не зробить нації, коли ми самі нацією не схочемо бути» [2, с. 13]. На цій підставі він доходить висновку, що українська держава повинна бути національною, адже держава, особливо національна, здатна відігравати вирішальну роль в організації, управлінні та обороні суспільства. Без держави немає нації, а є лише народ в етнічному сенсі.

Термін «нація», на думку В. Липинського, є формотворчим елементом державотворчого процесу. Своє твердження історик аргументує спільним для всіх народів на території України культурно-історичним досвідом, незважаючи на культурне чи етнічне походження останніх, що і має стати міцним фундаментом для відродження незалежної держави. В історії всіх націй, за

словами мислителя, завжди точилася боротьба між утворюючими і руйнуючими, об'єднуючими і роз'єднуючими чинниками. А відтак націогенез може проходити або конструктивним або дегенеративним шляхом [2, с. 15].

Така основа національної ідеї, на думку І. Мірчука, впливає у В. Липинського з його психологічного розуміння нації. Сам історик з цього приводу зазначав: «В основі поняття нації лежить містичне ядро <...> І довести факт існування нації раціоналістичними методами неможливо. Ще менш можливо раціональними методами усвідомити якусь націю. Саме відповідна політична форма вияву несвідомої, містичної, ірраціональної волі народу до вільного, незалежного існування і є державністю» [2, с. 83–84]. «Тобто в державі, – за словами В. Липинського, – відбувається сублімація несвідомого в свідоме, ірраціонального в раціональне, містичного в реальне. І лише тоді, коли українська нація зможе “стихийну свідомість” (як почуття національної індивідуальності) поставити в такі зовнішні умови розвитку, щоб вона стала свідомою ідеєю, зрозумілою і дорогою для наших мас так само, як розуміють і кохають свою національну ідею інші великі розвинені європейські нації, українці стануть модерною європейською нацією» [2, с. 85].

Вже саме трактування В. Липинським поняття нації дає можливість говорити про ймовірність існування взаємозв'язку народного духу (який часто виражається у формі несвідомого вияву волі до чогось) з політичним розвитком держави. Свого часу Д. Чижевський зауважував: «Треба серйозно задуматись над тим, чи не виявляє теорія нації В. Липинського певних глибших мотивів українського народного духу, – в протилежність до тих західноєвропейських теорій, що висувують на перший план в понятті нації державу, расу, мову, національну свідомість тощо» [6, с. 231].

Найважливішу роль у консолідації держави В. Липинський відводив селянам-хліборобам. Саме їхній культурно-історичний досвід проголошувався стрижневим принципом об'єднання і розвитку нації. Україна, на думку громадського діяча, не зреалізувалася в повній мірі як держава хліборобська через те, що «на цьому фатальному пограниччі між цивілізацією плуга і цивілізацією степу всі свої войовничі державні елементи ми досі віддавали кочовій Москві, а найбільше культурні верхи елементів хліборобських ми віддавали Польщі» [2, с. 175]. Проте з іншого боку, зауважує І. Мірчук, Україна стала посередником між духовним світом Заходу та Сходу.

Безпосередній вияв культу землі дає розуміння перспективи того аспекту української духовності, який пізніше назвуть українським антеїзмом. І. Мірчук наголошував на тому, «що український нарід є виключно селянським. Український селянин цілою своєю історією врісся в землю» [5, с. 240]. Саме так І. Мірчук визначає духовне обличчя, що має українець з огляду на соціальну структуру суспільства, яка склалася станом на першу половину ХХ століття. І саме В. Липинському, на думку І. Мірчука, вдалося здійснити теоретичне оформлення та дати оцінку тісному зв'язку хлібороба із землею. Він першим з-поміж українських мислителів свідомо та дуже виразно підкреслив цю смислову частину національного світогляду українського народу. Наголошуючи на особливій ролі цього антеїзму як головного компонента української духовності, І. Мірчук надає йому універсального, а подекуди й месіаністичного значення, зауважуючи, що найбільшим злом більшовицької дійсності був антагонізм між зовнішнім та внутрішнім світом, між суб'єктом і об'єктом, між природою та людиною, метою якого була перемога над природою, а не її повне розуміння [1, с. 62].

Відповідаючи на питання про консолідаційний потенціал українського етносу, можна з повним правом стверджувати, що такою засадою є універсалізм хліборобського світогляду. З цього приводу філософ І. Мірчук писав: «Універсалізм як загальнолюдське всезобов'язуюче універсальне право, властивий хліборобу, адже передбачає обов'язок усіх працювати і шанувати людину за її невтомну працю, поважати інших за такі ж самі якості» [1, с. 241].

Провідними рисами світобачення хліборобів В. Липинський вважав ідеалізм, ірраціоналізм та свободу, пошанування прав іншої людини й побожність, почуття справедливості та дисципліну, «усвідомлення духа», «своєї духовної окремішності», пояснюючи це особливостями їхнього способу життя. Він зазначав: «Хлібороб, співпрацюючи і співживучи з природою, має виразне почуття різності й ієрархії всесвіту та присутності у всесвіті невідомих сил, які людина своїм розумом може відчувати, але керувати якими не в

стані <...> Звідциль ірраціональна, метафізична релігійність і віра в Бога у хлібороба...» [4, с. 268-269].

З релігійною компонентою філософської доктрини В. Липинського пов'язана ідея месіанізму, яку І. Мірчук вважав однією з особливостей української духовності та загалом усього слов'янства. Означена ідея не знайшла відображення в історіографії та розроблялася І. Мірчуком вперше. Під месіанізмом мислитель розумів віру в окрему, надзвичайно важливу і лише провидінням визначену місію народу, який, вважаючи себе носієм нових ідей, має виконати в історії людства точно визначену роль. Месіанізм як віра в окрему вищу місію, за словами науковця, проявляється насамперед у народів, які довгий час мали або ще й тепер мають свою державу, а також у народів, які втратили самостійність, але зберегли дух незалежності та бажання відродити втрачену державність [5, с. 347].

За І. Мірчуком, джерела месіанізму та державницької ідеї, які упродовж історичного процесу існували у парі, беруть свої витoki у релігійних почуттях та пов'язаному з ними містицизмі. В. Липинський, за словами мислителя, правильно зауважує про те, що власне «проявів месіанізму в історичному процесі маємо стільки, скільки було і є на світі державних націй» [2, с. 366]. Посилаючись на розвідки історика, слов'янознавець наголошує на тому, що свої витoki ідея месіанізму бере із традицій іудейського народу Ізраїлю, буття і небуття якого побудоване на релігії, а форма державного устрою тісно переплетена із релігійною ідеєю.

Сам І. Мірчук був переконаний у тому, що серед народів класичної старовини, греків і римлян ідея месіанізму не могла знайти відповідного відгуку, адже ці народи не цікавилися долею своїх сусідів варварів до тої міри, щоб проповідувати їм дорогу до кращого майбутнього. Що ж стосується іудеїв, то в умовах занепаду значення богів старовини у греко-римської цивілізації «християнська релігія богообраного народу з її сильно виробленим почуттям любові до ближнього стала відповідним ґрунтом для розвитку месіаністичної ідеї в тому розумінні, що обраний народ був не тільки готовий повести людство до більшої досконалості, але також мав добру волю на випадок потреби взяти на себе й найтяжчі жертви [5, с. 348]. «Таким чином, – резюмує науковець, – месіанізм є формою любові до ближнього, перенесеної із сфери індивідуальних взаємовідносин на великі маси народів. Не почуття вищості, свідомість якогось виняткового становища, форма, яка стала внаслідок людської слабості до певної міри дійсністю протягом історичного процесу, а любов до слабшого, біднішого брата має бути основним тоном, провідною думкою кожного месіанізму» [5, с. 348].

Теоретичним підґрунтям месіанізму І. Мірчук називав романтизм ХІХ століття, який, базуючись на філософії Г. В. Ф. Гегеля, поклав початок доволі стрімкому розвитку літературного життя у слов'янських народів. Найбільше вплив романтизму, за словами дослідника, помітний у творчості поляків, чехів та росіян. Що стосується українського ґрунту, то тут І. Мірчук в цілому погоджується із сентенцією В. Липинського з цього приводу: «Початки нашого месіанізму ми постійно мали, коли намагалися стати реальною державною нацією. Отже, в князівській державі, яка дала початок ідеї Святої Русі, потім в козаччині, в цьому, як вона себе називала – племені Яфетовім, в цих лицарях Хреста Святого, що себе вважали за авангард християнства у боротьбі з невірними, врешті в часах відродження наш месіанізм зароджувався в ідеях Кирило-Мефодіївського братства!» [2, с. 366]. Саме їхню «Книгу буття українського народу» І. Мірчук називав зовнішнім виразом месіаністичних змагань, Законом Божим, який був створений для пропаганди ідей братства та його ідеології.

Визначаючи різницю між представниками українського месіаністичного руху та іншими слов'янськими месіаністами, філософ наголошував на тому, що «коли у польських, російських і навіть чеських письменників бачимо самосвідомість, впевненість у власних силах і віру в здібність власного народу виявити людству нові правди, то в українських братчиків ці бадьорі тони зовсім замовкли, а їхнє місце зайняли головно чуттєві елементи, любов до брата, кволе та нещасне нарікання і безнадійний плач» [5, с. 349].

Причину такого відмінного характеру месіаністичної творчості в українців І. Мірчук вбачав, у першу чергу, в цілковитому занепаді державницької ідеї та державницьких традицій в українському суспільстві ХІХ століття, у відсутності віри у власні сили, віри в те, що «українська держава має бути, що український народ не гірший за інші європейські народи». Причиною того, що український месіанізм у ХІХ столітті був тільки відображенням чужих

настроїв, які не знаходили в українській душі відповідного резонансу дослідник називав «відсутність глибокого переконання, що й нам (українцям) призначена долею визначна роль в процесі світових подій» [5, с. 349]. З цього приводу В. Липинський зазначав: «Український месіанізм пропав. Він затоптаний в болото тими, що не горіли вірою і не хотіли достойно і якомога найкраще виконати велику роль, яка судилася Україні на світі, а тільки спекулятивно оглядались за таким потягом поступу і революції, який би підчепив при нагоді Україну і автоматично вивів її на поверхню життя, даючи її провідникам можливість, окрім рідних галушок, вкушати ще й плоди світової цивілізації» [2, с. 366].

Цінність концептуальних положень В. Липинського І. Мірчук вбачає в тому, що останній абсолютно чітко, всупереч настроям українського громадянства та його національній традиції, висунув думку про посланництво України у світовій історії. В. Липинський, будучи глибоко переконаним у неминучості становлення української держави, приписує Україні світову історичну місію, яку їй дав до виконання серед інших держав і націй Великий Бог, і показує те місце, яке їй судилося зайняти серед сім'ї народів [3, с. 20]. На думку І. Мірчука, досконалий синтез Сходу і Заходу В. Липинський вміщує у коротку формулу, де узагальнює саму суть української месіаністичної ідеї: «від дня нашого народження на нашій землі відбувається перехрещування впливів Сходу і Заходу, двох відмінних культур, світоглядів, понять і цивілізацій; з поборюванням цих впливів під гаслами повного винищення одного або другого зв'язані всі періоди нашої руйни, а з їхнім гармонійним поєднанням – періоди нашого розквіту, нашого існування в якості окремої та глибоко індивідуальної нації. Реальним історичним досвідом Бог вказує нашій свідомості наш духовний шлях, якого не можна точно сформулювати в параграфах, але який кожен з нас може відчувати інстинктивно, йдучи по ньому з усією твердістю своєї віри» [4, с.53–54].

І. Мірчук, беручи за основу дослідження В. Липинського, визначає ті зовнішні причини, які сприяють орієнтації України на Схід та на Захід. Серед них філософ називає, насамперед, співпрацю спольщеної шляхти та зросійщеного поміщицтва в межах української держави. «Але щоб ця зросійщена і сполонізована верства, – продовжує далі дослідник, – повернулася у лоно давньої, однак забутої вже батьківщини, щоб вже навіть поляки і росіяни вірно служили державі, на території якої вони живуть, то ця держава повинна мати моральні цінності, якусь притягаючу силу» [5, с. 351]. І цією прилягаючою силою, яку В. Липинський дав українській нації та майбутній українській державі, І. Мірчук називає месіаністичну ідею. У цьому ключі, ніби резюмуючи усе вищесказане, І. Мірчук зазначає наступне: «Маючи в своїй нації Схід та Захід, одну і другу Церкву, один та другий історичний напрям, ми повинні, якщо хочемо бути нацією, постійно гармонізувати у собі ці два напрями під гаслом єдності та індивідуальності. Без такої гармонізації, ми гинемо як нація: підпадаємо не через чужу зброю, а через власний внутрішній розклад під впливи східної Москви чи західної Польщі. Гинемо, покарані за невиконання того завдання, яке дане лише нам, бо ці дві душі наших сусідів не можуть виконати його через свою східно-православну та західно-католицьку ексклюзивність» [5, с. 351].

Таким чином, проаналізувавши погляди І. Мірчука на філософську доктрину В. Липинського через призму української духовності і ментальності, можемо виокремити компоненти об'єктивного духу українського народу, які впливали на політичний розвиток держави. До них, насамперед, варто віднести антеїзм, що став основою для формування інших характеристик української духовності. У цьому контексті головна заслуга В. Липинського, на думку І. Мірчука, полягала у тому, що він поставив свою національну теорію державності на власні рушійні сили, зробивши селянський стан носієм модерної державницької ідеї. Водночас мислитель наголошував на негативній ролі родючої землі і бачив у ній одну з причин української бездержавності. До цих же причин відносив В. Липинський такі особливості української ментальності, як відсутність войовничості у намаганні отримати владу, релігійність та романтизм. Однак однією з основоположних та практично не досліджених ідей, пов'язаних з релігійною компонентою, І. Мірчук називає ідею месіанізму В. Липинського. Цінність концептуальних положень мислителя І. Мірчук вбачав в тому, що В. Липинський абсолютно чітко, всупереч настроям українського громадянства та його національній традиції, висунув думку про місію України у світовій історії. Розвідки І. Мірчука доводять, що політична доктрина В. Липинського була спрямована, насамперед, на утвердження ідеї політичної

інтеграції українського громадянства у європейське співтовариство на основі територіального патріотизму як запоруки її суспільно-політичного процвітання та могутності.

ЛІТЕРАТУРА

1. Кульчицький О. Іван Мірчук – дослідник української духовності / О. Кульчицький // Хроніка-2000. – К. : Український письменник, 2000. – Вип. 37–38. – С. 54–66.
2. Липинський В. К. Листи до братів-хліборобів: Про ідею і організацію українського монархізму / В. Липинський // Липинський В. К. Повне зібрання творів, архів, студії. – К. ; Філадельфія : Ін-т Східноєвропейських досліджень НАН України ; Східноєвропейський дослідний ін-т ім. В. К. Липинського, 1995. – Т. 6. – Кн. 1. – 471 с.
3. Липинський В. К. Релігія і церква в історії України / В. К. Липинський. – Філадельфія : Друкарня «Америка», 1925. – 110 с.
4. Липинський В. К. Універсалізм у хліборобській ідеології: Лист до проф. Яворського / В. К. Липинський // Історико-політологічна спадщина і сучасна Україна. – К. ; Філадельфія, 1994. – С. 267–275.
5. Мірчук І. Месіанізм Вячеслава Липинського / Іван Мірчук // Вступ до філософії / [за ред. М. Шафовала і Р. Яремка]. – Мюнхен, 2006. – С. 347–352.
6. Чижевський Д. І. Вячеслав Липинський як філософ історії / Д. І. Чижевський // Філософські твори : [у 4-х т.] / [під заг. ред. В. Лісового]. – Київ : Смолоскип, 2005. – Т. 2. Між інтелектом і культурою: Дослідження з історії української філософії. – С. 227–236.

УДК 130.2:7.01:77

Орлов О. І.

Харківський національний університет імені В. Н. Каразіна

КІНЕМАТОГРАФ НЕЗАЛЕЖНОЇ УКРАЇНИ ЯК «ДЗЕРКАЛО» КОРДОЦЕНТРИЧНОЇ МЕНТАЛЬНОСТІ

У статті зроблено спробу відстежити передумови, основні рушійні сили формування специфічного українського кіно, взаємозв'язок між філософською традицією етносу та її прояв у жанрі сучасного кіномистецтва. Розглянуто проблему некомерційної орієнтації кінотворництва та її можливих наслідків для галузі в цілому. Зроблено наголос на ментальних особливостях жанру кіно в роботах українських режисерів, досліджено можливість застосування лаканівської психоаналітичної методології щодо аналізу закономірностей «дорослішання» національного кінематографа України.

Ключові слова: кордоцентризм, менталітет, ментальність, національний кінематограф, лаканівський психоаналіз, арт-хаус.

В статье предпринята попытка отследить предпосылки и основные движущие силы формирования специфического украинского кино, взаимосвязь между философской традицией этноса и его проявлением в современном киноискусстве. Рассмотрена проблема некоммерческой ориентации кинопроизводства и ее возможных последствий для отрасли в целом. Сделан акцент на ментальных особенностях жанра кино в работах украинских режиссеров, исследованы возможности применения лакановской психоаналитической методологии для проведения анализа закономерностей «взросления» национального кинематографа Украины.

Ключевые слова: кордоцентризм, менталитет, ментальность, национальный кинематограф, лакановский психоанализ, арт-хаус.

The article attempts to trace the preconditions and the main driving forces for the formation of specific Ukrainian cinema, the relationship between the philosophical tradition of the ethnos and its manifestation in the genre of contemporary cinema art. The problem of non-commercial orientation of film production and its possible consequences for the industry as a whole is considered. The emphasis is placed on the mental features of the genre of cinema in the works of Ukrainian directors, the possibilities of the Lacanian psychoanalytic methodology in the analysis of the laws of «maturing» of the national cinema of Ukraine are explored.

Key words: cordocentrism, mentality, national cinema, lacanian psychoanalysis, art house.

Кіно вже давно вважається одним з наймогутніших засобів впливу на людину. Підсвідомо глядач переносить побачене на екрані на власний життєвий досвід, що дозволяє використовувати кінематограф як для пропагандистських цілей в масштабах країн, так і для менших, маркетингових рекламних ходів. У цьому розрізі цілком зрозумілим є використання кіноіндустрії для формування позитивного ставлення до власної країни. Останнім часом неозброєним поглядом відстежується тяжіння вітчизняного кіно до ставлення в ролі визначальної складової української культури, необхідної для дозрівання менталітету та патріотизму.

Вітчизняна кіноіндустрія на даний момент стоїть на розпутьті: між арт-хаусом та комерцією. Спроба еkleктичного поєднання поклику серця у відображенні найгостріших проблем буття та орієнтація на масовий розважальний жанр ігрового кіно може стати як візитною карткою галузі, так і майбутнім розчаруванням інвесторів. У дослідженні причин тяжіння кіносфери до подібного об'єднання і полягає як *мета*, так і *актуальність* роботи, адже не розуміючи мотивів, не можна робити висновків про можливі результати та доцільність розвитку галузі у рамках естетики поєднання непоєднуваного.

Існуючі наукові роботи у межах даної проблематики присвячені особливостям інтерпретації кордоцентризму (Гнатюк Я. С.) та менталітету (Новікова Н. С.). Найбільш відповідає тематиці нашої статті низка блискучих робіт Брюховецької О. В., предметний підхід до дослідження якої стимулював і надихав автора на написання даної статті. Також були залучені роботи тих фахівців, які безпосередньо займаються проблематикою «екранного мистецтва» в цілому і українського кіно зокрема. Так, проблемами українського кінематографу доби незалежності займалися такі автори, як І. Зубавіна, М. Бриних, О. Чередниченко та інші.

Після здобуття Україною незалежності на вивільненому ринку, що тепер орієнтувався не на соціалістичний режим з його потребами, а на вимоги конкурентного капіталістичного ринку, відбулися серйозні зміни в кіногалузі. У перші десять років вона зростала через прихід до бізнесу капіталу інвесторів, які, звісно, були націлені на отримання власної вигоди. Змінились і вимоги глядачів – західне масове кіно займало основну ротацію як у приватних кінозалах, так і на телеканалах. Легкий плід, що дарував глядачам нові враження, дуже швидко відбив будь-який інтерес до вітчизняного продукту. Він ніби був залишений «на завтра».

Але, нажаль, це «завтра» починає потроху проявлятися тільки сьогодні. Аж до «двохтисячних» мова про новий український кінофеномен, яким було поетичне кіно 1960-х років, не йшла. Кінобізнес у 1990-х зазнавав кризи через відсутність більш-менш пристойних кінозалів і державної підтримки галузі. Кожного року за державні гроші випускали лише 3–4 повнометражні ігрові фільми дуже посередньої якості (як можна здогадатися, не через брак талантів, а через невисокі бюджети) і з десяток короткометражок.

Історія кіномистецтва, як і культури в цілому, тісно пов'язана з історією народу. Саме у них відображаються, як у дзеркалі, основні рушійні сили духу, мотивація формування менталітету, причини та наслідки розквітів та занепадів. Культура не буває відмінною від соціуму, що її творить. Кіномистецтво як одна із сучасних складових культури, мабуть, найповніше, найяскравіше, найбільш наочно відображає процеси руху країн та народів у майбутнє, оскільки на даний час воно є наймасовішим з мистецтв.

Для дослідження закономірностей «дорослішання» національного кінематографа можна скористатися лаканівським психоаналітичним підходом. Якщо під «втрачений суб'єкт» підвести образ усуненого батька-СРСП, з його утопічним комплексом абсолюту, то стає зрозуміло, чому симптом своєрідного «синдрому сирітства» виявляється актуальним для української культури. Втрата абсолютної опіки стає метафізичним поштовхом для перманентного відчуття тривоги, а насолода від такої омріяної свободи затьмарюється постійною невпевненістю, комплексом провини.

Кінематограф – це мистецтво, у якому закарбовано ментальний портрет нації, він програмує людей, дає наочну реалізацію ефемерним поняттям добра й зла, звертається до архетипів, образів й символів з колективної підсвідомості. У цьому розрізі кіно – це пам'ять народу, доказ його надбань. З моменту своєї появи воно стало невід'ємною складовою культурного фонду. На цей вид мистецтва, як і на всі інші без винятку, впливають загальні мистецькі тенденції, тому не дивно, що кіно вбирає, як губка, знакові риси менталітету нації. Подібним чином відбувалося й становлення українського кіно.

Отже, що нового з'явилося у вітчизняному кіно за останні роки? Чи не найпомітніша тенденція – звертання до нових для українського кіно об'єктів дослідження. За радянських часів влада домагалася показу сучасності на екрані. Але чи могли тоді з'явитися такі гострі фільми як «Шамара» Н. Андрійченко чи «Три історії» К. Муратової? Ні, тематика неблагополуччя індивіда, проникнення у його асоціальну особистість була недозволеною, адже можна буде зробити припущення, що проблема полягає не лише у збоченому, хибному, девіантному образі мислення, а можливо знаходиться дещо глибше, можливо вона є вкоріненою у самому устрої буття в межах ідеальної системи?

Також, коли було відкинуто регламентацію як мистецько-виражальну, так і ідеологічну, автори отримали свободу творчого самовиразу та мали змогу звернутися до матеріалу історії, на який довгий час було накладено табу. Викриттям радянської кривавої системи, що не давала жодного шансу на існування будь-кому, хто не хотів догождати владним примхам, або просто потрапив під тоталітарні колеса, що перемелювали всіх і вся, стали фільми «Голод-33» О. Янчука та «Вінчання зі смертю» М. Мащенко. Болісні сторінки історії необхідно було висвітлити хоча б на рівні документалістики, а додані особисті драми надали змогу глядачеві «прокинутися» та усвідомити реальність жакливого дійсності минулого, щоб не допустити їх повторення. Ніколи знов.

З цього ж боку варто розглядати й цілу плеяду кінофільмів присвячених УПА. Протистояння сталінському режиму у художньому образі фільмів «Останній бункер» В. Ілленка, «Вишневі ночі» А. Микульського, «Нескорений» О. Янчука має деяку схематичність, навіть плакатність, але значення цих фільмів для відновлення історичної справедливості заперечувати не можна [1].

У класичній західній філософії аналіз різноманітних парадигм здійснювався за допомогою понять «думка епохи» чи «колективні або соціальні уявлення», а в некласичній – в термінах «групового чи національного менталітету». Велику роль у вивченні самого феномена ментальності відіграли праці Ж. Люб'є та Р. Мандру. Під ментальністю вони розуміли сприйняття, тлумачення світу, або, інакше кажучи, «людську активність, об'єктивовану в культурних пам'ятках» [12, с. 120]. Це є своєрідна методологія трактування, яка перероблює, схоплює на емоційно-латентному рівні підсвідомості звичаї, релігійні та побутові традиції і вірування соціуму в їх «фактичності» та «ірреальності». Для В. Крисаченка ментальність етносу – це «категорія світоглядна, яка окреслює усталені норми та стереотипи мислення, притаманні певній етнічній спільноті» [10, с. 58]. Якщо в дослідженнях Західної Європи робилися акценти на соціальній ролі менталітету, то в Україні вивчали переважно його національні та етнічні аспекти.

Специфічний прояв такого підходу до ментальності можна легко віднайти у прагненні наситити візуальний ряд неординарним зображенням, що пояснюється засвоєнням митцями власної культури – багатой, варіативної, щедрої на фантазію. Не можна стверджувати, що зображувальна палітра сильно оновилася, проте панування художнього образу над реалізмом передалося творам деяких митців від поетичного кіно. Зокрема можна назвати містичну роботу Н. Мотузко «Голос трави» та фольклорний «Фуджоу» М. Ілленка.

У структурі національної ментальності українців почуття – домінанта, а розум – субдомінанта. Почуттєво-емоційну суть менталітету найяскравіше представлено через призму філософської парадигми кордоцентризму. Вона, на думку С. Ярмуса, означає, що основну мотиваційну та стимулюючу роль у житті людини, в її світобаченні відіграють не «розумово-раціональні сили», а «скоріш сили її емоцій, почуття», або ж «сили людського серця» [13, с.402]. Досліджуючи зв'язок національного кіно з кордоцентричністю культури, варто відповісти на ряд запитань: «Що закладено в кордо-мудрості?», «Як в її різноманітних проявах зберігалась національна автентичність?», «Чи варто її зберігати сьогодні?» Необхідно віднайти відповіді на ці питання, адже без самоусвідомлення ми опиняємось перед небезпекою втратити свою сутність.

Можливо, це допоможе пояснити таку визначальну рису сучасного українського кінематографу, як його тяжіння до «фестивального руху». Сучасне фестивальне кіно, не втрачаючи своєї щирості і самобутності, змінюється, воно стає іншим. Як некомерційне, авторське кіно воно має здатність як «підкорювати» глядача, зачіпати його до глибини душі, так і викликати доволі сильне відторгнення.

Автори глибоких кінокартин люблять оперувати в роботі фігурами та знаками, за якими вловлюється тяжіння до злиття символізму та кордоцентризму. Але, нажаль, з огляду на реальну культурну традицію розважальної функції масового кіно, доступними ці символи стають лише елітарному глядачеві. Наситити символікою видовище – не так вже й важко. Можна дати відповідні тлумачення, але для кожного вони можуть бути свої, одні й ті самі зашифровані образи можуть викликати різні асоціації в різних людей. І що саме хотів сказати режисер, і чому так виклав свою думку, може залишитись невідомим не тільки для пересічного глядача, але й для кінокритиків. Іноді подібні риси кажуть про геніальність картини, а іноді про бездарність, і де ця грань – сказати неможливо.

Іншій групі режисерів (М. Слабошпицький, С. Лозниця) фестивалне кіно дає змогу як слід висвітлити неприглядні депресивні сторони людського буття в гнітючій натуралістичності. В бій йде найважча артилерія психологічного тиску. Насилля, драми, криваві вбивства та невиліковні хвороби. Все це обов'язково супроводжується тривожною музикою. Замість очікуваного катарсису пересічний глядач зазвичай залишається після перегляду з гнітючим почуттям відрази і розчарування через витрачений час.

До цього часу українським кіно називали ті маловідомі для широкого загалу фільми, що інколи виходять у прокат кінотеатрів і показуються на фестивалях: стрічки, які бачить невелике коло любителів вітчизняного кіно. Це і є та верхівка еліти, що засвідчувала існування в Україні автентичного кінематографу. «В Україні виросло ціле покоління авторів, котрі знімали й знімають незалежне кіно. Всупереч усьому вони знайшли свого глядача <...> Довгий час вважалося, що знімати про Україну або не модно, або просто нікому не цікаво. Проте сьогодні назріла енергія висловлення – з'явився глядач, котрому такі фільми дійсно необхідні. Мені здається, справи в українському кіні підуть краще», – оцінює ситуацію відомий український режисер Олесь Санін [11]. Проте статистика, наведена у статті on-line видання Businessviews з посиланням на «Національну кінематику України», сперечається з відчуттями кіномитця. За цими даними, українці ходять в кіно один раз на 2,5 роки, а поляки – майже 4 рази на рік. Пересічний глядач майже не ходить до кінотеатрів, надаючи перевагу перегляду вдома «піратських» копій фільмів [14]. Опитування особисто мого найближчого оточення також продемонструвало, що українське кіномистецтво на даний момент має статус елітарного. Дані подібних досліджень свідчать, що масовому глядачу не тільки не цікаво дивитись кінофільми українського виробництва, але й саме ставлення переважної більшості населення країни до творчості своїх земляків можна м'яко назвати «поблажливим».

Втім, останнім часом відбувається цікава трансформація: і нашого кіно стало більше, і держава нарешті почала допомагати, і народ масово пішов до кінотеатрів. Чому і як? Збитковість нікому не цікава. Інтелектуальність та натуралістичність, експозиція важкості та болісності буття може і робить честь режисеру та цікавить досвідчену у цих галузях еліту, але не робить кас, тому інвестори засмучуються і з ще більшою обачністю вкладаються у наступні проекти. Тому не дивно, що деяка плеяда режисерів вирішила «протискати» інший напрямок – ігрове повнометражне масове кіно з орієнтацією на розважальний характер. Одним з найуспішніших фільмів стала фантазійна картина «Сторожова застава» режисера Юрія Ковальова, прем'єра якої відбулася у минулому році. Загальна вартість стрічки, за даними, наведеними на ресурсі «Вікіпедія», склала 40,3 млн грн, з них 45% профінансувало Держкіно, і станом на кінець прокату фільм подивились 274,5 тис. глядачів, а загальні збори сягнули 19,05 мільйонів гривень [9]. Схожа ситуація склалась і зі стрічкою «DZIDZIO Контрабас», кінокомедією режисера Олега Борщевського, бюджет якої точно не відомий. Знімалась стрічка без підтримки фонду Держкіно, але, за словами творців, вона окупила, що є безпрецедентним явищем для української кіноіндустрії [15]. В наступному році також очікується значна кількість українських фільмів в прокаті. Є кілька цікавих проектів, де розраховують на непогану касу. Одним з них, наприклад, є нова екранізація відомої історичної повісті Івана Франка «Захар Беркут» від режисера Ахтема Сеїтаблаєва.

Залишається тільки сподіватися, що у погоні за касами не буде втрачено ту саму кордоцентричну ментальність українського світогляду, яку і можна вважати візитівкою рідної кіноіндустрії ще від часів культового поетичного кіно.

ЛІТЕРАТУРА

1. Брюховецька Л. І. Приховані фільми: українське кіно 1990-х : [електронний ресурс] / Лариса Брюховецька. – Київ : АртЕк, 2003. – 388 с. – Режим доступу : <http://elib.nplu.org/object.html?id=2777>
2. Брюховецька О. В. До поняття «візуальної насолоди» у психоаналітичній теорії кіно / О. В. Брюховецька // Магістеріум. Серія «Культурологія». – К. : КМАкадемія, 2005. – Вип. 19. – С. 21–26.
3. Брюховецька О. В. Ідентифікація в кіно: психоаналітичний підхід / О. В. Брюховецька // Національний Університет «Києво-Могилянська академія». Наукові записки. – К. : КМАкадемія, 2003. – Т. 22. – Частина 1. Гуманітарні науки. – С. 114–118.
4. Брюховецька О. В. Спроекований суб'єкт: досвід машини в контексті апаратної кінотеорії / О. В. Брюховецька // Національний Університет «Києво-Могилянська академія». Наукові записки. – К. : КМАкадемія, 2004. – Т. 24. Теорія та історія культури. – С. 85–91.
5. Головатий М. Державна самоідентифікація України в процесі реалізації національних інтересів / М. Головатий // Персонал. – 2007. – № 11. – С. 16–20.
6. Дзеркало-2008 (настрої і стереотипи населення України) : [електронний ресурс] // ЦСД Софія : [веб-сайт]. – Режим доступу: <http://www.sofia.com.ua/page42.html>.
7. Зубавіна І. Кінематограф незалежної України: тенденції, фільми, постаті / І. Зубавіна. – К. , 2007. – 296 с.
8. Офіційний портал Верховної Ради України. Закон про підтримку кіно : [електронний ресурс]. – Режим доступу : http://w1.c1.rada.gov.ua/pls/zweb2/webproc4_1?pf3511=61998.
9. Сторожова застава : [електронний ресурс]. – Режим доступу : https://uk.wikipedia.org/wiki/Сторожова_застава#Офіційні_остаточні_дані_прокату.
10. Стратегія розвитку України: теорія і практика / [за ред. О.С. Власюка]. – К. : НІСД, 2002. – 864 с.
11. Филатов А. Перерождение украинского кино : [електронний ресурс] / А. Филатов. – Режим доступу : http://cutinsight.com/ua/pereroghdnie_ukrainskogo_kino.
12. Шкуратов В. А. Историческая психология / В. А. Шкуратов. – М. : Смысл, 1997. – 505 с.
13. Ярмусь С. Кордоцентризм – підстава української духовності й філософії / С. Ярмусь // Збірник праць ювілейного конгресу у 1000-ліття хрещення Руси-України. – Мюнхен : УВУ, 1988–1989. – С. 402–415.
14. 13 фактів про українське кіно: чесний погляд на теперішнє і прогноз на майбутнє : [електронний ресурс] // BusinessViews : [веб-сайт]. – Режим доступу: <http://businessviews.com.ua/ru/studies/id/ukrajinske-kino-1506/>
15. DZIDZIO Контрабас : [електронний ресурс]. – Режим доступу : https://uk.wikipedia.org/wiki/DZIDZIO_Контрабас.

Content

<i>Zagurskaya N.</i> SPECULATIVE REALITY OF POST-ANTHROPOCENE	4
<i>Bevz N.</i> HERMENEUTICS, REPRESENTATION AND VISUAL ART: LIMITS OF VISUAL (AS) LANGUAGE	9
<i>Tereshchenko J.</i> G. W. F. HEGEL'S POLITICAL ONTOLOGY: PROJECT AND SOURCES	20
<i>Zheronkin A.</i> PRAGMATIC DIETETICS OF FORGETTING AND THE CRITICISM OF THE CARTESIAN NEUROTICISM	30
<i>Smolyaga M.</i> RENÉ DESCARTES: TEMATIZATION OF GOD MINUS INTEREST IN GOD'S SUBJECT	36
<i>Selishcheva D.</i> TO THE QUESTION OF HEIDEGGER'S QUESTIONING	40
<i>Goncharov S.</i> JOURNEY TO THE END OF THE INDIVIDUALISM: MAX STIRNER AND LOUIS-FERDINAND SELIN	47
<i>Chumak N.</i> THE SUBJECTIVE-OBJECTIVE ATTITUDE TO THE BODY IN XX CENTURY	54
<i>Mukhina O.</i> DISCOURSE-ANALYSIS AS A METHOD OF ANALYSIS OF SOCIAL TRANSFORMATIONS...	58
<i>Korobkina T., Gusachenko V.</i> ABOUT THE CURRENCY OF NON-VERBAL COMMUNICATION UNDER THE CONDITIONS OF THE MODERN SOCIETY	68
<i>Klymenko R.</i> HEDONISM IN TRANSHUMANISM	73
<i>Khrabrov H., Khrabrova O.</i> BLOCKCHAIN AND DECENTRALIZATION OF KNOWLEDGE	79
<i>Kirichenko I.</i> HISTORICAL FORMS OF INDIVIDUAL DEVIATION	85
<i>Shapoval N.</i> DESTRUCTION OF HUMAN BEHAVIOR: PHILOSOPHICAL ANALYSIS	93
<i>Kamardash N.</i> DIALECTIC INTERACTION OF EDUCATION AND SUBJECTIVITY AS A SUBJECT OF PHILOSOPHICAL ANALYSIS	98
<i>Biletska V.</i> SPIRITUAL ASPECTS OF V. LIPINSKY'S STATE CONCEPT IN THE INTERPRETATION OF I. MIRCHUK	104
<i>Orlov O.</i> CINEMATOGRAPH OF INDEPENDENT UKRAINE AS «MIRROR» OF CORDOCENTRIC MENTALITY	109

ПРАВИЛА ДЛЯ АВТОРІВ

Порядок подання матеріалів для опублікування у «Філософських перипетіях»

1. Текст статті в електронному вигляді окремим файлом.
2. Відомості про автора (окремим файлом): прізвище, ім'я, по батькові (повністю), місце роботи, посада, науковий ступінь та вчене звання, контактна інформація: телефон, адреса електронної пошти.
3. Зовнішня рецензія.

Редколегія переконливо просить авторів подавати матеріали вичитаними, БЕЗ НЕТОЧНОСТЕЙ ТА ПОМИЛОК!

УНИКАЙТЕ ПЛАГІЮВАННЯ!

Згідно із положеннями про систему запобігання та виявлення академічного плагіату у наукових та навчальних роботах працівників і здобувачів вищої освіти Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна, перед поданням на розгляд ученої ради факультету (інституту, центру) періодичного наукового видання університету редакційна колегія перевіряє прийняті до опублікування статті на відсутність академічного плагіату, про що складається довідка, яку підписує головний (відповідальний) редактор видання.

Перевірка здійснюється за допомогою відповідних технічних засобів!

Різновиди плагіату

- ✓ копіювання та оприлюднення виконаної іншим автором роботи як своєї;
- ✓ дослівне копіювання фрагментів тексту (від фрази до набору речень) чужої роботи у свою без належного оформлення цитування;
- ✓ внесення незначних правок у скопійований матеріал (переформулювання речень, зміна порядку слів в них тощо) без належного оформлення цитування;
- ✓ надмірне використання парафраз. Парафраза – переказ своїми словами чужих думок, ідей або тексту; сутність парафрази полягає в заміні слів (знаків), фразеологічних оборотів або пропозицій при використанні будь-якої авторської наукової праці (збереженої на електронних або паперових носіях, у тому числі – розміщеної в мережі Інтернет).

Параметри тексту

- шрифт – Times New Roman Cyr;
- кегль (розмір шрифту) – 14 pt, 1,5 інтервал;
- поля симетричні (2-2-2-2 см);
- текст без нумерації сторінок;
- *оформлення виносок*: оформлення виносок в основному тексті – у *квадратних* дужках. Наприклад: [2, с. 11], [5, с. 23-56] – тобто [порядковий номер джерела, сторінка]; при посиланнях на низку праць: [див.: 4; 7].
- У виносках перед літерою «с.», а також між літерою «с.» і номером сторінки ставити «нерозривний пробіл» (натискання клавіш Ctrl + Shift + клавіша «пробіл»); такий же «нерозривний пробіл» ставиться між прізвищами авторів та ініціалами.
- *Оформлення приміток*:
 - приміток краще уникати, але за необхідності вони розміщуються у кінці тексту;
 - оформлення приміток в основному тексті: [* 1], а не «¹».

Розташування основних елементів статті

1. **Код УДК** друкується без відступу, вирівнювання по лівому краю. Великими літерами, нежирним шрифтом.
2. **Прізвище та ініціали автора (авторів)** (шрифт – курсив, вирівнювання по правому краю).
3. **ВНЗ (місце роботи) автора** (шрифт – курсив, вирівнювання по правому краю).
4. **Назва статті** (друкується великими літерами [«всі великі»], шрифт – жирний, вирівнювання по центру).
5. **Анотація** обсягом *не менше 500 знаків* (кожен мовний варіант!) українською, російською та англійською мовами. До трьох варіантів анотації слід додавати ключові слова (від 4 до 6 слів), шрифт – жирний. Друкується анотація через один порожній рядок після назви статті. Між ними – один порожній рядок. Шрифт – 12, міжрядковий інтервал – 1,0.
6. **Основний текст** починається через один порожній рядок після анотацій. Вирівнювання за шириною сторінки, абзац 1,25 см. Стаття повинна містити такі структурні елементи: постановка проблеми, актуальність, мету статті, завдання, огляд праць з даної проблематики, висновки тощо. Слова *мета, актуальність, завдання, ступінь розробки, новизна, висновки* (включені у текст відповідних структурних елементів статті, а не винесені окремо!) виділяються курсивом.
7. **Примітки** (якщо є) – через один порожній рядок після основного тексту; слово ПРИМІТКИ – великими літерами, без двокрапки, вирівнювання по центру. *Примітки оформлюються списком.*
8. **Список літератури** (через один порожній рядок, після приміток). Слово ЛІТЕРАТУРА – великими літерами, без двокрапки, вирівнювання по центру. Список літератури оформлюється за алфавітом (спочатку – джерела кирилицею, потім – латиницею!), *нумерація автоматична*. Розділові знаки в списку літератури – у відповідності з вимогами МОН України. Обов'язково зазначати місце видання (місто), видавництво, рік видання, загальну кількість сторінок (у періодичних виданнях – сторінки статті). При використанні багатотомних джерел необхідно зазначати загальну кількість томів і том, у якому знаходиться використана праця.
9. **Копірайт:** © Грінченко Б. Д., 2017.
10. **Прізвище та ініціали автора, назва статті** *англійською мовою* (назва статті друкується ВЕЛИКИМИ літерами, прізвище та ініціали автора – малими).

Автори статей несуть повну і виключну відповідальність за точність наведених цитат, власних імен та відповідність посилань оригіналу. Усі статті проходять внутрішнє рецензування. У випадку відмови у публікації **редакція не вступає з авторами у жодні дискусії.**

Редколегія залишає за собою право не розглядати матеріали, які не відповідають даним вимогам і загальним правилам оформлення наукових публікацій.

Матеріали у зазначеному вигляді приймаються на кафедрі теоретичної і практичної філософії філософського факультету ХНУ ім. В. Н. Каразіна (ауд. 2/93, тел. 707-52-71), а також за електронною адресою: **holubenko@karazin.ua**.

Наукове видання

ВІСНИК

Харківського національного університету
імені В. Н. Каразіна

Серія «Філософія. Філософські перипетії»

Випуск 57

Збірник наукових праць

Українською, англійською, німецькою, французькою та російською мовами

**Технічний редактор і автор оригінал-макету
О. В. Голубенко**

Підписано до друку 27.11.17 Формат 60x84/8.
Ум. друк. арк. 13,6. Обл.-вид. арк. 12,0.
Папір офсетний. Друк ризографічний.
Наклад 100 пр. Ціна договірна.

61022, Харків, майдан Свободи, 6.
Харківський національний університет імені В. Н. Каразіна.

Надруковано з готових оригінал-макетів у друкарні ФОП Петров В.В.
Єдиний державний реєстр юридичних осіб та фізичних осіб-підприємців.
Запис № 2480000000106167 від 08.01.2009.
61144, м. Харків, вул. Гв. Широнінців, 79в, к. 137, тел. (057) 778-60-34
e-mail:bookfabrik@rambler.ru